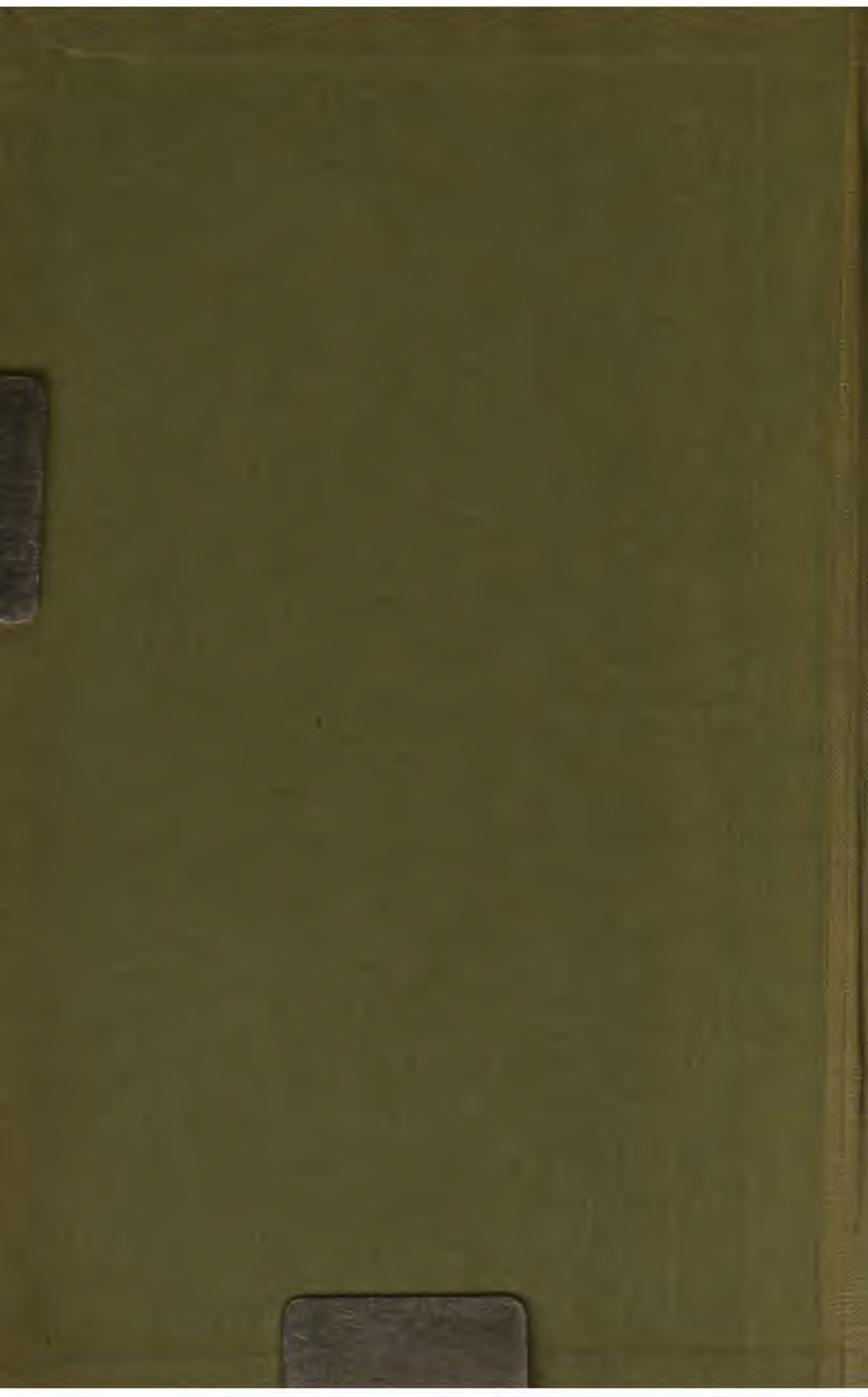
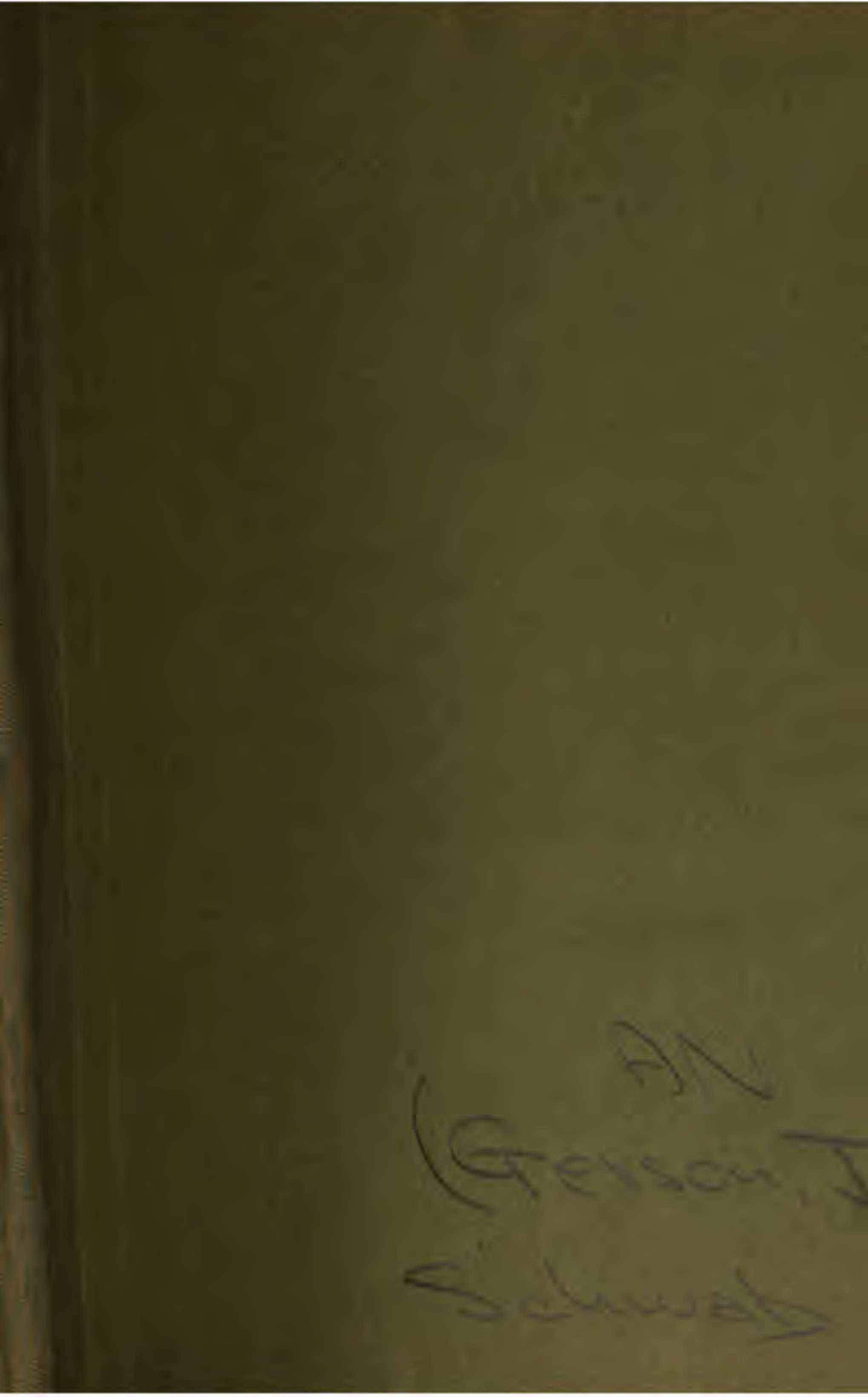



AN
(Gerson, J
Schwab

JOHANNES GERSON

PROFESSOR DER THEOLOGIE UND KANZLER DER UNIVERSITÄT PARIS.

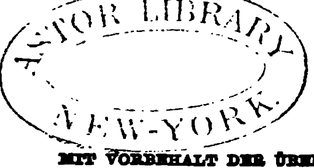
EINE MONOGRAPHIE

VON

DR. JOHANN BAPTIST SCHWAB.

„NIL MAGIS TURBAT TOTIUS CHRISTIANITATIS POLITIAM QUAM VELLE EODEM MODO GUBERNARE HOMINUM SPIRITUALITATEM ET TEMPORALITATEM ET EXISTIMARE, QUOD TEMPORALITAS PROPRIE SIT SPIRITUALITAS ET JURISDICTIO PROPRIE SPIRITUALIS."

GERSON OPP. II, 149.



WÜRZBURG.

VERLAG DER STAHEL'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1858.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Vorwort.

Indem ich hiemit die erste, durchgängig auf jahrelanges Quellenstudium gegründete Darstellung des Lebens und Wirkens Gersons der Oeffentlichkeit übergebe, kann ich selbst nicht umhin, mein Befremden auszudrücken, dass eine für die kirchliche Geschichte des XV. Jahrhunderts so bedeutende Persönlichkeit nicht früher schon eine eingehende Bearbeitung gefunden hat. Der Grund mag theilweise in dem Mangel an Interesse liegen, mit dem die Periode des abendländischen Schisma bisher betrachtet und behandelt worden ist; die ermüdende Breite und Monotonie wie der vorherrschend rhetorische Charakter, welchen die meisten hieher gehörigen Urkunden an sich tragen, hat selbst fleissige Arbeiter abgeschreckt, sich in den Inhalt näher einzulassen, und sie haben sich mit Hervorhebung der Hauptpunkte des äusseren Verlaufes der ganzen Bewegung begnügt, so dass die Mittheilungen Baluze's über den Beginn des Schisma, und die Vorrede zu dem VII. Bande der „Collectio Scriptorum" von Martene und Durand ausgenommen, wo aber blos die selbstmitgetheilten Documente benützt sind, sich keine nur einigermassen erschöpfende actenmässige Darstellung des folgenschweren Ereignisses findet. Dupuy giebt eine vom gallicanischen Standpunkte

entworfene Uebersicht, und Maimbourg, ungeachtet er versichert, weniger schön als „wahr und exact“ schreiben zu wollen, hat doch sein Augenmerk nur darauf gerichtet, am Hofe Louis' XIV. zu gefallen. Mehr noch als dieser Umstand mag die allgemeine Ansicht über die Richtung Gersons von einer solchen Bearbeitung zurückgehalten haben. Die Reformation des XVI. Jahrhunderts war über die kirchlichen Reformversuche des XV. principiell hinausgeschritten; diese erschienen nun als vereinzelte, ungenügende Schritte, deren eigentlichen Zweck man weit vollkommener erreicht habe, und indem man aus dem Besitze der Gegenwart heraus die Vergangenheit beurtheilte, glaubten die Theologen des Protestantismus Gerson hoch zu stellen, wenn sie ihn als „Vorläufer“ der Reformation gelten liessen. Die katholischen Theologen nahmen entweder diese Auffassung als eine gegebene hin, zumal seit der von Von der Hardt herausgegebene Tractat „de modis uniendi et reformandi Ecclesiam“ auf die blose Autorität dieses Mannes hin als ein Werk Gersons einstimmig angenommen worden war, und trugen dann Bedenken, das Andenken eines Mannes mit derartigen „revolutionären“ Grundsätzen zu erneuern, oder hielten sich an die mehr kirchlichen Züge in dem Bilde des Kanzlers, wie es traditionell aufbewahrt wurde.

Nach diesem Bilde, um nur an einigen Zügen aufmerksam zu machen, wie wenig es auf Treue Anspruch hat, soll er in den Debatten über Beilegung des Schisma als „Orakel der Universität“ Paris den grössten Einfluss geübt haben, während er doch zur Zeit der heftigsten Kämpfe um die Substraction gar nicht in Paris war und sich später den extremen Maassregeln der Universität gegen Benedict widersetzt hat; er soll in Pisa als Haupt der Reformpartei gewirkt und eine, in den Ausgaben seiner Werke

gedruckte, Rede an Alexander V. gehalten haben, während er gar nicht in Pisa war: er soll den Primat bekämpft und in seinen Grundfesten erschüttert haben, während er vor Anderen die göttliche Grundlage desselben bis zur Verfolgung Andersdenkender aufrecht hielt; er soll die Theologie in eine freiere Richtung haben bringen wollen, während er die Beschränkung der noch bestehenden Freiheiten der Schule und sogar die Aufstellung von Inquisitoren empfohlen hat, welche die bei Gastmahlen und Trinkgelagen laut werdenden Witze und Reden gegen den Glauben überwachen sollen u. s. f. Dass bei einer so durch und durch geschichtlichen Persönlichkeit eine so wenig treue Auffassung bis zur Stunde herrschend blieb, ist ein Beweis, wie das geschichtliche Interesse auch seine Launen hat und die Kritik weit genügsamer ist, als die Meisten glauben. Uebrigens waren die bisherigen Arbeiten über Gerson auf eine derartige kritische Sichtung des Stoffes auch gar nicht angelegt. Die biographischen Notizen in den älteren Ausgaben, sowie jene von Richer, Von der Hardt, Launoi bieten theils nur das allgemein Bekannte, theils verlaufen sie in Angaben über äussere Verhältnisse. Das Leben Gersons von Pereira ist mir unzugänglich geblieben, nach dem jedoch, was Lecuy, der es übersetzte und für seinen „Versuch über Gerson“ benützte, daraus mittheilt, überschreitet es die Schranken des Gewöhnlichen nicht. Im J. 1773 stellte die französische Academie als Preisaufgabe ein „Eloge“ Gersons; unter den eingegangenen Arbeiten wurde die von Geoffroi mit dem Preise gekrönt, erschien jedoch nicht im Drucke. 1832 erschien der erwähnte „Versuch“ Lecuy's („Essai sur la vie de Jean Gerson, sur sa doctrine, ses écrits et sur les évènements de son temps auxquels il a pris part ....“ Paris. 2 Vol.). Der Verfasser hatte ihn während eines lang-

wierigen Krankenlagers niedergeschrieben, und sprach es in dem kurzen Vorworte selbst aus, wie sehr er fühle, dass seine Arbeit hinter der Bedeutung des Gegenstandes zurückgeblieben, wesshalb sie auch nur als „Versuch“ gelten solle. In der That ist das im Titel Angedeutete nicht geleistet; über die Lehre Gersons findet sich, vereinzelte kurze Bemerkungen abgerechnet, gar nichts, und bezüglich seiner Schriften hat Lecuy nur die Aufzählung, welche die „Gersoniana“ Dupins geben, übersetzt; wohl aber bietet er nach den bereits vorhandenen Bearbeitungen dieser Periode bei Fleury, Lenfant, Dupin, Crevier, Villaret, Maimburg u. A. eine Geschichte des Schisma, in welche die Wirksamkeit Gersons für Herstellung der kirchlichen Einheit verflochten ist; über diesen selbst, namentlich seine theologische Anschauung, den Charakter seiner Mystik, seine Grundsätze über staatliche und kirchliche Verfassung, hat sich Lecuy alles selbständigen Urtheiles enthalten; einzelne Aeusserungen lassen gegründete Zweifel entstehen, ob er überhaupt mehr als bisweilen einen flüchtigen Blick auf die Quellen selbst, namentlich auf die Schriften Gersons, geworfen hat. Von diesem, selbst in Frankreich als veraltet betrachteten Versuche Lecuy's erschien zu Augsburg 1857 eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: „Johann Gerson und seine Zeit“ von Dr. Dominicus Mettenleitner. In der Vorrede ist zwar von einer Ueberarbeitung die Rede, allein, wie jeder vergleichende Blick zeigt, liegt blos eine flüssige, wortgetreue, Satz um Satz wiedergebende Uebersetzung vor, nur dass die über 200 Seiten füllende Einleitung Lecuy's über die Vorgeschichte des Schisma weggelassen und bei einigen bedenklich scheinenden Stellen auf Döllinger, Phillips, Perrone u. A. als Corrective verwiesen ist. 1836 theilte Charles Labitte in der „France littéraire“ einen biographischen Artikel über

Gerson mit, der eine sehr lebendige Sprache, aber wenig historischen Werth hat. 1837 stellte die Pariser Academie wiederholt als Preisaufgabe ein „Eloge“ Gersons; von den beiden mit dem Preise gekrönten Schriften habe ich die von Dupré nicht erhalten können; die von Faugère ist eine wohl stylisirte, durch Benützung charakteristischer Stellen aus den Schriften Gersons ein sehr interessantes Bild des Lebens und Wirkens des Kanzlers gewährende Arbeit, von der es zu beklagen, dass sie der Natur der Aufgabe gemäss nach keiner Seite den Gegenstand erschöpfend behandeln konnte. Weit eingehender, sowohl was die äusseren Verhältnisse betrifft, als besonders rücksichtlich der theologischen Wirksamkeit Gersons, und mit grosser Verehrung für diesen geschrieben ist der „Essai sur Gerson“, Strassburg 1839, von Professor C. Schmidt, dessen Freundlichkeit ich die gefällige Mittheilung der Arbeiten Faugère's, Labitte's, Leroy's und Gence's zu verdanken habe. Der Verfasser hatte seinen „Versuch“ zunächst für die erwähnte Preisbewerbung bestimmt, war aber durch Krankheit gehindert, ihn zur rechten Zeit einzusenden; in der im Ganzen trefflichen Darstellung hat leider das Vertrauen auf die Angaben Dupin's und Von der Hardt's zu manchen Missgriffen geführt, nicht bloss bezüglich des Chronologischen, sondern auch der theologischen Grundsätze Gersons selbst. Ueberarbeitet hat der Verfasser seinen „Essai“ in dem Artikel: Gerson: der protestantischen Encyclopädie von Herzog, wobei die seitdem erschienene Schrift Thomassy's benützt ist: „Jean Gerson“, Paris 1843. Thomassy hatte sein Augenmerk auf die französischen Schriften Gersons gerichtet und das Verdienst Gersons als populären Schriftstellers sowie seine Stellung in der Geschichte der französischen Literatur — nur etwas zu exagerirt — zum erstenmale gewürdigt; auch giebt er einzelne chronologische

Bestimmungen, die man vor ihm vergebens sucht, aber dafür gehen auch alle übrigen Schriften Gersons, selbst die wichtigsten, ganz leer aus, und was genaue Darstellung betrifft, steht er hinter seinen Vorgängern zurück. Reflexionen und Parallelen, so geistreich sie scheinen mögen, ersetzen den Fleiss und die Gewissenhaftigkeit der Forschung nicht. Thomassy hatte die letzte ausführliche Mittheilung über Gerson gegeben. Der Artikel Gerson in dem Freiburger Kirchenlexicon steht nicht im Verhältnisse zu der Wichtigkeit des Gegenstandes, während der von Brischar in dem Aschbach'schen Lexicon ein anerkennenswerthes Streben zeigt, die vielseitige Bedeutung Gersons zur Geltung zu bringen; mit grossem Fleisse ist der Artikel Gerson von Hasemann in der allgemeinen Encyclopädie der Künste und Wissenschaften Sect. I. Thl. 62 geschrieben, nur hat die Abhängigkeit von Schmidt, Von der Hardt und Dupin auch hier chronologische und sachliche Verstösse nach sich gezogen. Die von der theologischen Facultät zu Göttingen für das Jahr 1856 gestellte Preisfrage: eine vergleichende Darstellung der Reformgrundsätze Gersons, Hus' und Wycliffe's mit denen der Reformation des XVI. Jahrhunderts zu geben, konnte, was Gerson betrifft, nur dann zu einem geschichtlichen Resultate führen, wenn der Untersuchung nur echte Schriften Gersons zu Grunde gelegt wurden; die beiden mit dem Preise gekrönten Abhandlungen aber von Jeep und Winkelmann haben den, Gerson nicht angehörigen, Tractat „de modis uniendi — Ecclesiam" als Hauptquelle benützt und konnten daher, abgesehen von allem Anderen, auch nicht über die bisherige Ansicht hinauskommen.

Als ich vor zwölf Jahren zum erstenmale die Schriften Gersons gelesen, um für die Vorlesungen, welche ich damals als Lehrer der Kirchengeschichte an der hiesigen Uni-

versität zu halten hatte, eine möglichst objective Charakteristik dieses berühmten Theologen zu gewinnen, fand ich mich ausser Stand, seine Anschauungen, besonders über kirchliche Gewalt und Reform, auf einen einheitlichen Gedanken zurückzuführen. Die sich ganz entgegengesetzten Ansichten in dem Tractate „de modis uniendi — Ecclesiam“ und in den Schriften „de auferibilitate papae“, „de potestate ecclesiastica“, „de statibus ecclesiasticis“, machten einen widerlichen Eindruck, führten aber den Reiz mit sich, diesem Umschlag der Ansicht auf den Grund zu kommen. Ich liess den Gegenstand ungeachtet vielfacher, oft jahrelanger Unterbrechung nicht aus den Händen. Zunächst glaubte ich in einem sorgfältigen Quellenstudium der Geschichte des Schisma, dessen Resultate hier vorliegen, einen näheren Aufschluss dafür zu gewinnen. Wirklich gewährte es nicht blos die Möglichkeit der näheren Zeitbestimmung mehrer Schriften Gersons — wie unglücklich Dupin sich hierin versucht, wird der Leser im Verlaufe der Darstellung finden — sondern das Studium der Schriften des Theoderich v. Niem führte noch zu einem ganz anderen Resultate, es erhob nemlich die Zweifel an der Aechtheit des Tractates „de modis uniendi &c.“ zur Gewissheit. Das Nähere dieser Untersuchung findet sich S. 481—92. Dieses Resultat aber nöthigte zum Aufgeben des bisher allgemein über Gerson festgehaltenen Urtheils, es fand sich nicht nur vollkommene Einheit in seiner Lehre von der kirchlichen Gewalt, es zeigte sich auch, dass er hierin von seinem ersten Auftreten an im Ganzen sich gleich geblieben war. Zur richtigen Würdigung seiner Theorie schien es mir nothwendig, dem Leser auch gewahren zu lassen, was vor und nach Gerson in der Frage von der kirchlichen Gewalt geleistet worden: ich habe dafür die Systeme des wenig gekannten Alvarus Pelagius S. 24—28

und des reactionären Gegners Gersons, des Turrecremata (S. 749 u. f.) gewählt. Um die Theologie Gersons in ihrer überwiegend praktischen Haltung, wie in ihrer Stellung zu dem herrschenden Nominalismus, zum Verständnisse zu bringen, habe ich das theologische System des bedeutendsten nominalistischen Theologen des XIV. Jahrhunderts, Wilhelm Occam's, näher darlegen zu müssen geglaubt (S. 274—90). Das Verhältniss Gersons zu den Victorinern und Bonaventura ist im Verlaufe der Darstellung der Mystik besprochen; nur in Bezug auf Thomas von Aquin muss ich bemerken, dass Gerson weit mehr sich an ihn anschliesst, als man aus seinem zurückhaltenden Urtheile über ihn schliessen sollte. Von grossem Interesse für die Würdigung Gersons als Theologe war mir die Vergleichung seiner Arbeiten mit verwandten Schriften des Peter v. Pulka, Stanislaus v. Znaim, und der Cölner Theologen, sämmtlich in Handschriften der Münchner Staatsbibliothek; am nächsten steht ihm Peter v. Pulka, am entferntesten durch einseitig syllogistische Haltung die Cölner. Für die äussere Stellung Gersons als Lehrer gaben die Notizen bei Thurot und Bulaeus über den Gesammt-Organismus der Universität Paris, wie einzelne Aeusserungen in seinen Schriften den nöthigen Aufschluss.

Was die Wirksamkeit Gersons zu Constanz betrifft, bleiben gleichfalls seine Schriften die Hauptquelle, weniger, als ich erwartete, fand ich in den von Von der Hardt gesammelten Actenstücken; die folgende Darstellung wird zeigen, dass sein Sammelwerk nur mit grosser Vorsicht zu benützen, und Genauigkeit und Critik nicht seine Sache ist. Dass die mit Spannung zur Hand genommene „Storia del Concilio di Constanza“ von Tosti Neues bieten werde über die Vorgänge zu Constanz, zweifelte ich, nachdem die von Dudik („römische Reise“, Wien 1855) mitgetheil-

ten Stellen aus jenen Handschriften der Vaticana, die sich auf die Geschichte des Constanzer Concils beziehen, nichts enthalten, als was bereits in den gedruckten Acten vorliegt; aber auch die gedruckten Quellen sind von Tosti nicht einmal nach Gebühr benützt und dieser Mangel geschichtlicher Forschung und Critik durch dogmatisch rhetorische Ergüsse ersetzt, besonders was die Persönlichkeit Gersons und seine Theorie der kirchlichen Gewalt betrifft.

Die Schritte Gersons gegen Hus machten zur Pflicht, auch die Geschichte dieses Theologen und seines Vorbildes Wycliffe in Untersuchung zu ziehen; für den Abschnitt über Hus konnte ich noch den ersten Band der hussitischen Geschichtschreiber von Höfler benützen; so dankenswerth die einzelnen Berichtigungen sind, welche durch die mitgetheilten Actenstücke ermöglicht werden, so ist doch über die Person des Hus bis jetzt etwas wesentlich Neues nicht geboten; eines der wichtigsten Actenstücke, das Zeugenverhör gegen Hus zu Prag, und seine darüber gemachten Bemerkungen hatte ja bereits 1837 Lehemann in den Studien und Kritiken nach der von Höfler benützten Handschrift mitgetheilt. Die Vollendung der hussitischen Geschichtschreiber aber wird neben den Arbeiten von Palacky und Tomek der mehr geschichtlichen Auffassung des Husitismus grösseren Eingang verschaffen. Dazu will auch der hier gegebene Abschnitt über Hus beitragen; die grosse Bedeutung, die Hus noch in der neuesten Arbeit von Böhringer beigelegt wird, kömmt ihm nicht zu. Er selbst ist ja in Constanz bemüht, die für die kirchliche Ordnung destructiven Consequenzen, welche aus seinen im Anschlusse an Wycliffe gestellten Behauptungen gezogen wurden, durch Erklärungen zu heben, die eine Uebereinstimmung mit dem kirchlichen

Standpunkte herbeiführen sollten; wir würden darüber noch schlagendere Beweise haben, wenn ihm, seinem Wunsche gemäss, eine ausführlichere Erklärung über seine Ansicht von der kirchlichen Gewalt gestattet worden wäre. Dagegen ist Wycliffe bezüglich der Reformation des XVI. Jahrhunderts von grösserer Wichtigkeit, als bisher von Seite der protestantischen Theologie im Allgemeinen zugestanden wurde; nicht blos findet sich das Schriftprincip bei ihm vollkommen entwickelt, sondern, implicite wenigstens, auch das von der Rechtfertigung durch den Glauben (Sieh S. 537, 39.). Er trägt bereits die theologische Bewegung des XVI. Jahrhunderts in sich.

Eine Hauptquelle für die Darstellung der politischen und kirchlichen Verhältnisse Frankreichs während des Schisma ist die Chronik des Mönchs von St. Denys, die ich in dem von Bellaguet 1839 zuerst veröffentlichten lateinischen Originale benützen konnte. Die allseitige Bildung des noch unbekannten Verfassers, sein gleichtiefes Interesse für Staat wie Kirche, sein offener Sinn für alles Bedeutende im Gesammtgebiete der Cultur, die Mässigung und Nüchternheit seines Urtheils, sein Sichfreihalten von den abergläubischen Neigungen der Zeit machen seine Chronik zu einer der bedeutendsten Leistungen jener Zeit auf dem geschichtlichen Gebiete. Von geringerer Bedeutung sind hierin Juvenal des Ursins und Monstrelet. Für die Culturverhältnisse Frankreichs, besonders für die Pflege der nationalen Literatur, gaben die Mittheilungen aus den Handschriften der k. Bibliothek zu Paris von Paulin Paris (Paris 1836—48, VII Bde.) schätzenswerthe Aufschlüsse.

Durch dieses Rückgehen auf die Quellen sind neben Gerson auch für andere Persönlichkeiten dieser Zeit neue Aufschlüsse gewonnen worden; dahin gehört Benedict XIII., dessen Charakter in den bisherigen Darstellungen geradezu

misshandelt worden ist, der wühlerische Patriarch von Alexandrien, Simon Cramaud, und besonders der Cardinal D'Ailly. Schon durch den gegebenen Nachweis, dass die beiden ihm allgemein beigelegten Tractate „de difficultate" und „de necessitate reformationis" nicht ihm, sondern dem Theoderich v. Niem angehören, gestaltet sich das Urtheil über seine Reformbestrebungen wesentlich anders als bisher. Urtheile wie das von Voigt (Enea Sylvio I, 189.), der ihn und Gerson als „selbstgefällige Sophisten" bezeichnet, und es ihnen zum Vorwurfe macht, dass „ihr freies Denken und Forschen alsbald seine Schranke gehabt, wenn ein kühner Ketzer über die Externa des kirchlichen Verfassungskampfes hinaus mit selbständigem Geiste in das Dogma zu dringen gewagt", ermangeln des geschichtlichen Bodens, da bei D'Ailly so wenig als bei Gerson es auf „ein freies Denken und Forschen" abgesehen war, beide vielmehr den kirchlichen Standpunkt nicht verlassen wollten. Das erwähnte Urtheil könnte nur einigermassen als berechtiget gelten, wenn die Tractate „de modis uniendi — Ecclesiam, de necessitate und de difficultate reformationis" beiden Männern angehörten, was Voigt offenbar vorausgesetzt hat. Denn dann wäre ein Widerspruch gegeben zwischen ihrer Haltung und den in diesen Tractaten ausgesprochenen Grundsätzen. Diese Voraussetzung ist aber, wie bemerkt, eine irrige, wenn gleich allgemein getheilte.

Bezüglich der Form der gegebenen Darstellung habe ich nur zu bemerken, dass ich mich nicht habe entschliessen können, von der „Schwerfälligkeit" der Anmerkungen unter dem Texte abzugehen. Ich kenne den Werth oder Unwerth dieser Methode so gut als irgend Einer, und habe seit zwanzig Jahren Gelegenheit genug gehabt, Belege dafür zu sammeln, wie oft ein Reichthum an Citaten den Mangel

an selbständiger Forschung decken muss. Aber in einer Arbeit, die in so vielen Punkten Abweichendes von der herkömmlichen Annahme enthält, schien mir die Beifügung der Belegstellen unerlässlich, zumal die Schriften Gersons und die meisten Quellen dieser Periode durchaus nicht so verbreitet sind, dass ich besorgen müsste, nur Bekanntes geboten zu haben. Die wenigen Druckfehler, die dabei übersehen wurden, von denen jedoch keiner sinnstörend ist (z. B. S. 231 gehört Anmerkung 2 nach „Bonifaz Ferrier"), werden den Leser nicht beirren. Zur leichteren Benützung des Inhaltes ist über das Wichtigere ein Sachregister beigegeben.

Als eine angenehme Pflicht betrachte ich es, am Schlusse dem Herrn Oberbibliothekar Dr. Ruland dahier meinen herzlichen Dank auszusprechen für die unermüdliche Bereitwilligkeit, mit der er Jahre lang nicht nur zu jeder Zeit das Nöthige aus der k. Universitäts-Bibliothek mir zur Verfügung gestellt, sondern Fehlendes sogar von auswärtigen Bibliotheken hat kommen lassen. Ihm habe ich auch die S. 786 — 794 gegebene Mittheilung über die ältesten Drucke und Ausgaben der Schriften Gersons zu verdanken; sie ist auf Grundlage jener genauen und gewissenhaften Forschung gemacht, die bezüglich der Arbeiten dieses Gelehrten bekannt ist.

Würzburg, im Juli 1858.

Der Verfasser.

Inhalt.

Eilftes Capitel.

Seite

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Erstes Capitel.

Die Päpste zu Avignon und die kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit.

Das theokratische Reich, das die Päpste im Abendlande unter steten Kämpfen mit unerschütterlicher Ausdauer gegründet, ruhte in seinem Bestande vorzugsweise auf der Einheit des Glaubens, auf der Einheit der Sprache und Formen des Cultus, wie auf der Einheit der kirchlichen Verfassung und Gesetzgebung. Die Kirche war durch diese Einheit ihres gesammten Lebens nicht nur ein festes Band geworden, das die einzelnen Völker zusammenhielt und sie für gemeinsame Unternehmungen zu gewinnen die Möglichkeit besass, sie war auch beinahe der einzige Weg zur Cultur. Alle Versuche Einzelner, sich dem theokratischen Scepter zu entziehen, scheiterten an diesen Grundpfeilern kirchlicher Einheit, auf denen bis gegen Ende des XIII. Jahrhunderts das kirchliche wie politische Leben des Abendlandes ruhte. Erst mit dem Beginne des XIV. Jahrhunderts gewahren wir eine Erschütterung dieses Verhältnisses, deren eigenthümlicher Charakter sich uns in dem Zerwürfnisse Papst Bonifaz' VIII. mit König Philipp dem Schönen von Frankreich enthüllt. Bonifaz machte im Ganzen keine andern Ansprüche als Innocenz III.; wie diesem war auch ihm der Primat zugleich „der Principat des Priesterthums und Königthums“ [1]), nicht blos die Kirche, „die ganze Welt“ fand er in Petrus der Leitung des Papstes übergeben [2]), der nicht eines blosen Menschen, sondern des wahren Gottes Stelle auf Erden vertrete [3]) und darum auch von seinem Throne aus „durch seine Blicke“ alles Böse verscheuche [4]); desshalb sei für Jedermann Unterwerfung unter den Papst Bedingung des Heiles [5]), der als lebendige Quelle des Rechts [6]) über Alles, auch über das Zeitliche richtet,

---

[1]) Raynaldi Annales Eccles. ad a. 1198 No. 23. — [2]) Innocentii III. epp lib. II, 209. — [3]) Innocent. epp. lib. I, 305 und Bonifac. bei Rayn. ad a. 1297 No. 57. — [4]) Rayn. 1301 No. 2. — [5]) In der Bulle „Unam Sanctam“ (Extr. Comm. I, 8, 1.) „subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“. — [6]) Cp. 1 de constit in VI. (1, 2.). „P. R. qui jura omnia in scrinio pectoris censetur habere“. Den sehr genauen Commentar zu diesen Worten gibt Barbosa, de potestate et auctoritate R. P. bei Roccaberti Bibliotheca Pontificia T. IV, p. 515.

wenigstens soweit es der Sünde verfallen ist [1]). Während jedoch Innocenz diese Ausdehnung des kirchlichen Primates zur universalen Theokratie noch als eine auf dem Wege freier Unterwürfigkeit Seitens der Fürsten vermöge ihrer Stellung zur Kirche zu lösende Aufgabe betrachtet [2]) und selbst Deutschland gegenüber oft nur auf die Nothwendigkeit der „Eintracht“ zwischen Reich und Kirche hinweist [3]), fasst sie Bonifaz als ein unzweifelbares und sofort in Anspruch zu nehmendes Recht auf. Durch den Einfluss, den das Studium des römischen Rechtes auf das canonische und damit auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse gewonnen hatte, war nämlich der streng juristische Standpunkt bereits überwiegend geworden in der Auffassung und Behandlung kirchlicher Verhältnisse. Der Buchstabe des Gesetzes strebte jetzt die freie Wirksamkeit des gläubigen Geistes zu vertreten, jede Aeusserung kirchlicher Thätigkeit zu formuliren, jedes Verhältniss scharf abzugrenzen, was frommer Sinn entgegenkommend selbst geboten als unveräusserliches Recht zu erklären, und das theuerste Vermächtniss des Herrn, die Einheit, schien nur sicher gestellt in der Uniformität eines gesetzlichen Mechanismus. Mehr noch als in den durch reichen Besitz und allseitigen Einfluss dem Clerus dargebotenen Mitteln zu weltlichen Genüssen lag daher in dieser Richtung, überwiegend der Kirche den Charakter eines Rechtsinstituts zu geben, die Gefahr ihrer Verweltlichung.

Bonifaz hatte, wie er selbst einmal sagt, 40 Jahre lang mit Rechtsstudien sich befasst und stand im Rufe einer eben so ausgedehnten als gründlichen Kenntniss der Rechte [4]); über den Umfang dessen, was ihm als Oberhaupt der Kirche nach den zu Recht bestehenden Grundsätzen zukam, konnte er darum nicht in Zweifel sein; auch war es, wie seine wiederholten Erklärungen zeigen, niemals seine Absicht, Forderungen zu stellen, zu denen er sich nicht berechtiget geglaubt. Wenn er dessen ungeachtet mit seinen For-

---

[1]) Von Innocenz ausgesprochen c. 13. X. de judiciis (II, 1.): „non intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum (regem) spectat judicium, — sed decernere de peccato, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus; mit grösserer Ausdehnung von Bonifaz VIII. in seiner Erklärung vom 21. Sept. 1296 (Raynald. ad a. 1296 No. 25) und in seiner Rede an die französischen Abgeordneten (Bulaeus historia Universitatis Paris. Tom. IV. p. 28); in welchem Sinne er den König hier „subjectus ratione peccati“ nennt, zeigt sein Einladungsschreiben an die französischen Prälaten zu einer römischen Synode: „statuere, procedere, facere et ordinare, quae ad honorem Dei et apostolicae sedis, augmentum catholicae fidei, conservationem ecclesiasticae libertatis ac *reformationem Regis et regni*, correctionem praeteritorum excessuum et *bonum regimen regni* ejusdem viderimus expedire.“ Raynald. a. 1301 No. 59. — [2]) In seinem Schreiben an König Johann von England (Raynald a. 1213 No. 83): „Quis te docuit, quis induxit, nisi spiritus ille divinus, qui ubi vult spirat — ut tam discrete, tam pie simul in unum et tibi consuleres et Ecclesiae provideres! Ecce sublimius et solidius nunc obtines illa regna quam hactenus obtinueris, cum jam sit sacerdotale regnum ..... Aehnlich auch Johann selbst in seinem Schreiben ibid. No. 79. — [3]) Raynald a. 1199 No. 33. — [4]) Ptolemaeus Luc. bei Muratori Scriptores T. XI. p. 1203 und der Dominicaner Franz Pipin von Bologna in seinem Chronicon bei Muratori T. IX. p. 137 wie das Zeugniss eines Andern bei Raynald a. 1294 No. 23.

derungen nur Widerstand und Bedrängniss fand, so lag der Grund nicht blos in dem Mangel eines derartige Forderungen mächtig unterstützenden, reinen, Ehrfurcht gebietenden Charakters [1]), sondern in dem gänzlichen Verkennen des neuen Elementes, das bereits seinen Kampf mit den Sicilianern erfolglos gemacht und in seinem Zerwürfnisse mit Philipp zum erstenmale als gleichberechtigt dem theokratischen Rechte mit bleibendem Erfolge entgegentrat. Es war dies das Princip nationaler Selbständigkeit. In Frankreich, das als Frucht der Kreuzzüge gegen die Albigenser die reichen südlichen Provinzen und damit die territoriale Grundlage einer starken Monarchie gewonnen, war die Nationalität bei der steigenden geistigen Entwicklung des Volkes bereits so erstarkt, dass Kirche und Staat nicht bloss als selbständige und in dieser Selbständigkeit von Gott gewollte Organismen erkannt wurden, sondern im Gegensatze zu der selbst noch von den deutschen Churfürsten zu Rense 1348 ausgesprochenen Anschauung des Mittelalters von dem Staate als dem Leibe, und der Kirche als dem belebenden Principe, der Seele [2]), war sogar die sittliche Natur des Staates und damit seine gleiche Würde herausgehoben [3]), und demgemäss die Ansprüche des Primates auf das kirchliche Gebiet im engeren Sinne beschränkt.

So kränkend daher auch dem Papste es erscheinen musste, gerade in einem Lande auf diesen Widerspruch zu treffen, für das er, dem traditionell gewordenen Verhältnisse des apostolischen Stuhles getreu, nicht blos die wohlwollendste Gesinnung hatte, sondern das er auch an den Zuwachs von Macht und Einkommen erinnern durfte, den das französische Königshaus den Päpsten verdanke, so war doch dieser Widerspruch eben hier durch den sich unter allen Erschütterungen gleich bleibenden kirchlichen Sinn des französischen

---

1) So betracht neben Andern auch Wadding die Sache mit dem richtigen Zusatze (Annales ad a. 1303 No. 24 ed. Rom. 1733): „Fidit fortassis plus aequo potentiae et auctoritati Pontificiae, dum adeo severe ageret cum regibus. Sed haec ejus calamitas aperte ostendit, sacra et ecclesiastica imperia vita magis immaculata, fama integra, in egenos beneficentia atque ex his orta fidelium reverentia et religionis metu quam viribus et armorum potentia constare.“ — 2) „Et sunt“, heisst es in dem Notariats-Instrumente, „in se divisa (Ecclesia et imperium) sicut spirituale et temporale, quae essentialiter nil habent commune sed per accidens unita sunt unione defensionis, quia una praedictarum alteram defendere tenetur, sicut jura et chronicae docent. Et papa major est imperatore, quia Dominus spiritualium et animarum est. Iste vero Dominus corporum et rerum. Cf. Bd. XI. der Sitzungsberichte der K. K. Academie zu Wien v. J. 1853. — 3) In des Dominicaners Johann von Paris Tractatus de potestate regia et papali bei Goldast Monarchia II, 108 et sq. Quod arguitur quod corporalia reguntur per spiritualia et ab ipsis dependent, ut a causa — responsio. Argumentum ut sic factum multipliciter deficit. Primo quia supponit, quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et habet curam corporum et non animarum, quod falsum est; cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcunque, sed quod est vivere secundum virtutem, unde dicit Philosophus in Ethicis, quod intentio legislatoris est, „homines bonos facere et inducere ad virtutem“ et etiam in politicis dicit: quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico, quia legislator habet curam animarum, medicus corporum. cf. p. 132. Papa non instituit regem, sed uterque est a Deo institutus suo modo: nec eum dirigit per se ut rex est, sed per accidens, in quantum convenit regem fidelem esse, in quo instruitur a Papa de fide et non de regimine.

Volkes [1]) noch von den wenigsten Nachtheilen begleitet. Ohne das leidenschaftliche, sich nichts weniger als gleich bleibende Verfahren des Papstes, das ihn weder den geeigneten Augenblick abwarten noch den rechten Ausdruck in seinen Erlassen finden liess; ohne den hochfahrenden Sinn, der was er als Recht erkannt bis zu Folgerungen ausdehnte, die wenigstens die Deutung zuliessen, mit der politischen Selbständigkeit und Ehre eines Volkes und seines Fürsten unvereinbar zu sein, würde die Verwicklung sich wohl in einer das päpstliche Ansehen weniger benachtheiligenden Weise gelöst haben. Aber als der Papst durch die Bulle „Unam Sanctam" den Streit auf das dogmatische Gebiet versetzt und hier die Entscheidung gegeben hatte: „dass nur in der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche beide in der von Gott gewollten Ordnung stünden, und dass die entgegengesetzte Behauptung auf den Irrthum des Manichäismus von zwei Principien hinauslaufe", da wurde der König, von Natur despotisch, unversöhnlich, da er ja auch mit dem Anspruche einer völligen politischen Unabhängigkeit von dem Papste jenen Irrthum zu theilen schien, wesshalb ja noch Clemens V. in der Bulle „Meruit" [c. meruit Extr. comm. de privileg. V, 7.] erklären musste, dass die Bulle „Unam sanctam" für Frankreich nicht präjudicirlich sei. Seine Werkzeuge erhoben gegen den höchsten Richter auf Erden, Angesichts der ganzen Christenheit, eine Anklage auf Ketzerei, Simonie und andere kirchliche Vergehungen, und der Process, auf dessen Fortführung der König auch noch nach dem Tode des Papstes bestand, sollte ihn nicht nur als den „allerchristlichsten" König vor der Welt rechtfertigen, sondern zugleich ein Weg zur Erreichung weiterer Vortheile sein.

Der Ausgang des Processes ist bekannt; die von Clemens V. niedergesetzte Commission zur Untersuchung der gegen den Papst Bonifacius erhobenen Klagen fand die meisten und schwersten derselben als auf ganz unsichern Mittheilungen beruhend [2]). Gleichwohl blieb das Urtheil über diesen Mann in Frankreich selbst bei spätern Geschichtschreibern mit seltenen Ausnahmen sich gleich. Anders war er von deutschen Chronisten gewürdigt worden. Der Mönch von Fürstenfeld fand in ihm einen Papst, der wegen seines Rechtssinnes von Vielen gehasst, bei längerem Leben manche Gebrechen der Kirche beseitiget haben würde [3]), und Nicolaus von Siegen bewundert seinen Muth, der nicht seines Gleichen gehabt [4]). In der That, eine gewisse Hoheit des Sinnes lässt sich nicht in den kühnen Worten verkennen, die er in seiner Bedrängniss zu den Cardinälen sprach: „Und wenn alle Fürsten der Welt sich gegen uns und gegen diese (römische) Kirche geeiniget hätten, wir würden

---

[1]) Recognoscimus, schrieb Gregor X. (Rayn. a. 1227 No. 60) et fatemur quod Ecclesia Gallicana post apostolicam Sedem quoddam totius Christianitatis est speculum et innatum fidei firmamentum, utpote quae in fervore fidei christianae ac devotione apostolicae Sedis non sequitur alias, sed, ut cum earum pace dixerimus, antecedit. — [2]) Processus factus jussu Domini Clementis etc., mitgetheilt von Höfler Bd. III., Abtheilung 3 der Abhandlungen der histor. Classe der Münchner Academie. 1843. — [3]) In Böhmer, fontes rerum German. T. I, p. 24. — [4]) Chronicon ecclesiasticum ed. Wegele. Jena 1855, p. 372.

die wie Splitter achten, wenn wir die Wahrheit für uns haben und für die Wahrheit einstehen. Haben wir aber Wahrheit und Gerechtigkeit nicht für uns, dann hätten wir wohl Grund, in Furcht zu sein" [1]).

Die unsichere Lage, welche Italien bei dem Tode Bonifaz' VIII. dem apostolischen Stuhle bot, legte grosse Rücksichten gegen Frankreich auf; Benedict XI. sprach bereits König Philipp vom Banne los [2]), und Clemens V., dessen verweichlichter Sinn, allen beschwerdevollen Unternehmungen abgeneigt, sich die Freude nicht versagen mochte, auf die Heimath den vollen Glanz der neuen Würde ausstrahlen zu lassen, hatte an diesem Umstande einen Anlass, seinen Sitz nach Frankreich zu verlegen, so deutlich ihm auch die Cardinäle in dem Wahlschreiben die grossen Vortheile der Residenz zu Rom darlegten, „da doch jeder Planet in seinem Hause am mächtigsten sei", und ihn als den „Arzt" der schweren Zeit begrüssten [3]). Dass ein Einfluss König Philipps dabei mitgewirkt, ist nicht zu bezweifeln. Selbst wenn man die bekannte Darstellung Villani's über die Verhandlungen des Königs mit Clemens wegen des gänzlichen Stillschweigens anderer Zeitgenossen dahingestellt sein lässt, die Briefe des Papstes selbst weisen auf geheime Verhandlungen und ein besonderes Verhältniss mit dem Könige hin [4]), dem Clemens sogar die an auswärtige Fürsten entworfenen Schreiben vor ihrer Absendung vorlegt [5])! Was übrigens, abgesehen von diesen äussern Motiven, den rechtfertigenden Rückhalt für diese Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Frankreich bildete, war das seit Jahrhunderten bestehende Verhältniss des hl. Stuhles zu Frankreich. Ohne dieses Verhältniss stets im Auge zu behalten, wird weder die Geschichte der Päpste zu Avignon noch die Theilnahme und der Einfluss Frankreichs auf Beilegung des abendländischen Schisma recht verständlich. Mit Gregors III. Hilfgesuch an Carl Martell gegen die Longobarden hatte dieses Verhältniss begonnen, durch welches Frankreich in Wirklichkeit die Advocatie des apostolischen Stuhles erhielt, die doch dem Rechtstitel nach dem deutsch-römischen Kaiserthume zustand. Die Carolinger liessen bisweilen den Schutz mehr fühlen als man wünschte; aber dessenungeachtet blieb auch nach der Theilung des Carolingischen Reiches Frankreich immer die

---

[1]) In der Allegatio Domini Papae pro confirmando rege Romanorum Alberto in Marca de concord. Sac. et Imp. lib. II, cap. 3, p. 111 ed. Baluze. Paris 1704. — [2]) Schreiben des Papstes in Märtene und Durand collectio Scriptor. T. I, p. 1411. — [3]) Bei Bulaeus H. U. IV, 99. — [4]) Z. B. das Schreiben III Idus (13.) Octob. 1303 in Baluzii Vitae P. A. T. II, 62, also noch vor der Krönung. Super quibusdam quae postmodum cum tuis solemnibus nuntiis tractavimus, quae mandavimus per te et eos secreta teneri, de quibus nobis postmodum tuis supplicasti litteris, quod ea possis tribus vel quatuor personis aliis de nostra licentia ultra numerum ex parte nostra tibi per eos intimatum, placet quod ea tribus vel quatuor seu pluribus aliis ultra praefatum numerum communicare valeas, de quibus circumspectioni regiae videbitur expedire. Scimus enim quod illa personis non revelabis aliis nisi quas credis honorem nostrum et tuum diligere et zelari.... Cf. II, 68 u. 89, wo ihm der König für eine Zusammenkunft in Tours ein Schloss empfiehlt, „ad quod ex hospitio quod ex parte alia habemus per aquam ad vos accessum habere possumus liberum et secretum. — [5]) Ibid. II, 111.

wirkliche Zufluchtsstätte, wohin die Päpste, von einer mächtigen italienischen Partei oder den deutschen Kaisern bedrängt, sich und die Freiheit der Kirche retteten. So fand Innocenz II. durch die Bemühungen des hl. Bernard in Frankreich Schutz und Anerkennung; Eugen III. konnte dort den Sturm ruhig abwarten, den die Grundsätze des Arnold von Brescia in Rom erregt, und nur in Frankreich war Alexander III. der mächtigen Hand des Hohenstaufen entrückt. Unter diesem Papste bereits wurde das Verhältniss ein sehr freundschaftliches [1], gewann aber seinen vollen Ausdruck erst unter Innocenz III. „Unter allen christlichen Königen und Fürsten", schreibt er an Philipp August, „liebe er ihn mit der Prärogative einer besondern Liebe, und sei vor Allem für die Ehre und das Wohl Frankreichs bedacht, in dessen Erhöhung er den apostolischen Stuhl erhöht, wie, was Gott verhüten wolle, bei dessen Unterdrückung er auch diesen für unterdrückt halte."

„Nicht nur gegen Kaiser Otto, gegen alle Welt werde er für Frankreichs Selbständigkeit einstehen. Wie der König es als einen grossen Nachtheil betrachten würde, wenn Rom einen andern, besonders den Kaiser gegen Frankreich begünstigen sollte, so würde es auch dem Papste als ein Unglück erscheinen, wenn Frankreich sich gegen die römische Kirche mit einem andern verbinden wollte. Niemals dürfe Frankreich die römische Kirche oder diese Frankreich im Stiche lassen. Ja, ruhiger werde er einen Verlust der römischen Kirche als ein Frankreich treffendes Missgeschick ertragen; denn bei jener lasse sich die Gefahr leichter beseitigen." Es gewährt Innocenz III. besondere Genugthuung, auch den Grund dieser Vorliebe für Frankreich herauszuheben. „Frankreich schütze Kirchen und Cleriker bei ihren Immunitäten, vertheidige die kirchliche Freiheit, taste nicht nur nicht die Rechte des eigenen Clerus an, sondern nehme auch die anderwärts um der Gerechtigkeit willen Vertriebenen mit Liebe und Achtung auf und unterstütze sie mit den eigenen Mitteln. Und nicht blos an seinen Gliedern, an sich selbst habe der apostolische Stuhl dieses erfahren, da er in seinen Bedrängnissen in Frankreich eine Zuflucht gesucht, mit Liebe empfangen, mit Ehrfurcht behandelt worden sei, so dass er sich dort nicht blos von seinen Bedrängnissen erholen, sondern auch neue Kräfte habe gewinnen können" [2]). Aus diesem Grunde liess er nicht nur selbst, wo er dem Könige aus Pflicht entgegentreten musste, die rücksichtsvollste Behandlung obwalten, sondern in dem Regalienstreite der Bischöfe von Autun und Orleans mit dem Könige erklärte er geradezu, als Vermittler nur zur Eintracht rathen zu können, da man durch freundliche Nachgiebigkeit mit dem Könige weiter komme als durch Beharren auf der Strenge des Rechtes [3]), ganz wie früher Alexander III. dem Thomas Bekket geschrieben: „die Zeitläufte wohl ins Auge zu fassen, dem Könige (Heinrich) in Allem, so weit es nur die Ehre

---

[1]) Cf. Mansi Concil. T. XXI, p. 983, 985, 989, 999, 1031, 1041. — [2]) Die bezüglichen Stellen aus den Briefen Innocenz III. gesammelt bei Natalis Alexander, histor. Eccles. T. VII, p. 2—5. Paris 1714. Fol. — [3]) Epp. XV, 109.

des geistlichen Amtes gestatte, zu Gefallen zu sein, und sich seine Liebe und Gewogenheit zu sichern“ [1]). Derselben Gesinnung gegen Frankreich begegnen wir bei Honorius III., Gregorius IX. [2]), wie sie auch das Hauptmotiv für die Verpflanzung eines Zweiges des französischen Königshauses nach Neapel bildet; was selbst noch in der unwürdigen Schmeichelei Clemens IV. gegen Carl von Anjou durchklingt [3]). Dieses Verhältniss nun zwischen Frankreich und dem römischen Stuhle, welches das französische Selbstgefühl schon damals zu hohen Ansprüchen stimmte [4]), hat dem letztern den Weg dahin gebahnt. Die Abhängigkeit, welche dieser Schritt nach sich ziehen konnte, blieb der Curie nicht verborgen; alle die bessern der avignonensischen Päpste hatten den Wunsch der Rückkehr nach Rom. Aber bei den damaligen Verhältnissen würden sie auch in Italien keine unabhängige Stellung gefunden haben, während andererseits das eigene Interesse des französischen Hofes gebot, das Verhältniss des Papstes zur Christenheit möglichst unangetastet zu lassen und nur für dynastische Interessen und zur Ausbeutung der reichen gallicanischen Kirche den Einfluss des Oberhauptes der Kirche in Anspruch zu nehmen. Von einer „Gefangenschaft der Päpste“ oder gar von einer „mittelbaren Leitung der gesammten Kirche durch das französische Königshaus“ zu sprechen, das Pontificat Clemens V. ausgenommen, ermangelt einer geschichtlichen Begründung. Wenn, wie die französische Kirche materiell, so Deutschland und Italien, namentlich Rom, kirchlich wie politisch durch den Aufenthalt der Päpste in Frankreich litten, so lag dieses in der durch territoriale Zerrissenheit herbeigeführten Schwäche beider Länder, die bei diesem Anlasse für Italien, das in dem Papste immer auch seinen politischen Schwerpunkt besass, nur mehr zu Tage trat. Unverkennbar aber und für die Kirche lange auf das verderblichste nachwirkend war eine andere Folge dieser Wanderung nach Frankreich: die fleischliche Sicherheit, das ungestörte, eigenmächtige, vielfach nur dem persönlichen und Familien-Interesse dienende Verfahren, in dem sich die Curie zu Avignon gefiel, wie der seitdem gelockerte Verband der einzelnen entfernten kirchlichen Provinzen mit dem apostolischen Stuhle, brachte eine Beschleunigung in den Verfall des kirchlichen Lebens, die für die Zukunft das Schlimmste befürchten liess. „Nicht umsonst“, rief eine Stimme jener Zeit, „hat Gott seine Kirche nicht auf Ruhe und Vergnügen gegründet, sondern das Schifflein Petri auf das Meer gesetzt, damit es von den Stürmen erschüttert

---

[1]) Mansi. C. XXI, 874. — [2]) Raynald Annal. 1229. No. 53, 56. — [3]) „Tu es electus a Domino in sui populi defensionem: tu gentibus, quae ambulant in tenebris claritatem lucis data tibi divinitus gratia reddidisti: tu qui es Ecclesiae defensor; tu pax fidelium, tu viatorum securitas et tranquillitas regionum. O cum quanta mentis anxietate quaesivimus, quam profundis cogitationibus nos et nonnulli praedecessores Rom. Pontifices cum fratribus nostris adhibuimus labores et studia, ut te nobis in adjutorem ipsius Ecclesiae divina clementia largiretur.... bei Raynald 1266 No. 18. — [4]) In einem Schreiben des Capitels zu Chalons vom J. 1241 heisst es: „Rex Franciae solus est refugium Ecclesiae sub cujus solius protectione libertas universalis Ecclesiae consistit, cujus nitor est et patronus, pro quo incessanter et specialiter universalis Ecclesia tanquam pro rege suo unico Dominum appellat. In Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane. 1639. T. II. p. 12.

werde, aber ihm zugleich Denjenigen zum Steuermanne gegeben, dem Wind und Wellen gehorchen [1]).

Sehen wir nun, wie man von Avignon aus das Schiff Petri zu leiten versuchte. Nachdem Clemens V. die dem Könige missliebigen Erlasse Bonifaz' VIII. zurückgenommen, und aus den Registern des apostolischen Stuhles hatte streichen lassen [2]), stellte er ihm das Zeugniss einer an Kirchlichkeit alle christlichen Fürsten überragenden frommen Gesinnung und Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl aus [3]), gab ihm mit Beachtung nur der äussern Formen des Rechtsganges — Clemens hatte ja sich der Rechte zu Bologna und Orleans beflissen — den Templerorden in die Hände, und nahm ihn sogar gegen den von den Zeitgenossen erhobenen Vorwurf, aus Habsucht nach den Gütern des Ordens diesen unterdrückt zu haben, in Schutz [4]). Mit dem Könige und dessen Günstlingen theilte er sich in die reichen Bisthümer und Abteien Frankreichs. Zwar traten schon 1306 die französischen Prälaten in einer Synode zusammen, um sich über das Verfahren des Papstes gegen die gallicanische Kirche zu berathen [5]); allein ihre Klagen blieben ohne Erfolg, da der König wie seine Brüder durch Bewilligung kirchlicher Zehnden — freilich unter dem Titel des Kreuzzuges — gewonnen waren und der Papst sein Gewissen auf seine Untergebenen zu entlasten verstand [6]). Auch die Cardinäle, nun gröstentheils Franzosen, waren, ungeachtet ihrer reichen Beneficien, der Bestechlichkeit nicht unzugänglich [7]), und Philipp, wenn auch geizig, verstand doch zur rechten Zeit zu geben [8]). Als Clemens 1314 starb, war er nahe daran gewesen, die Kirche, wie der Cardinal Napoleon Orsini klagte, auf einen Winkel Frankreichs zu reduciren [9]).

Die sich widerstreitenden Interessen der französischen und italienischen Cardinäle vereitelten eine Uebereinkunft für die Wahl, und ein gewaltsames Verfahren der gasconischen Partei löste das Conclave auf. König Philipp IV. versuchte umsonst die Cardinäle wieder zusammen zu bringen; mit Scharfblick machte er auf die Gefahr einer Doppelwahl aufmerksam [10]) und sprach dabei den leider in der Folge nicht beachteten Satz aus, dass in diesem Falle weder er noch wahrscheinlich auch die übrigen Fürsten einen der beiden Gewählten anerkennen würden, bis ein Concil über die Wahl entschieden habe. Er bat die französischen Cardinäle, um der Ehre Frankreichs willen

---

1) Somnium Viridarii in Goldast's Monarch. I, 222. — 2) Raynald 1311 No. 32. — 3) Baluz. V. P. II, 67. Inter cunctos principes catholicos orbis terrae te scimus velut quoddam sydus lucidissima claritate coruscans, verae religionis ac fidei pura ac praecipua devotione clarere et ut validissimum Chrisi pugilem ad defensionem ipsius fidei orthodoxae toto cordis affectu intendere ... Das Schreiben ist vom XVIII Cal. Maji 1306. Aehnlich in Betreff des apostolischen Stuhles II, 126. — 4) Baluz. I, 589 und Raynald 1308 No. 4. — 5) Bul. IV, 107. — 6) Baluz. II, 58. — 7) Ibid. I, 649. — 8) Ibid. I, 629. — 9) Schreiben des Cardinales an K. Philipp vom J. 1314. Volens Ecclesiam reducere ad angulum Vasconiae talia quae scimus pro certo conceperat et jam ordinaverat quod vere se ipsum si complesset et Ecclesiam destruxisset. Baluz. II, 289. Französische Schriftsteller erklären diese Andeutung durch die beabsichtigte Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Bordeaux. Cf. Avignon, son histoire, ses papes — par Joudon. Avignon 1842. p. 77. — 10) Baluz. II, 295, 96.

einer solchen Auslegung zu verhüten, damit nicht sie, seine Freunde, als Ursache des Aergernisses in der Kirche betrachtet würden. Er schlug Lyon als Ort des Conclave vor, wo dieses auch wirklich durch den Bruder des Königs 1316 zu Stande kam. Den 7. August wurde, nicht ohne den Einfluss des Königs Robert von Neapel, der Cardinal-Bischof von Porto, Jacob d'Osa, gewählt. Er gab sich den Namen Johann XXII. Seine frühere Stellung erst als Lehrer der Kinder Carls II. von Neapel und Kanzler desselben, dann als Bischof von Frejus und seit 1310 als Bischof von Avignon, war seinem strebsamen Geiste eine Schule grosser Geschäftsgewandtheit geworden, und seine unermüdlich auch noch im Pontificate fortgesetzten Studien hatten ihm eine sehr gründliche Kenntniss des Rechtes und der Theologie erwerben. Er konnte sich rühmen, die Quellen selbst gelesen zu haben, während Andere nur den Ausarbeitungen eines Lehrers sich hingäben [1]. Selbst als Alter und Sorge sein mit Unterbrechung des Schlafes gepflegtes Studium unmöglich machten, liess er sich noch durch Andere über bedeutende Werke referiren [2]. Dieses im Schweisse des Angesichtes errungene Wissen und eine sehr einfache, den Charakter gesetzlicher Strenge in Allem kund gebende Lebensweise erleichterte ihm wohl die Führung seines Amtes ungemein, die, wie seine zahllosen Erlasse zeigen [3], für ihn zugleich Genuss war, hinderte ihn aber auch oft, Verhältnisse und Charaktere mit unbefangenem Blicke zu würdigen, und gab ihm eine Härte, die in jedem Widerspruche ihn nur eine Verletzung seiner Würde, in dem Widersprechenden nur einen Ungehorsamen sehen liess [4]. Während er dem Könige von Frankreich Milde und Verzeihung als schönsten Schmuck eines Fürsten bezeichnet [5], ist er weit entfernt, sich den italienischen Ghibellinen gegenüber über den Standpunkt der Partei, wie Gregor X., zu halten [6] und gleich seinem Vorgänger Benedict XI. sich vor Allem als Stellvertreter Dessen zu betrachten, dessen Wesen Erbarmen ist [7], sondern bleibt gegen sie unerbittlich, als gegen verdammungswerthe Ketzer [8]. Eben so wenig will er von einer Duldung gegen die wirklich an Geist armen Fraticellen wissen, da jede Pflanze, die der himmlische Vater nicht gepflanzt, ausgerottet werden müsse [9], wesshalb ihn Zeitgenossen den „Mann des Blutes" nannten [10]. Auch in dem Streite mit dem Franziskaner-Orden über die Armuth Christi brachte seine Strenge die Sache auf's Aeusserste. Er hatte den richtigen Standpunkt für Beurtheilung des Streites ausgesprochen, den Gehorsam als die Seele

---

1) Occam in s. Dialogus bei Goldast Monarch. II, 752. — 2) Baluz. I, 687, 89. — 3) Nach Dudík, Iter Romanum T. II, p. 4 (Wien 1855) betragen die Regesten aus Johanns Regierung 59 Bände mit über 60,000 Actenstücken. — 4) Occam Compendium errorum Pap. Joh. bei Goldast II, 964 und Baluz. I, 677. — 5) Raynald a. 1317 No. 2. — 6) Ibid. a. 1275 No. 27. Ghibellinus est, ruft der Papst den unter sich getheilten Florentinern zu, at Christianus, at civis, at proximus. Ergo haec tot et tam valida conjunctionis nomina Ghibellino succumbent, et id unum atque inane nomen plus valebit ad odium quam ista omnia tam praeclara ac tam solida ad charitatem? — 7) C. unic. de schismat. Extr. comm. (V, 4.). — 8) Baluz. II, 479. — 9) Ibid. II, 380, 465. ep. un. Extr. Joh. de relig. domibus (VII) und besonders Raynald 1318 No. 52. — 10) Baluz. I, 172 und II, 514.

des Ordenslebens erklärt [1]) und darauf hingewiesen, dass in der ausschliesslichen Geltendmachung der Besitzlosigkeit ein Widerspruch mit der hl. Schrift enthalten sei [2]). Zugleich liess er den Verdientesten des Ordens um die Kirche volle Gerechtigkeit widerfahren [3]), wiewohl er die Gebrechen desselben kannte und an eine Reform dachte [4]). Um so mehr war zu erwarten, er werde es über sich gewinnen, auf dem Wege anhaltender Belehrung und Mahnung die Bande zu lösen, welche der Buchstabe der Schrift und selbst eine Entscheidung des apostolischen Stuhles (die Bulle Nicolaus III., exiit qui seminat) um viele Gewissen des Ordens geschlungen. Nein, er fand da gar keine Gewissensfrage, sondern nur Eigensinn [5]), der gebrochen werden müsse, rief aber damit einen Gegensatz hervor, der durch den Schein der Gerechtigkeit bei aller Versicherung der Rechtgläubigkeit doch die kirchliche Autorität blosstellte.

In dem Kampfe mit Ludwig dem Bayern hatte er es nur dem unbeständigen, jedem Einflusse offen stehenden Sinne wie der politischen Kurzsichtigkeit und Mittellosigkeit Ludwigs zu danken, dass seine Haltung gegen Deutschland keine schlimmeren Folgen nach sich zog. Denn dass der Papst, so sehr er sich auch das Ansehen gab, nur anerkannte Rechte des apostolischen Stuhles zu vertreten, doch eigentlich im Interesse des französischen und noch mehr des neapolitanischen Hofes handle, war nicht blos seiner Umgebung bekannt. Dem neapolitanischen Königshause verdankte er ja seine ganze Stellung, wurde in allen, auch den delicatesten Fragen [6]) zu Rathe gezogen und brachte ihm seine liebsten Interessen zum Opfer. Auch sonst liebte er es, perönliche Interessen hinter allgemein kirchlichen Grundsätzen zu verschleiern. Bei seiner ersten Cardinalpromotion sprach er sich in einer Weise über die erforderlichen Eigenschaften eines Cardinals aus, die für die Wahl jedes andern als das kirchliche Interesse ausschloss [7]). Um so befremdender erscheint es, dass er beinahe nur unter Franzosen, und vorzugsweise in seiner Vaterstadt Cahors diese hohen Eigenschaften finden konnte; unter den 27 von ihm ernannten Cardinälen ist ein Drittheil dem Kreise seiner Verwandten entnommen [8]). Nachdem er das Reservatrecht des römischen Stuhles erweitert, war er bemüht, durch Transferirung der Bischöfe und Vermehrung der Bisthümer dasselbe unausgesetzt in Anwendung zu bringen; mit einer Art Leidenschaft

---

1) C. 1 de verb. signif. (XIV) Extr. Joh. — 2) Ibid. c. 4. 5. — 3) Raynald 1316 No. 45. — 4) Baluz. II, 499. Die Aeusserung „regulam b. Francisci (esse) fantasticam et impossibilem ad servandum“ ist ihm übrigens in einem Documente Ludwigs von Bayern beigelegt. — 5) Der Gewissensstandpunkt in dieser Sache ist am besten vertreten von Cesena, tractatus contra errores Papae bei Goldast II, 1348. Johann selbst dagegen meinte „suis malunt temere sub conscientiae velamento quam praelatorum sententiis inhaerere“. — 6) Raynald 1317 No. 26. Die Königin Sancia von Neapel wünschte sich in ein Kloster zurückzuziehen; der Papst legt es ihr „in remissionem peccaminum“ auf, ihrem Manne die eheliche Pflicht zu leisten, „cum ambo in illius aetatis teneritudine consistatis ut probabiliter possitis de sobolis foecunditate sperare, proli creandae vacetis, cum conjugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum“. — 7) Raynald 1316 No. 21. — 8) Baluz. I, 184, 720, 745, 746, 749, 768.

verfuhr er in der Theilung grösserer Bisthümer; das Erzbisthum Tarragona theilte er in zwei Erzbisthümer, und zwar Tarragona mit 6, das neue, Saragossa, mit 5 Suffraganen; aus der Diöcese Toulouse machte er ein Erzbisthum und 6 Bisthümer, in dem Erzbisthume Narbonne erichtete er 2 neue Bisthümer, und die Bisthümer Alby, Agen, Limoges, Clermont, Poitiers, Perigieux und Rodes wurden alle in zwei getheilt [1]. Wie er selbst erklärte, geschah dieses Alles im Interesse der Gläubigen, da der apostolische Stuhl in allen seinen Handlungen die Wahrheit im Auge habe [2]; allein er konnte nicht hindern, dass dieses Verfahren zur Klage Anlass gab, er habe es dabei auf Befriedigung seiner Herrschsucht abgesehen [3] oder gar auf Mehrung seines Schatzes, der allerdings bei seinem Tode 18 Millionen in Münze und 7 Millionen in Edelsteinen und edlen Metallen — nach Villani — betrug. Mit dieser Mehrung seiner Schätze hängt vielleicht sein Kampf gegen Zauberei und Giftmischerei zusammen, die in seiner unmittelbaren Umgebung sich versuchten. Doch nahm und empfahl er dagegen kein anderes Mittel, als festes Vertrauen auf Gott und ein seines Schutzes würdiges reines Gewissen, wiewohl ihm die Gräfin von Foix „Schlangenhorn" als besonders wirksames Gegengift übersandt hatte [4]. Die Erfahrung eines langen Lebens und eine seltene Strenge gegen dogmatische Abweichungen Anderer hatten ihn nicht gegen die Unvorsichtigkeit gesichert, eine aus den Schriften der ältern Väter geschöpfte Ansicht über den Zustand der Seligen nach dem Tode, ungeachtet sie dem gläubigen Gefühle der Zeit widerstrebte, auszusprechen. Die Unruhe, die dies erzeugte, veranlasste ihn noch vor seinem Tode (4. Dez. 1334) eine die Gemüther beruhigende Erklärung darüber zu geben. Von allen seinen grossen Entwürfen war ihm nichts gelungen; es schien kein Segen darauf zu ruhen. Der Versuch, die kirchlichen Besitzungen in Italien wieder zu gewinnen, hatte ihm unermessliche Summen gekostet, und ungeachtet seine Legaten neben den materiellen Waffen auch literarische hatten wirken lassen, fanden sie doch kein Gehör. Wenn der Papst, meinte der Venetianer Marino [5], nur einen Theil der Summen, die er für italienische Eroberungen verwende, zur Wiedergewinnung Palästinas bestimmen und sich in Anbetracht dessen mit Ludwig dem Bayern aussöhnen wolle, werde er Palästina gewinnen, die ganze Welt zum katholischen Glauben zurückführen, und sogar sein Geld wieder mit reichen Zinsen zurückerhalten. In Italien werde er auch errungene Vortheile nicht behaupten können, da das Volk nun einmal keine geistlichen Fürsten vertrage wegen seiner Verdorbenheit [6]. Der Papst hatte zwar die Pläne und Karten über den Feldzug nach dem Orient, die Marino Sanuto ihm und den bedeutendern abendländischen Fürsten zugesandt, durch eine Commission prüfen lassen, scheint aber kein Vertrauen dafür gewonnen zu haben, so geneigt er auch der Sache war, wie

---

1) Baluz. I, 154, 55 etc. — 2) C. 1. de concess. praeb. (IV.) Extr. Joh. und Extr. comm. I, 6. — 3) Baluz. II, 311. — 4) Raynald 1317 No. 52. 53. und 1331 No. 37. — 5) Liber secretorum fidelium crucis supra terrae s. recuperatione. Im II. Bande der Gesta Dei per Francos. p. 291, 306. — 6) Ibid. p. 308.

er durch einzelne in dieser Absicht gemachte reiche Spenden — an den König Leo von Armenien allein 30,000 Goldgulden [1]) — bewies. Eben so wenig war ihm die Unterdrückung Ludwigs des Bayern gelungen, und selbst die vor seiner Rache nach Deutschland geflohenen Franziskaner brachte erst die Milde Clemens VI. zur Unterwerfung [2]).

Am 20. December 1334 wurde der Cardinal und Cistertienser-Mönch Jacques Fournier, als Benedict XII., gewählt. Schon sein Aeusseres stand in scharfem Gegensatze zu seinem Vorgänger; dieser bleichgelben Angesichts, von kleiner Statur, und schwacher Stimme; Benedict von hohem Wuchse, lebhafter Farbe und volltönender Sprache; noch grössere Verschiedenheit bietet ihr Charakter und ihre Regierung. Johann hatte seinen Pallast zu Avignon nie verlassen, wiewohl er in seinen letzten Jahren an eine Verlegung der Curie nach Italien gedacht haben soll; Benedict griff diesen Gedanken gleich im Beginne seines Pontificates auf, und hatte Bologna als Sitz im Auge [3]). Auch die Römer baten, wie unter Johann XXII., durch eine Gesandtschaft um seine Rückkehr, allein die Verhältnisse schienen ihm nicht geeignet dafür; er blieb und verwandte einen Theil des päpstlichen Schatzes auf die Erbauung des prachtvollen, den Blick weithin tragenden Felsenpallastes zu Avignon. Aber auch des verfallenden Roms war er eingedenk. Er liess die Peters-, Lateran- und andere Kirchen und Palläste herstellen, und schenkte 50,000 fl. zum Baufonde [4]). Zur Zeit einer Theuerung sandte er den Römern grössere Summen zum Ankaufe von Getreide. Wenn gleich Franzose, blieb er sich doch stets bewusst, der gesammten Kirche anzugehören, und nannte desshalb die Curie „das Vaterland Aller, zu dem Jeder Zutritt haben müsse". „Wenn er zwei Seelen habe", äusserte er einmal gegen den König von Frankreich, „würde er eine für ihn dahin geben; da er aber nur Eine besitze, bitte er nichts von ihm zu verlangen, was er ohne Gott zu beleidigen nicht gewähren könne" [5]). Um möglichst unabhäng zu bleiben, hielt er sich darum nicht blos von allem Nepotismus rein, sondern trat dem Unwesen der Bestechlichkeit und Gewinnsucht in allen Zweigen der kirchlichen Verwaltung entgegen. Endlich liess er sich von den Beamteten der Curie versprechen, keine Geschenke anzunehmen, war äusserst umsichtig in Gewährung von Bittgesuchen, und entdeckte veraltete Unterschleife, da einzelne Bedienstete durch Fälschung der päpstlichen Unterschrift die Gesuche als gewährt zurückgegeben und sich hatten bezahlen lassen [6]). In Verleihung von Beneficien war er strenge und liess sie oft lange unbesetzt, wenn sich ein Würdiger nicht unter den Bewerbern fand [7]). Die an der Curie sich aufhaltenden Prälaten schickte er in ihre Diöcesen, widerrief alle Commenden und Expectationen mit Ausnahme der zu Gunsten

---

1) Raynald 1330 No. 46. — 2) Ein sehr zerknirschter Widerruf des Michael von Cesena findet sich in dessen 1348 geschriebener Expositio in Psalmum „Miserere" in Muratori Scriptor. Tom. III, Pars II, p. 513 c. etc. — 3) Baluz. I, 199. — 4) Ibid. I, 219. — 5) Ibid. I, 211 et 810. — 6) Ibid. I, 221, 226, 230. — 7) Ibid. 210, 230.

der Cardinäle und Patriarchen gemachten [1]), nahm sich der Spitäler und Leprosorien an, deren Einkünfte Viele widerrechtlich unter allerlei Vorwand an sich gezogen, und gab diese ihrer ursprünglichen Bestimmung zurück [2]). Diejenigen Beamteten der Curie, die unter Johann XXII. durch Zwang oder sonst unerlaubte Mittel von den Bittstellern Gelder erpresst, nöthigte er zur Restitution [3]) und stellte, um Dürftigen ihre Eingaben an ihn zu erleichtern, dafür einen eigenen Beamteten auf, der ihm darüber zu berichten hatte. „Er machte“, wie einer seiner Biographen sich ausdrückt, „die Kirche, die zur Agar geworden, wieder zur Sara und führte sie aus der Knechtschaft in die Freiheit“ [4]). Wie er selbst, den Regeln seines Ordens getreu, einfach lebte und eine Beseitigung weltlicher Pracht auch in seiner Umgebung gerne sah, so war er auf das sorgsamste für eine Reform des tief gesunkenen Mönchthums bedacht. Durch Visitatoren liess er sich über den Zustand der einzelnen Orden Bericht erstatten und suchte durch Schärfung der Disciplin und Hebung der Studien dem Uebel zu steuern. Allein das Uebel sass bereits zu tief; er musste seine meisten Erlasse mildern [5]) und ärntete dafür Hass und Verleumdung [6]). Auch eine andere Hoffnung, die Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der abendländischen, gieng ihm nicht in Erfüllung. Der Gesandte des Kaisers Andronicus, Abt Barlaam, bemerkte, „weniger das Dogma trenne die Griechen, als der Hass, den ihnen die vielen Unbilden des Abendlandes eingeflösst; werde nicht erst dieser Hass gehoben, dann sei an Einigung nie zu denken; daher müsse man erst die Griechen sich durch Wohlthaten und Unterstützung geneigt machen und der Papst allen Jenen Ablässe verleihen, welche an dem Kampfe der Griechen gegen die Ungläubigen Theil nehmen würden. Dann möge man Bischöfe senden; aber ohne Concil werde es auch so nicht gehen.“ Als der römische Stuhl Bedenken äusserte, Sätze, die bereits durch Synoden entschieden, einer nochmaligen Discussion zu unterstellen, meinte Barlaam: „Wie das Gewürz durch Zerreibung an Duft, so gewinne die Wahrheit durch Untersuchung an Klarheit. Die alte Kirche habe an der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater keine Zweifel gehabt; gleichwohl hätten die Väter der Arianer wegen zu Nicäa darüber Untersuchungen gepflogen. Gleiche Billigkeit möge man gegen die Griechen beobachten, damit diese nicht

---

1) Baluz I, 214. — 2) Ibid. 282. — 3) Ibid. 284. — 4) Ibid. 290. — 5) Ibid. 205, 206, 216, 306. — 6) Besonders gehässige Stimmung gegen ihn zeigt der Verfasser der Vita VIII. bei Baluze. Ein anderer Mönch (Baluz. I, 240 in der Vita VII.) machte über ihn den Vers:

Iste fuit Nero, laicis mors, vipera clero,
Devius a vero, cuppa repleta mero.

Dagegen finden wir volle Anerkennung seines Wirkens in Italien, z. B. Murator. Script. T. III. P. II. p. 547, und in Deutschland, z. B. bei Nicolaus von Siegen l. c. p. 382. Hic fuit ab infantia bonae vitae et magister in theologia; factus autem papa, statim et fidelissime et efficaciter pro ecclesiastici status atque monastici reformatione laboravit. — Nam sacer ordo monasticus multis in locis valde tepuit et desipuit, praecipue minorum, insuper ordo s. Patris Benedicti propter divitias atque praelatorum et abbatum pompas multis in locis paene usque ad lutum decidit, —

in der Scheue vor Untersuchung einen Mangel an Vertrauen auf die Wahrheit erblickten [1]). Benedict starb 25. April 1342.

Am 7. Mai wählten die Cardinäle den Pierre Roger, der sich Clemens VI. nannte. Er stammte aus einer adeligen Familie im Limousinischen, die innerhalb 30 Jahren der Kirche 2 Päpste und 10 Cardinäle gab. Mit dem zehnten Jahre schon war Clemens in die Benedictiner-Abtei Chaise Dieu getreten [2]), machte seine Studien in Paris, wo er „blos durch Verdienst, nicht durch Geld und Gunst," Doctor der Theologie wurde, und in Folge seiner beredten Vorträge zu grossem Rufe gelangte. Seine weitere Beförderung hatte er dem Cardinale Pierre Mortemart zu danken. Von Johann XXII. erhielt er das Priorat des hl. Baudille zu Nismes, dann die Abtei Fecamp und gleich darauf das Bisthum Arras. Philipp von Valois, dem das heitere gefällige Wesen des Bischofs sehr gefiel, machte ihn zu seinen Rath und Siegelbewahrer [3]). Durch die Gunst des Königs gehoben, konnte er als erwählter Erzbischof von Sens den Angriffen des Pierre de Cugnières auf die jurisdictionellen Ansprüche der Bischöfe mit Erfolg entgegentreten, wurde 1330 auf das Erzbisthum Rouen versetzt, schlug auf den Wunsch des Königs den ihm von Johann XXII. angebotenen Cardinalshut aus, nahm ihn aber 6 Jahre später aus den Händen Benedict XII. an. Charakteristisch für die Verwaltung seines Pontificates ist die Antwort, die er auf eine bezüglich seiner vielen Reservationen gemachte Vorstellung, dass keiner seiner Vorfahren sich das gestattet habe, gegeben haben soll: „Unsere Vorfahren verstanden es nicht, Papst zu sein" [4]). Er verstand es, das Pontificat als reiche Domaine für sich und seine Freunde zu nützen! Gleich bei der ersten Cardinalpromotion creirte er seinen Bruder Hugo Roger, seinen Schwestersohn Guillaume und einen anderen Verwandten, Geraud de la Garde, zu Cardinälen; 1344 seinen Neffen Pierre Bertrandi, 1348 den Pierre, Sohn seines Bruders, des Grafen von Beaufort, den späteren Papst Gregor XI., der damals noch nicht 18 Jahre alt war, und 1350 noch einen andern Verwandten. Alle bedachte er reichlich mit kirchlichen Würden und Beneficien. Die übrigen Mitglieder seiner Familie gelangten zu grossem Vermögen, hohen Ehren und einflussreichen Verbindungen [5]). Die Grafschaft Avignon erwarb er um 80,000 Goldgulden von der damals landesflüchtigen und seines Geldes wie seines Schutzes sehr bedürftigen Königin Johanna von Neapel. „Welcher Nutzen, meint einer seiner Biographen, dieses für die römische Kirche gewesen, lasse sich gar nicht ermessen, da Avignon der freieste und sicherste Ort der Welt sei" [6]). Allein mehr als der Sicherheit des Ortes hatte Clemens jenen Grad von Freiheit, den er noch besass, seiner schmiegsamen und friedfertigen Politik zu danken. An Verletzungen kirchlicher Rechte fehlte es unter seinem Pontificate weder in Frankreich, noch in England, Spanien und Italien. Er liess zwar nichts ungerügt, aber wie rücksichtsvoll sind seine Vorstellungen an den König von

---

1) Raynald 1339 No. 19—31. — 2) Baluz. I, 281 s. etc. — 3) Ibid. I, 280, 309. — 4) Ibid. I, 311. — 5) Ibid. I, 265, 305. — 6) Ibid. I, 263.

Frankreich, wie ängstlich und umsichtig die Instruction an die deshalb gesandten Cardinäle! Durch die Königin sucht er den König zur Nachgiebigkeit zu bewegen [1])! Dem Könige von England schreibt er, wiewohl er durch seine liebevollen Mahnungen nichts bei ihm ausgerichtet, wiederhole er diese doch nochmals, da die um das Wohl ihrer Söhne besorgte Kirche es vorziehe sie durch Milde als durch Strenge von ihren Abwegen zurückzurufen [2])! Nur gegen Ludwig von Bayern theilte auch Clemens die beinahe erblich gewordene Abneigung der Curie, wobei ein persönliches Interesse für den dem französischen Hofe ergebenen Carl von Böhmen ihn über jede billige Rücksicht hinweg sehen liess. Wohl wissend, was er gegen einen Fürsten sich erlauben dürfe, der sich auch der entehrendsten Bedingungen um des Friedens willen zu unterwerfen bereit war, sprach er in der schroffesten Weise den Bannfluch gegen Ludwig und liess die Fürsten zu einer Neuwahl auffordern, die er durch Entsetzung des Erzbischofs Heinrich von Mainz und reichliche Spenden an materiellen und geistigen Gütern auf Carl zu lenken wusste. Nur der Tod Ludwigs machte es diesem möglich sich zu behaupten, denn die allgemeine Stimmung war nicht für ihn. Das Gefühl der in dem Kaiser erfahrenen Schmach, die Predigten und Schriften der strengen Franziskaner über das Verderben der Kirche, hatte sogar unter dem Volke den phantastischen Glauben an eine Wiederkehr Kaiser Friedrichs und eine Reform des Clerus geweckt! Je weniger wirkliche Macht und Selbständigkeit Clemens besass, desto reichlicher suchte er diesen Mangel durch doctrinelles Herausheben seiner Rechte und eine mit dem königlichen Hause wetteifernde Pracht der Hofhaltung zu decken. Selbst seine schrankenlose Freigebigkeit, so weit sie nicht schon in seinem chevaleresken Charakter lag, hatte diesen Zweck. An ihr nahmen auch die Römer Theil. Sie hatten ihm durch eine feierliche Gesandtschaft die höchste Gewalt über Rom, unter dem Titel eines Senators übertragen, um seine Rückkehr und Reducirung des 100jährigen Jubiläums auf das fünfzigste Jahr gebeten. Mit Ausnahme der Rückkehr gewährte er ihnen Alles, und liess ihnen noch 1352 zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse 14,000 Goldgulden wie die Kosten zur Restauration der Laterankirche überweisen. Wie er gleich im Beginne seines Pontificates an die in ungeheurer Menge in Avignon zusammengeströmten armen Cleriker reichliche Gnaden ausgetheilt [3]), so fuhr er fort und liess nicht leicht einen Bittenden ganz unbefriedigt von sich gehen; mehr noch that er im Stillen, schon als Erzbischof von Sens und Rouen, an verschämten Armen, Wittwen, Waisen, herabgekommenen Adeligen oder schwer Verschuldeten; blos ein einzelnes zu diesem Zwecke gefertigtes Verzeichniss belief sich über 100,000 Gulden [4]). Auch während der grossen Pest 1348 harrte er in Avignon aus und benahm sich mit Muth und Würde. Aus dieser Haltung des Papstes erklärt es sich, warum Einzelne seiner Zeitgenossen kaum Worte genug finden können, um sein Lob auszudrücken [5]), während von Andern seiner

---

[1]) Rainz. II, 701—3. — [2]) Ibid. II, 709. — [3]) Ibid. I, 311. — [4]) Ibid. I, 297. 98. — [5]) Ibid. I, 310.

luxuriösen Lebensweise, seiner Prachtliebe, dem Preisgeben kirchlicher Interessen und seinem Nepotismus die verdiente Rüge zu Theil wird [1]). Der fromme Wunsch eines ihm sehr ergebenen Biographen „seine menschenfreundliche Gesinnung werde jenseits Erbarmung finden für Alles, was er aus menschlicher Schwäche gefehlt« [2]), spricht die Wahrheit in der mildesten Form aus, hebt aber den Anstoss nicht, den die noblen Passionen eines Cavaliers an einem Nachfolger Petri in jeder Zeit erregen werden. Clemens starb den 6. December 1352.

Nach dem Eintritte ins Conclave sollen die Cardinäle den wegen seiner sittlichen Strenge gerühmten General der Karthäuser, Jean Birell, zu wählen Willens gewesen, aber durch die Vorstellung des Cardinals Talleyrand zurückgehalten worden sein, dass ein derartiger Charakter sich nicht in die Haltung der Curie werde finden können. Läge dieser Mittheilung [3]) eine Thatsache zu Grunde, so könnte man darin eine Sühne erblicken, welche die Cardinäle dem durch den chevalcresken Clemens verletzten kirchlichen Sinne zu bieten für nöthig erkannt hätten. Allein der folgende Compromiss, den sie schlossen, zeigt, dass sie keine anderen Gedanken als an Wahrung ihrer selbstischen Interessen hatten. Jeder nemlich verpflichtete sich eidlich für den Fall der Wahl die Zahl der Cardinäle nicht über 20 zu erhöhen, ohne Einwilligung des Collegiums keinen neuen Cardinal zu ernennen, keine Censur über einen derselben zu verhängen, und keine kirchliche Besitzung zu veräussern; ferner den Cardinälen die Hälfte des päpstlichen Einkommens zu überlassen, keinem seiner Verwandten die Leitung des päpstlichen Hofes oder einer Provinz zu übertragen und den Cardinälen volle Stimmfreiheit in den Berathungen zu gewähren [4]). Am 18. December wählten sie dann den Cardinalbischof von Ostia, Etienne Aubert, der sich den Namen Innocenz VI. beilegte und am 30. Juni 1353 den Compromiss für nichtig und ungültig erklärte. Auch er gab einigen seiner Verwandten den Cardinalshut, doch waren es würdige Persönlichkeiten [5]). Den Glanzpunkt seines Pontificates bildete die Wiedergewinnung der Besitzungen der römischen Kirche, die seit dem Aufenthalte der Päpste in Frankreich bis auf Wenige in fremde Hände gekommen waren. Der Cardinal Gil Albornoz, mit den königlichen Häusern von Leon und Arragonien verwandt, unter Alfons XI. von Castilien Erzbischof von Toledo, hatte mit diesem siegreich gegen die Mauren gekämpft, war dann, um dem Drucke Peter des Grausamen von Castilien zu entgehen, als Flüchtling an den Hof Clemens VI. gekommen und von diesem mit dem Cardinalshute beehrt worden. Jetzt schickte ihn Innocenz VI. mit den ausgedehntesten Vollmachten im Geistlichen wie im Weltlichen, aber mit geringen Geldmitteln nach Italien, um das kirchliche Eigenthum den Händen der einzelnen kleinen Despoten, die es an sich gebracht, wieder zu entreissen. Und

---

[1]) Baluz. I, 309. 11. — [2]) Ibid. I, 264. — [3]) In Petri Dorlandi Chronic. Carthus. IV, c. 22. apud Martene et Durand Vet. Scriptor. Collect. T. VI, p. 187 etc. — [4]) Raynald 1352. N. 26. — [5]) Baluz. I, 321, 331 et 341.

in wenigen Jahren war es seiner Besonnenheit, Ausdauer, Milde und Gewandtheit gelungen, das ganze Patrimonium des hl. Petrus wieder zu erobern, nachdem er in 22 Treffen die Feinde besiegt [1]. Seine unerwartete Zurückberufung nach Avignon und das Ungeschick des an seine Stelle gesandten Abtes von Clugny, Androin de la Roche, hemmte den weitern Fortschritt. Als Innocenz, seinen Fehler gewahrend, ihn wieder nach Italien schickte, verschaffte er wenigstens dem Kirchenstaate auf mehrere Jahre eine friedliche Regierung. Was hier das Gefühl des öffentlichen Elendes und lebendige Erinnerung ehemaliger Grösse auch in den kümmerlichsten Verhältnissen vermochten, zeigte der republikanische Sommernachtstraum Roms unter seinem Tribunen Cola Rienzi. In widerlichem Contraste mit diesen Siegen in Italien steht die Schutzlosigkeit des päpstlichen Hofes gegenüber den grossen Söldner- und Räuberbanden, die in Mitte des XIV. Jahrhunderts Frankreich und Elsass brandschatzten; mit schwerem Gelde und Ablass für ihre Verbrechen musste der Papst sich loskaufen [2], da die Kreuzpredigt gegen dieselben sich erfolglos bewies. Bessere Dienste that die hohe Mauer, welche Avignon durch Besteuerung der Bürgerschaft erhielt [3].

Für Ordnung der inneren kirchlichen Verhältnisse hatte Innocenz den besten Sinn. Unter Clemens VI. hatten die Fürsten darum gebeten, die an der Curie verweilenden Prälaten um „des Heiles der Seelen willen" in ihre Diöcesen zu senden und zur Residenz zu verpflichten [4]. Innocenz hielt sie bei Strafe der Excommunication dazu an [5], hob viele von seinem Vorfahrer gemachten Reservationen auf, führte grosse Einfachheit und Sparsamkeit an der Curie ein, liess strenge Gerechtigkeitspflege handhaben, und verbot namentlich die Erhebung einer Abgabe von öffentlichen Mädchen. Wie er unter Fürsten Frieden zu erhalten bemüht war, da er es als Pflicht eines jeden Priesters betrachtete, die Streitenden zur Eintracht zu versöhnen [6], so glaubte er auch in der Kirche auf dem Gebiete des Glaubens die Eintracht durch Erdrückung aller Dissenters wahren zu müssen; denn wer sich ausserhalb der Gemeinschaft der Kirche stelle, stehe ausserhalb des Glaubens, und damit ausserhalb der göttlichen Gnade, könne also nicht auf Gottes Kindschaft Anspruch machen [7]. Hierin ist der Grund seiner Strenge gegen die Fraticellen zu suchen, deren er mehrere in Avignon 1353 und 1355 verbrennen liess [8]. In dankbarer Erinnerung seiner Studien zu Toulouse

---

1) Das Chronic. Placent. ad. a. 1353 sagt von ihm (Murator, Sept. T. XVI, p. 499): His Don Zilio probissimus et in facto armorum mirabilis fuit et vicies bis inimicos s. Ecclesiae bello compositos superavit et in nulla pugna victus fuit. — Tyrannorum urbe discussa totam Campaniam, Vallem, Spoletinam, Patrimonium, Ducatum, Marcham Anconitanam et Romandiolam dominio s. Petri adjecit. — 2) Baluz I, 354. 946 und Froissart lib. I, p. II, c. 148. 49. — 3) Joudon, Avignon p. 148, wo das Nähere aus dem städtischen Archive. — 4) Raynald 1351, N. 26. — 5) Baluz. I, 351. — 6) Raynald 1356, N. 4. — 7) Ibid. 1354, N. 27. Sicut fides quae non nisi una est et in nullo potest esse sui dissimilis apud eandem Ecclesiam (Rom.) inseparabiliter permanet, sic qui extra ipsius Ecclesiae communionem fuerit, est procul dubio extra fidem et qui extra fidem manserit divinae gratiae particeps esse non poterit nec recipiet adoptionem filiorum .... — 8) Ibid. 1355, N. 31 und Baluz. I, 328.

gründete er dort das Colleg zum hl. Martial für arme Studierende und schenkte zur Förderung der Studien viele Werke über römisches und canonisches Recht dahin. Es wurde am 11. November 1356 eröffnet.

Nach dem Tode Innocenz' VI. (12. September 1362) wählten die Cardinäle den Abt von St. Victor zu Marseille, Guillaume Grimoard, der als Urban V. den apostolischen Stuhl bestieg. Ein ausgezeichneter Kenner beider Rechte, hatte er viele Jahre zu Montpellier und Avignon als Lehrer des canonischen Rechts grossen Ruf genossen; als Lohn seines Verdienstes war ihm die Abtei St. Germain d'Auxerre, später die von St. Victor verliehen worden. Ueber die Reinheit seines Charakters herrschte nur Eine Stimme. Sein Hof sollte nun ein Muster christlichen Lebens werden [1]; er hatte deshalb ein wachsames Auge auf die sittlichen Zustände seiner Umgebung und Aller ihm nahe Tretenden, und nahm bei Verleihung von Beneficien und der Wahl von Prälaten stete Rücksicht darauf. Gegen Concubinat und Simonie verfuhr er mit aller Strenge [2], und duldete die Pluralität von Beneficien nur innerhalb der von dem canonischen Rechte gezogenen Schranken [3]. In Allem, was er als Sache Gottes erkannte, war er furchtlos, und in Vertretung kirchlicher Rechte und Freiheiten zeigte er, so gefällig er sonst war, eine Entschiedenheit, die seine Umgebung gar nicht an ihm gewohnt war. Das üppige Leben der Curie war ihm zuwider und ein Bestimmungsgrund mit für seine römische Reise [4]. Von allem Nepotismus frei — selbst eine Pension, die der König seinem Vater verliehen, musste dieser ablehnen [5] — wollte er überall nach Gerechtigkeit verfahren wissen, hielt pünktlich seine Consistorien, liess alle Geschäfte, besonders wenn sie Angelegenheiten Dürftiger betrafen, schnell erledigen, eine strenge Ordnung in der Curie einhalten und Unterschleif und Uebermuth beseitigen [6].

Erwägend, wie die Kirche zu ihrem Schutze wissenschaftlich gebildeter Männer bedürfe, schätzte er diese sehr hoch, beförderte häufig graduirte und sonst gebildete Theologen zu höheren kirchlichen Aemtern, und liess an verschiedenen Universitäten bei 1000 Studenten auf seine Kosten studieren, während er Andere mit den nöthigen Büchern versah [7]. In Montpellier gründete er ein Collegium für 12 Jünglinge, die Medicin studieren sollten, dann ein Canonikatstift mit reicher Bibliothek, damit die Canoniker der Wissenschaft lebten, und wies dieselbe Aufgabe den Benediktinern daselbst zu [8]. Der Universität Toulouse gestattete er die Errichtung einer theologischen Facultät. Ebenda machte er eine Stiftung für sieben Knaben nebst einem Musiklehrer; sie sollten neben ihren Studien bei den Hochämtern singen [9]. Neben der Wissenschaft lag ihm auch die Sitt-

---

1) Baluz. I, 397. — 2) Ibid. I, 396. 97. — 3) Mansi XXVI, 422. besonders gegen Zustände in England gerichtet. — 4) Baluz. I, 414. — 5) Ibid. I, 397. — 6) Ibid. I, 394. — 7) Ibid. I, 420, 395 und Raynald 1370, N. 21. — 8) Ibid. I. 395. 366. 374. — 9) Ibid. I, 416.

lichkeit der Studenten, anständiges Benehmen und bescheidene Kleidung am Herzen; er versuchte sogar eine Reform der Universität Paris [1]).

Die schon so oft als trügerisch erkannte Hoffnung, durch einen Kreuzzug im Oriente bleibende Erfolge zu erlangen, griff auch in sein Pontificat störend ein. König Johann von Frankreich, der 1362 nach Entlassung aus seiner Gefangenschaft in England mit dem Könige von Cypern, Peter von Lusignan, auf einem Besuche bei dem Papste in Avignon zusammentraf, nahm am Charfreitage 1363 das Kreuz, ungeachtet er seinem eigenen Lande nicht einmal Schutz gegen die grossen Räuberbanden zu geben oder sein Lösegeld an England zu zahlen vermochte. Die Kreuzbulle war verkündet; allein so lange der Streit des apostolischen Stuhles mit Bernabo Visconti in Mailand nicht ausgetragen war, liess sich an eine kräftige Unterstützung des Unternehmens Seitens des Papstes nicht denken. Dieses führte zum Frieden mit dem Tyrannen, der, keinen Herrn ausser seinen Willen erkennend, aller kirchlichen Censuren gespottet hatte [2]). Allein jetzt trat der Tod König Johanns (8. April 1364) dazwischen; man suchte zwar die räuberischen Söldnerbanden für Palästina zu gewinnen, um ihrer zugleich los zu werden, sie fanden aber das Leben im Abendlande bequemer. Ein schwach unterstütztes Unternehmen gegen Alexandrien gelang; der errungene Vortheil wurde aber, trotz der begeisternden Zusprache des Carmeliten Peter Thomas, schnell wieder aufgegeben. Man hatte reiche Beute gefunden, mehr wollte das Volk nicht.

Schon seit den ersten Jahren seines Pontificates war Urban V. entschlossen, nach Italien zu gehen [3]). 1365 erhielt der päpstliche Vicar zu Rom die Weisung, den päpstlichen Palast herstellen zu lassen; 1366 sprach der Papst sein Vorhaben öffentlich aus, und traf die für diesen Schritt nöthigen Vorkehrungen. Die Interessen des französischen Hofes hatten sich bereits so sehr mit jenen des apostolischen Stuhles verschlungen, dass ein Versuch, diese Verbindung zu lösen, nothwendig auf Widerspruch stossen musste. Carl V. sandte seinen ehemaligen Lehrer und späteren Bischof von Lisieux, Nicolaus Oresme, nach Avignon, um dem Papste Gegenvorstellungen zu machen. Der Vortrag des Mannes ist uns noch erhalten [4]). Er ist ein Muster theologischer Geschmacklosigkeit, nach Inhalt und Form, steht jedoch, was ungemessene Schmeichelei und spielenden Missbrauch des Schriftwortes betrifft, nicht einzig in dieser Zeit da. Oresme geht in seinem Vortrage von den Gründen aus, die den Papst für die römische Reise bestimmen können; — wir finden sie auch in einer andern gleichzeitigen Schrift [5]). — Es seien dieses

---

[1]) Baluz. I. 424 und Bul. IV, 388. — [2]) Charakteristisch für das sittliche Gefühl jener Zeit ist die Schilderung Bernabos in der Chronik des Peter Azarius (Murat. XVI, 385) „est Dominus Bernabos veridicus, amans justitiam, constans, impatiens et nimium virtuosus, *tamen aliquando voluntatem suam excedens*. Die Grausamkeiten Bernabos in den annal. Mediol. ibid. 794. — [3]) Raynald. 1363, N. 7. — [4]) Bulaeus IV, 396. — [5]) Somnium Viridarii in Goldast. Mon. I, 221 c. s.

neben dem göttlichen Befehle (Veni Romam iterum crucifigi) der Charakter der Stadt als Haupt der Welt, denn der Christ müsse das Vollendete dem weniger Vollkommenen vorziehen; dann die Prärogative des apostolischen Stuhles, der durch das Blut der Apostel und Martyrer der erste geworden und als Haupt und Mutter über alle anderen Kirchen gebiete; dann müsse das geistliche Eheband in Betracht kommen, das zwischen dem Papste und der römischen Kirche bestehe; denn wenn wegen der fleischlichen Ehe der Mann Vater und Mutter verlassen solle und seinem Weibe anhangen, wie vielmehr erst wegen der geistigen; endlich das Beispiel der Vorfahren — und vielleicht besondere göttliche Offenbarungen.

Diesen Gründen gegenüber giebt nun Oresme dem Papste zu bedenken: Frankreich, man möge auf die Zeit vor oder nach seiner Bekehrung sehen, sei ein weit heiligerer Aufenthalt als Rom; schon Cäsar rühme von den alten Galliern ihre Religiosität; das jetzige Frankreich aber besitze als kostbare Reliquien die Leidenswerkzeuge des Herrn, sein Kreuz, Dornenkrone, Lanze, Nägel, Geissel und Kreuzaufschrift mit dem Blute des Herrn gefärbt; wenn man nun Palästina als heiliges Land betrachte, weil der Herr da körperlich gewandelt, so müsse dieses in noch höherm Grade von Frankreich gelten, da ausser der Gegenwart im Sacramente Christus in keiner würdigern Form körperlich da sein könne, als in diesen Reliquien. König und Volk seien zudem dem Glauben unerschütterlich zugethan, von Frankreich gelte des Herrn Wort: solchen Glauben hab' ich in Israel nicht gefunden; auch zeige die wundervolle Heilkraft der französischen Könige klar, dass sie von Gott gesalbt und geliebt seien. Weil Gott nun Frankreich mehr liebe als andere Länder und hier auch grössere Gegenliebe erfahre als sonst wo, dürfe der Papst als Schüler nicht seinem Meister entgegenhandeln. Zudem zeichne sich Frankreich durch seine Universität und Bildung vor allen Ländern aus. Carl der Grosse habe diese von Rom nach Gallien verpflanzt und dieser Glanzpunkt Roms habe nun in Paris seinen Sitz, denn die französchen Theologen seien der siebenarmige Leuchter im Hause Gottes. Wie kannst du, heiliger Vater, selbst Quelle des Rechts und der Schrifterkenntniss, ja virtuell selbst die Universität [1]), ein Land verlassen wollen, fruchtbar an Erkenntniss der hl. Schrift, in welchem Honig und Milch der Wissenschaft fliesst und das Gold und Silber der Weisheit und Beredtsamkeit strahlt? Aber nicht nur dieses! Frankreich, vorzüglich Marseille, sei die Mitte der Welt; wie nun Christus in Mitte des Christenthums (Apoc. 4.) thronet, so müsse auch sein unmittelbarer Stellvertreter in der Mitte seinen Thron haben, wie das Herz in Mitte des Leibes, die Sonne in Mitte des Himmels, der Baum des Lebens in Mitte des Paradieses. Auch gehe ja die ganze Bewegung der Geschichte von Ost nach Nord (West), welchen Gang der Papst also nicht stören dürfe. Zudem sei

---

1) Das Wortspiel des Latein „qui secundum Philosophum estis tota Universitas virtute" lässt sich im Deutschen nicht ganz treu wiedergeben.

die monarchische Regierung Frankreichs für den päpstlichen Stuhl zuträglicher als die Democratie Roms, wo die Gewerbtreibenden den Clerus in jeder Weise bedrängen würden. Endlich sei der Papst geborner Franzose; wie Christus in Judäa, seinem Vaterlande, geweilt, so müsse er als sein Stellvetreter nach dessen Beispiele handeln, zumal er als Papst grössere Sorge um seine Hausgenossen haben müsse, als um Fremde (I. Timth. 5, 8.) [1]). Er möge also Frankreich diese Schmach nicht anthun und durch seine Abreise dem Spotte preis geben."

Kaum hält man es für möglich, wenn man die Durchführung der einzelnen Punkte näher betrachtet, dass derselbe Mann die Ethik und Politik des Aristoteles auf Verlangen König Carls in's Französische übersetzt hat, so wenig des Naturgemässen, in sich Zusammenhängenden und durch die geschichtliche Entwicklung der Kirche von selbst Gebotenen ist da zu finden! Eindruck machte diese Vorstellung auf den Papst nicht; aber nur seine entschiedene Haltung vermochte den widerstrebenden Sinn der Cardinäle zu brechen. In seiner Capuze, sagte er ihnen zu Marseille, als sie zögerten ihn zu begleiten, habe er noch Cardinäle genug [2]). Widerwillig gingen sie mit ihm zu Schiffe am 19. Mai 1367. Am 3. Juni landete er zu Corneto, wo ihn der Cardinal Albornoz mit einem grossen Theile der Barone des Kirchenstaates empfing. In Viterbo verweilte er längere Zeit; hier begrüssten ihn die Abgeordneten mehrerer italienischer Fürsten und Städte. Erst am 16. Oct. hielt er seinen Einzug in Rom und las am 31. Oct. eine feierliche Messe auf dem Altare St. Peters, der seit Bonifaz VIII. öde gestanden. Im October des folgenden Jahres empfing er Carl IV., der in Italien jedoch an den Verhältnissen nichts zu ändern vermochte; auch der griechische Kaiser Johannes Paläologus war Hülfe suchend nach Rom gekommen und in dieser Absicht zur abendländischen Kirche übergetreten [3]). Allein Urban fand sich nicht befriediget; zu wenig vertraut mit dem italienischen Charakter hatte er sich die Dinge anders gedacht. Mit der Erklärung, dass die Verhältnisse zwischen Frankreich und England seine Gegenwart in Frankreich erforderten, ohne Zweifel aber auf das stete Andringen der Cardinäle, kehrte er dahin zurück, starb jedoch kurz darauf, 19. Dec. 1370. Ein bleibendes Denkmal seines Aufenthaltes hinterliess er in der Wiederherstellung der Abtei Monte Casino. Johann XXII. hatte sie ohne alle Achtung für ihr Alterthum und ihre geschichtliche Bedeutung zu einem Bisthum erhoben und damit den Grund zu ihrem Verfalle gelegt. Urban liess sie wieder aus ihren Trümmern aufbauen, verpflanzte aus solchen Klöstern, in denen die Regel des hl. Benedict noch strenge beobachtet wurde, Mönche dahin und gab ihnen einen Camalduenser, der ihm als frommer und kluger Mann empfohlen war, zum Abte [4]).

---

[1]) Magis debet papa propriam quam alienam patriam confovere, quod ex eo confirmatur, quia gratia non destruit naturam sed perficit (!). — [2]) Baluz. I, 415. — [3]) Raynald 1369, N. 1. 2. — [4]) Baluz. I, 316; 389.

Sein Nachfolger, Gregor XI., Neffe Clemens' VI., hatte, mit kaum 18 Jahren schon Cardinal, in dieser Würde die Verpflichtung zu einer höhern Bildung erkannt und sich deshalb mit Männern umgeben, die, unterstützt von seiner unermüdeten Lectüre, ihn zu einem gründlichen Kenner des römischen und canonischen Rechtes bildeten und seinen Gesichtskreis auch in den übrigen Zweigen theologischen Wissens erweiterten. Der damals berühmte Jurist Baldi soll die Schriften des Cardinals als Autorität citirt haben [1]). Reine Sitten, umsichtiges, bescheidenes und liebevolles Benehmen gegen Alle, die mit ihm in geschäftliche Berührung traten, hatten ihm nicht nur Liebe und Achtung in weitern Kreisen, sondern vorzugsweise bei seinen Brüdern, den Cardinälen, erworben und führten seine Wahl zum Papste herbei, die er nicht ohne Widerstreben annahm [2]). Dem Einflusse seiner Familie vermochte er sich nicht zu entziehen. In der ersten Cardinalpromotion vom J. 1371 finden sich zwei, in jener vom J. 1375 nicht weniger als drei seiner Verwandten. Wenn er auch, bemerkt ein Zeitgenosse, den Glanz seines Hauses nicht erhöht, da ja Clemens VI. schon alles Mögliche in dieser Beziehung gethan, so habe er ihn doch in dem bisherigen Stande erhalten und sich besonders in Besetzung kirchlicher Stellen durch den Rath und Willen der Seinigen leiten lassen [3]). Nur als es sich um die Reise nach Rom handelte, trat er den Zumuthungen der Seinigen fest entgegen; eine Festigkeit, die der Bericht eines Zeitgenossen bis zur Unnatur gesteigert hat [4]). Die traurige Lage des Kirchenstaates machte ihm grosse Sorgen. Der Vertrag mit Bernabo Visconti erwies sich als nutzlos; Gregor erneuerte die frühern Censuren, und um eine Verstärkung der Visconti durch Familenbande zu hindern, verbot er jede Heirath mit ihrer Familie bei Strafe der Nichtigkeit [5]). Die päpstlichen Truppen hatten wirklich einige Erfolge errungen; da trat Florenz gegen den römischen Stuhl in Waffen und brachte durch seinen Aufruf zur Freiheit und sein Anerbieten, Alle, die sich der päpstlichen Herrschaft entziehen wollten, zu unterstützen, beinahe die sämmtlichen Städte des Kirchenstaates zur Empörung [6]). Die Härte der Censur gegen Florenz ist ein Zeugniss des bittern Eindruckes, den dieser Schritt auf Gregor gemacht hatte! Und doch konnte die Sache auch in Avignon nicht befremden, wenn man über die leichte Erregbarkeit dieses Volkes, die bereits offen ausgesprochene Abneigung gegen alles clericale Regiment [7]) und die Art, wie gerade im Kirchenstaate die von Avignon kommenden Beamte-

---

1) Baluz. I, 419, cf. 425. — 2) Ibid. I, 426. — 3) Ibid. I, 441. — 4) Ibid. I, 481. — 5) Ibid. I, 430. — 6) Ibid. I, 434 und Chronicon Placent. bei Muratori XVI, 520. — 7) Ibid. 522 „Certe non est conveniens, sagt der Chronist, quod illi, qui debent semper instare spiritualibus perdant tempus in dominiis temporalibus. Et si dominia hujusmodi quantum ad personas Pastorum Ecclesiae Dei transirent per haereditatem, esset aliquid. — Sed mortuo uno pastore alter qui succedit non curat vel non vult intendere in dictis dominii temporalibus. Et si vult intendere ex parte, tamen non vult in totum, quia unus Pastor vult intendere in una parte mundi et successor ejus in alia et maxime ubi sunt sui propinqui vel amici. — Si dicti pastores solum intenderent spiritualibus sicut debent, mundus totus staret in pace et maxime Christiani. Et si hoc dicti pastores facerent, creditur quod totus mundus fieret unum ovile sub uno pastore.“ dieses schon im XIV. Jahrhundert.

ten ihre Stellung missbrauchend nur vor Allem Geld zu machen suchten, gleichgültig gegen die wichtigsten Interessen des Volkes [1]), nicht die Augen geschlossen hätte. Im August 1376 baten die Römer durch eine Gesandtschaft um seine Rückkehr, liessen aber auch zugleich andeuten, im Falle Gregor sich weigere, werde man für einen Papst Sorge tragen, der in Rom bleibe [2]). Durch die von Vielen, selbst durch angebliche göttliche Offenbarungen, eröffnete Aussicht ermuthiget, seine Anwesenheit werde Italien den Frieden geben, zog er dahin, starb aber dort, noch ehe ihm den Frieden zu sehen vergönnt war, 27. März 1378.

Auch ohne den Ausbruch des Schisma und die dadurch verstärkte Abhängigkeit der Päpste von den Fürsten, würde die Rückkehr nach Rom dem apostolischen Stuhle nimmer jene kirchlich politische Suprematie wiedergegeben haben, die er noch unter Bonifaz VIII. besass. Die Grundlage, auf welcher die Macht der beiden Schwerder bisher geruht, war von innen und aussen erschüttert; die Verhältnisse, aus und unter denen sie sich entwickelt, gänzlich geändert; die Bedürfnisse, in deren Befriedigung sie ihre Berechtigung gefunden, grossentheils nicht mehr vorhanden. Wie im politischen Leben des XIV. und zum Theil des XV. Jahrhunderts ein oft sich selbst unklares Drängen und Treiben, Gähren und Versuchen den Anbruch einer neuen Zeit im Abendlande verkündet, so weiset auch in der Kirche Alles auf Aenderung nach einer Richtung hin, die sich anfangs nur als Klage über das Verderben, später bestimmter als Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Glieder kund giebt.

Zunächst gewahren wir diesen Umschwung in der Stellung der Päpste. In der Theorie zwar wurde auch jetzt noch die ganze Fülle der Ansprüche und Rechte, welche juristische Schärfe und formelle Consequenz aus dem Satze, dass der Papst Vicar Christi des Gottmenschen sei, zu ziehen vermochte, geltend gemacht, wie

---

1) Chron. Placent. l. c. p. 527. Causae, quia terrae et civitates Ecclesiae saepe rebellant dictis pastoribus, est, quia dicti pastores transmittunt in dictis civitatibus et terris eorum fratres, nepotes, avunculos, et alios eorum propinquos et amicos pro Rectoribus, qui non sunt consueti regere et pro majore parte sunt vilis conditionis, ad hoc, ut ipsi efficiantur divites. Qui rectores non habent amores ad dictas civitates nec ad earum cives, nisi ad faciendum illud, pro quo ibi missi sunt, scilicet quod efficiantur divites, donec dicti pastores vivi sunt; quia bene sciunt, quod alii pastores qui primis succedent ponent in dictis officiis de eorum propinquis sicut antecessores eorum fecerunt ut plurimum. Et quia dicti pastores paucum vivunt in dictis dignitatibus dicti eorum officiales non curant nisi de eorum facto tantum, scilicet omnia pro denariis facere. Quomodo possunt fieri divites si non faciunt injurias, violentias, extorsiones et injustitias et dimittunt perire justitiam pro denariis? Et multa alia opprobria et oppressiones faciunt et permittunt facere quae male possunt sciri. — Et ideo quando cives civitatum Ecclesiae vident facere tales injustitias per dictos officiales et dimittunt perire justitiam, in continenti cogitant se recedere a jugo dictorum pastorum qui etiam eos extorquent sicut faciunt Domini temporales; et quando vident aliquem principem, dominum seu tyrannum vel communitatem quae erigat caput suum contra dictos pastores sicut nunc fecit communitas Florentiae — tunc omnes civitates Ecclesiae recedunt a jugo dictorum pastorum, et ponunt se in libertate sicut nunc fecerunt. —
2) Baluz. I, 1194. 95.

wir dieses in der ersten Hälfte dieser Periode in der Darstellung des Augustinus Triumphus aus Ancona [1]) und des Alvarus Pelagius, Poenitentiar Johann' XXII. und Bischof von Silva [2]), gewahren. Letzterer, ergriffen von den kirchlichen Gebrechen seiner Zeit, vergisst wenigstens nicht der Schranken ganz im Allgemeinen zu erwähnen, die der absoluten Macht des Papstes gezogen seien. Seine Darstellung, als die gemässigtere, ist daher eher geeignet ein treues Bild der päpstlichen Monarchie zu geben. Auch Antonius, Erzbischof von Florenz, hat ihn zum grossen Theile in sein Werk aufgenommen, und Turrecremata viele seiner Beweise adoptirt, ohne ihn nur zu nennen. Die Christenheit ist nach Alvarus Ein Reich, in diesem Reiche nur Ein Fürst, und dieser Fürst der Papst [3]). Im Papst ist Christus seiner Kirche gegenwärtig bis ans Ende der Tage, so dass in ihm erfüllt ist, von deinen Nachkommen will ich auf den Thron setzen (Psal. 121.) [4]); seine Gewalt ist darum die höchste und heilsamste, weil beide, die geistliche und weltliche in Abhängigkeit von sich umfassend. Wie der Sohn Gottes in seiner Person zwei Naturen, so einiget sein Vicar in seiner Würde eine doppelte Gewalt von zweifacher Natur [5]). Diese Gewalt wie im Umfange nichts ausschliessend, ist ihrem Wesen nach unbeschränkt, denn durch sie, als die höchste, hat ja jede andere Gewalt erst ihr Dasein und ihre Berechtigung [6]), der Papst allein vermag daher mehr als die gesammte Kirche — sein Tribunal und das Tribunal Christi ist Eins, denn er ist dessen Vicar; jedoch ist hier der Zusatz des Cardinals von Ostia nicht vergessen: clave non errante [7]) — und wer ihn daher nicht als Haupt anerkennt, hat auch Christum nicht zum Haupte, und ohne Gemeinschaft mit dem Papste giebt es sohin kein ewiges Leben, wiewohl der Papst nicht principaliter, wie Christus, sondern nur ministerialiter Haupt der Kirche ist [8]). Von seinem Urtheile, als dem höchsten, findet keine Berufung ausser an Gott statt, denn von dem Geringeren kann an den Höheren appellirt werden [9]). Jedoch glaubt Alvarus könne auch von dem schlecht berichteten Papst an den besser zu berichtenden appellirt werden. — Denn da der Papst als Mensch irren und getäuscht werden könne (X. de sent. excommunicat. a nobis V, 39, 28.) hat er sich nicht zu schämen, seinen Irrthum zu verlassen, zumal sein Beruf sei, die Irrthümer Anderer zu heben, damit nicht von dorther Unrecht komme, wo das Recht gefunden werden soll (c. 39, C. XI, q. 1.) [10]). Er selbst kann von Niemand, auch nicht von einem allgemeinen

---

[1]) Summa de potestate ecclesiast. ad Joannem. P. XXII. — [2]) De planctu Ecclesiae lib. II. Venet. 1560, zwischen 1330—40 von dem Verfasser vollendet. — [3]) Lib. I, cp. 40, fol. 160, ed. Venet. 1560. — [4]) Cp. 54, fol. 136. — [5]) Cp. 40, fol. 77. — [6]) Cp. 55, f. 141. cp. 45, fol. 84. cp. 116, f. 82. — [7]) Cp. 29, f. 84. — [8]) Cp. 24, f. 83. und cp. 57, fol. 178. — [9]) Augustinus Triumphus verneint dies ausdrücklich: sententia papae et sententia Dei una sententia est sicut una sententia est papae et auditoris ejus. Cum igitur appellatio semper fiat a minore judice ad superiorem, sicut nullus est major seipso, ita nulla appellatio tenet facta a papa ad Deum, quia unum Consistorium est ipsius papae et ipsius Dei, cujus Consistorii claviger et ostiarius est ipse papa. — [10]) Cp. 15, fol. 82. Diese einzige Stelle schon zeigt die gelindere Haltung des Alvarus gegen Augustinus.

Concil gerichtet oder entsetzt werden, da dieses ja von ihm seine Gewalt habe, selbst nicht im Fall der Haeresie, wenn er Besserung verspricht [1]). Nur ermahnt kann er werden, geheim oder öffentlich, denn auch wider seinen Willen unterliegt er wie jeder Andere der Wahrheit des Evangeliums: wenn dein Bruder gefehlt hat, weise ihn zurecht etc. [2]). Da ihm alle Gewalt in der Kirche gegeben ist, und seine Gewalt alle Seiten des kirchlichen Lebens umfasst, so unterliegt der gesammte Rechtszustand der Kirche, soweit er auf kirchlich positiven Verfügungen beruht, seiner Disposition; er kann ihn ändern, und einzelne Fälle ausgenommen, in Allem dispensiren, so lange er nicht damit gegen die göttlichen Gesetze verstösst oder den Glauben und das Heil der Seelen gefährdet [3]). Allein nicht blos die Rechtsverhältnisse der Kirche, auch jene der Reiche und Fürsten unterliegen seiner universalen Gerichtsbarkeit, obgleich er das Schwerd durch den Kaiser als Schutzherrn der Kirche handhaben lässt. Denn Christus, der beide Schwerder gehandhabt, hat nicht bei der Bestellung des Petrus zu seinem Vicare, die Jurisdictiction getheilt, sondern sie ihm vollständig übergeben; der Papst ist nicht Vicar eines blosen Menschen, sondern Gottes, Gottes ist aber die Erde und was in ihr, daher auch des Papstes; an ihm ist die Stelle des Jeremias erfüllt: heute habe ich dich über Völker und Reiche gesetzt etc.; denn Jeremias war nur Vorbild des Papstes. Wie Ein Gott, Ein Glaube, so auch nur Ein Vicar Gottes und Eine oberste, ursprüngliche Jurisdiction, von der jede andere ausfliessen muss [4]). Es liegt dies schon in der dem Petrus gegebenen Vollmacht: weide meine Schafe; denn darunter sind nicht blos die Gläubigen, sondern auch die noch nicht zur Kirche gehörigen Ungläubigen zu verstehen — sie sind rechtlich, wenn auch noch nicht factisch dem Papste unterworfen: daher kann der Papst gegen sie verfahren, wenn sie das Gesetz der Natur nicht halten (mit Berufung auf c. 13, C. XXXII, q. 7. und X. de accusat. c. 17.). Denn da Gott die Sodomiten gestraft, Gottes Gericht aber unsere Richtschnur sei, könne und müsse der Papst als sein Stellvertreter in gleicher Weise verfahren, wenn es ihm möglich sei — dummodo facultas adsit. — Ebenso habe er das Recht, alle Götzendiener zu strafen, da es dem Naturgesetz gemäss sei, an Einen Gott zu glauben und ihn anzubeten. Auch die Juden sind seiner Strafgewalt unterworfen, wenn sie gegen das Moralgesetz,

---

[1]) Cp. 9, f. 27. Synodus etiam universalis in eum, corrigibilem praesertim, jurisdictionem non habet nec in eum sententiam depositionis profert etiam in haeresi, sed dicit ei: ore tuo judica causam tuam (c. 9. D. 21.). Notat Ostiensis in c. proposuit X. de concess. praeb. (III, 8. 4.) quod ii totus mundus sentiret in aliquo negotio contra papam, quod sententiae papae standum esset. Quod verum intellige nisi esset causa fidei (c. 2, D. 15.). Papa enim super omnia etiam Concilia generalia est et ab ipso recipiunt jurisdictionem et auctoritatem et licentiam congregandi se, non ipse ab eis principaliter.... — [2]) Cp. 45, f. 90. cp. 4, f. 27. — [3]) Cp. 46, f. 88. 90. — [4]) Cp. 15, f. 29. 30. Christus utroque gladio usus est, sed constituens Petrum suum Vicarium non divisit ei jurisdictionem quam habebat, verum intelligitur concessisse sibi eam plenarie .... Papa Vicarius non puri hominis sed Dei est, sed Domini est terra et plenitudo ergo et papae. Sicut unus Deus et una fides et unus Dei Vicarius, sicque et una jurisdictio primaria capitis, a qua omnis jurisdictio necesse est, ut emanet. c. 18, C. XXIV, q. 1.

das ewige Geltung hat, anstossen, und von ihren Vorstehern nicht gestraft werden, oder wenn sie Neuerungen und Spaltungen gegen das Mosaische Gesetz veranlassen. Aus denselben Gründen kann der Papst auch gegen die Saracenen verfahren, und wenn er sie aus Palästina vertreiben lässt, so geschieht dies gerechter Weise, auch aus dem Grunde, weil Palästina durch die Predigt der Apostel und die Waffen der römischen Kaiser erorbert worden, der Papst aber, als Inhaber des römischen Reiches, die demselben ungerechter Weise entrissenen Provinzen wieder in Anspruch nehmen kann [1]). Dass er Inhaber des römischen Reiches ist, beruht einmal auf seinem Rechte als Statthalter Gottes, denn die heidnischen Kaiser haben niemals mit Recht — Recht im theologischen Sinne genommen — das Reich besessen, weil unter der Herrschaft des Einen Gottes Keiner mit Recht etwas im wahren Sinne besitzen kann, der durch Haeresie oder Götzendienst gegen ihn ist (c. 2, C. XXIII, q. 7.) [2]). Dann auf der Schenkung Constantins, der ihm die Herrschaft des Occidents verlieh, wesshalb der Papst im eigentlichen Sinne Monarch — Kaiser — des Occidentes ist [3]). Er hat das Reich auf Carl den Grossen übertragen und gestattet, dass die Nachfolge durch Wahl der Churfürsten geschieht, welches Wahlrecht nur so lange Bestand hat, als es die römische Kirche genehmigt, der es zukommt, Reiche zu übertragen und Fürsten zu entsetzen [4]). Der Kaiser, in wiefern er das Reich vom Papste hat, ist daher Vicar des Papstes im Zeitlichen [5]), und der Eid, den er dem Papste leistet, ein „juramentum fidelitatis et homagii“ Lehenseid [6]). Daher bezeichnet Alvarus die Behauptung: dass der Papst einen Fürsten, der ihm in geistlichen Dingen unterworfen, zwar excommuniciren, und wenn er häretisch sei, richten könne, aber nimmer das Recht habe, ihm auch seine weltliche Macht zu nehmen und aus seinem Reiche zu verdrängen: geradezu als Irrthum. Denn wenn man dafür geltend macht: dass keine Gewalt sich über ihre Grenze erstrecken dürfe, die weltliche aber ausserhalb des Gebietes der geistlichen Gewalt liege, so sei zu bedenken, dass beide Gewalten wohl verschieden seien, aber nicht so, dass nicht die eine sich auf die andere beziehe, wie ja auch Körperliches sich vom Geistigen unterscheide, und doch diesem untergeordnet sei. Was aber den Einwand betreffe, es stehe nichts im Wege, dass nicht ungläubige Fürsten über Gläubige herrschen könnten: so müsse man unterscheiden: Von neuem ungläubige Fürsten über Gläubige zu setzen, sei wegen der Gefahr für den Glauben und wegen

---

[1]) Cp. 87, f. 45. Quamvis infideles Sarraceni ipsam (Palaestinam) possident, juste tamen exinde depelluntur, ut colatur a Christianis et ad ipsorum dominium revocetur; nam et praedicatione apostolorum et justo bello victa fuit et acquisita ab imperatore Romano post mortem Christi, et ideo Papa *ratione Romani imperii quod obtinet* potest et debet ipsam ad suam jurisdictionem revocare, quia injuste ab illis, qui de jure hoc non poterunt facere, noscitur spoliatus.“ — [2]) Cp. 13, f. 80. Imperatores pagani et idololatrae nunquam *juste* possederunt, accipiendo justitiam theologice vel divine — quia qui sub Deo omnium Domino vere non est sed contra eum est per idololatriam vel haeresin nil sub eo vere possidere potest. — [3]) Cp. 46, f. 50. — [4]) Cp. 41, f. 68, 80. cp. 57, f. 170. — [5]) Cp. 68, f. 247. — [6]) Cp. 57, fol. 164.

des Aergernisses unzulässig [1]). Bestehe aber diese Herrschaft der Ungläubigen bereits, so werde sie, um Aergerniss zu vermeiden, geduldet. Aber die Kirche habe doch immer das Recht, die christlichen Unterthanen dieser Herrschaft zu entziehen, weil die Ungläubigen ihres Unglaubens wegen mit Recht verdienten ihrer Macht beraubt zu werden [2]). Eben durch diese Macht ist der Papst Schützer des Rechts der Völker und „Hammer der Tyrannen"; wer menschliche Macht nicht mehr fürchtet, muss den Geist seines Zornes scheuen; denn nicht den Zorn eines Menschen, sondern den Zorn Gottes hat er auf sich gezogen [3]).

Liegt es sohin schon im Wesen der kirchlichen Gewalt, zugleich priesterliche und königliche Gewalt zu sein — denn die Lehrgewalt gehört nach Alvarus beiden Gewalten an, als Erleuchtung dem Ordo, als Leitung und Zurechtweisung zumal öffentliche — der Jurisdictio — und ist die königliche Gewalt auch in der Kirche die höhere und bedeutendere, weil ja auch Christus nur Priester ist, soferne er Mensch, König aber, soferne er Gott ist [4]), so lässt sich mit Recht fragen, was bleibt denn da noch an Umfang und Inhalt für die weltliche Gewalt? Besteht eine solche überhaupt in der Christenheit getrennt und selbstständig von der geistlichen Gewalt? Diese Frage löst sich aus der Ansicht des Alvarus über den Ursprung der weltlichen Gewalt und ihr Verhältniss zur geistlichen. Zwei Ansichten, sagt er [5]), seien darüber verbreitet: die eine erkläre die weltliche Gewalt als unmittelbar von Gott kommend, so dass sie ihrer Institution gemäss unabhängig von der geistlichen sei. Die andere aber behaupte: die weltliche Gewalt müsse, wenn sie eine gesetzliche und gerechte sein wolle, entweder mit der geistlichen in Einer Person vereinigt, oder wenigstens von der geistlichen eingesetzt werden, sonst fehle ihr Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit. Er selbst aber halte eine zwischen beiden in der Mitte stehende fest; dass nemlich ursprünglich und materiell die weltliche Gewalt in der Natur des Menschen selbst ihre Begründung habe, und in so ferne, wie dessen gesammte Natur, von Gott sei: in ihrer Vollendung aber und formell ruhe sie in der geistigen Gewalt, die auf geistiger Weise aus Gott stamme. Wie nun die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern ergänze, so sei es auch im Reiche der Gnade die Kirche, deren geistliche Gewalt die weltliche — als dem Naturgebiet angehörig — nicht ausschliesse, sondern bilde und vollende; diese Bildung und Vollendung sei in der Anerkennung und Bestättigung gegeben, ohne welche jede weltliche Gewalt unvollkommen und formlos (informis) bleibe. Daher sei auch die Gewalt unter den Ungläubigen, als im Naturleben beruhend, zwar eine gesetzliche, aber, weil ohne jene Bestättignng der Kirche, zugleich eine formlose und unvollkommene, denn wo der wahre Glaube fehle, könne auch die Gerechtigkeit nicht sein (c. 29, C. XXIV, q. 1.). Die geistliche

---

1) Thom. Aq. II, 2. q. 99, art. 1. bezeichnet es nach c. 31, C. XVII, q. 4. sogar als eine Art Sacrilegium, wenn man einen Juden als Beamten setze über Christen. — 2) Cp. 57, f. 170. — 3) Cp. 56, f. 169. — 4) Cp. 58, f. 131. 133. — 5) Cp. 56, f. 162—57.

Gewalt sei aber in einer dreifachen Beziehung die Trägerin und das belebende Princip der weltlichen: nemlich einmal in Beziehung auf ihre Begründung; dann als die sie richtende. Denn aus der Bestimmung, die einer Institution zu Grunde liege, ergebe sich auch das Erkenntnissrecht über das, was zur Realisirung dieser Bestimmung diene. In wie ferne nun die weltliche Gewalt als eine niedere Ordnung nur zur leichteren Verwirklichung des höchsten Zieles, welches die Aufgabe und Bestimmung der geistlichen Gewalt, vorhanden sei, kommen dieser auch die Gerichtsbarkeit über sie zu, und sie kann sie strafen nicht nur geistlich, sondern auch weltlich, nach Umständen bis zur gänzlichen Aufhebung; womit aber nicht die äusserliche Ordnung der beiden Gewalten aufgehoben, sondern nur demjenigen die Macht genommen sei, der diese Gewalt missbraucht habe. Von dieser Gerichtsbarkeit sei kein Fürst ausgenommen. Endlich komme ihr die höhere Leitung derselben zu. Wie auf dem Gebiete der Kunst jene Fertigkeit, welche sich zunächst mit Erreichung der höchsten Bestimmung der Kunst befasst, massgebend für die andern dazu nur mitwirkenden Kräfte und Fertigkeiten ist, so steht auch in der Menschheit jene Gewalt, deren Aufgabe die Verwirklichung des höchsten Zieles des Menschen, der übernatürlichen Seligkeit ist, massgebend über die zeitliche Macht, die blos Erreichung der natürlichen Glückseligkeit in Unterordnung unter jenes höhere Ziel zur Aufgabe hat; wie ja von selbst sich versteht, dass Natur der Gnade, Weltliches dem Geistigen, Menschliches dem Göttlichen, Irdisches dem Himmlischen als dem Höheren gehorche und von ihm sich leiten lasse. Wie also die Baukunst zu bloser Handlangerei, heilige Wissenschaft zu der von Menschen erfundenen Wissenschaft sich verhält, so die geistliche zur weltlichen Macht. Da nun die niedere Kraft in der höheren, das Bewirkte in dem Wirkenden enthalten ist, so ist auch die weltliche Macht schon im Voraus in der geistlichen enthalten, und desshalb heisst es von Christus (c. 1, D. 22.), dass er dem Petrus das Recht der himmlischen und irdischen Herrschaft verliehen habe. — Demnach geht also die weltliche Macht ihrer eigentlichen Bedeutung nach in der geistlichen auf, gleichwohl will Alvarus beide auseinander gehalten haben, als von einander verschieden und neben einander bestehende Institutionen; denn jede habe eine andere Aufgabe und löse diese in anderer Art, und es komme der geistlichen als der für ein höheres Ziel berufenen Gewalt nicht zu, die Werke der weltlichen zu vollbringen (II. Timoth. 2, 4). Darum verlange ja auch der Apostel, dass für Beilegung von Streitigkeiten die Niedrigen (I. Cor. 6, 4.), d. i. die Laien, aufgestellt würden, damit eben die geistliche Gewalt mit grösserer Freiheit dem Geistigen obliegen könne. Auf diese Weise habe die Kirche stets den nothwendigen Schutz, da sie mit ihrer geistlichen Gewalt nicht in allen Fällen ausreiche, und nur in diesem Verhältnisse werde die von Gott ein mal gewollte Ordnung aufrecht erhalten.

Dieses System der kirchlichen Gewalt war aber bereits zur Zeit des Alvarus durch die fortschreitende Entwicklung der Nationalität erschüttert und wurde es mit jedem Tage mehr. Die Kreuzzüge

hatten die abendländischen Völker, die in Folge des politischen Monadismus des Lehenssystems nur an und in der Kirche einen Einigungspunkt hatten, zuerst einander zu gemeinsamem Wirken nahe gebracht. Aber in dieser Annäherung mussten bald die nationalen Eigenthümlichkeiten sich gegenüber treten, und indem Franzosen und Engländer, Deutsche und Italiener diese ihre nationale Individualität zu behaupten und in dem gemeinsamen Unternehmen zugleich ihre Einzel-Interessen zu fördern suchten, trat das Gemeingefühl, Glieder eines Ganzen zu sein, nothwendig zurück. Damit fiel die Bedeutung des abendländischen Kaiserthums, das die Basis für das theokratische Reich der Päpste bildete, von selbst, und es stellten sich die einzelnen Nationalitäten, wo sie durch Entwicklung des nationalen Geistes in Verfassung, Sprache, Literatur und Sitte hinlänglich erstarkt waren, als selbständige Reiche zur Seite. Diese Selbständigkeit, in Frankreich bereits seit dem XII. Jahrhunderte innerhalb der Communen und der von der Kirche streng verbotenen nicht kirchlichen Confraternitäten [1]) herangereift, hatte ihren Schlusspunkt in dem Königthume, das, den Fesseln des Lehenssystems entrückt, die Einheit des Gesammtwillens der Nation repräsentirte [2]), ihre Grundlage aber in der durch die Stände verwirklichten Theilnahme der Nation an Regulirung der Landesangelegenheiten.

Diese volle, auf Grundlage der nationalen Selbständigkeit ruhende Souveränität war es, die in Philipp IV. über das theokratische Princip siegte. In einer Reihe von Aktenstücken, theils aus der Feder von Bischöfen und Theologen, theils von königlichen Beamteten, finden wir die Sache des Königs als Sache Frankreichs vertreten. Wir haben gesehen, wie der Dominicaner Johann von Paris in der sittlichen Natur des Staates seinen unmittelbar göttlichen Ursprung fand. Der Franziskaner Occam wollte dem Papste im Weltlichen kein anderes Recht von Gott verliehen zugestehen, als das für Ausübung seines geistlichen Amtes unentbehrliche und das Recht, den nöthigen Unterhalt zu fordern; jede andere zeitliche Gewalt, die er besitze, ruhe auf menschlicher Begünstigung [3]), womit für jene Zeit unendlich Vieles gesagt war. In Frankreich war übrigens die unabhängige Wirkungssphäre des Staates factisch bereits damit anerkannt, dass kein königlicher Beamteter wegen dienstlicher Akte

---

[1]) Die Zusammenstellung der einzelnen Synodalerlasse bei A. Thierry, Récits des temps Mérovingiens. Paris 1846. T. I, p. 371—77. — [2]) Bei der Krönung Philipp I. von Frankreich: milites et populi, tam majores quam minores, uno ore consentientes laudaverunt ter proclamantes: laudamus, volumus, fiat. — Bei dem Krönungsritus überhaupt: episcopus affatur populum, si tali principi ac rectori se subjicere — *velint*, tunc ergo a circumstante clero et populo unanimiter dicatur: fiat, fiat, Amen. Dieselbe Anschauung noch 1484. Thierry l. c. I, 21. — [3]) In seinem Dialogus bei Goldast Monarch. II, 186, In temporalibus dedit (Christus) eis (den Nachfolgern Petri) regulariter solummodo jus petendi temporalia pro sua sustentatione et sui officii executione, et hanc potestatem sive in spiritualibus sive in temporalibus habent nunc regulariter ex jure divino successores b. Petri. Omnem autem potestatem quem regulariter ultra istam habuerunt vel habent summi Pontifices ex humana conditione, concessione, spontanea submissione vel ex consensu expresso vel tacito, aut propter impotentiam, negligentiam aut malitiam hominum aliorum vel ex consuetudine vel quomodocunque ex jure humano obtinuerunt et obtinent.

excommunicirt werden durfte [1]). Denn der Beamtete, grösstentheils Jurist oder juridisch gebildeter Adeliger, erschien ja als Vertreter der königlichen Macht, in wie ferne diese die einzelnen Zweige der höheren Gerichtsbarkeit und Administration in sich geeinigt hatte, und wurde damit ihr tüchtigstes Werkzeug. Indem jedoch die französischen Könige bei keiner Gelegenheit unterliessen, sich als die kräftigsten Vertreter, nicht blos der allgemein kirchlichen, sondern besonders der Interessen der gallicanischen Kirche zu erklären, erschien die Festigung der königlichen Macht, als des sichersten Schutzes gegen die bisherigen Angriffe und Bedrückungen Seitens der Barone und Communen [2]), auch im Interesse des Clerus gelegen, und die Einheit zwischen der Kirche und dem Königthume blieb in Frankreich, ungeachtet der principiellen Scheidung beider Gebiete, herrschender Charakter, da die französische Kirche des Königes weder gerathen konnte noch wollte, das königliche Interesse aber sich in jeder Weise durch dieses Verhältniss befriediget fand. Der Einfluss dieser Erfolge Philipps IV. auf England, Spanien und andere Reiche trat erst allmälig hervor, aber schon 1344 wagte König Peter von Arragonien dem Papste Clemens VI. zu erklären, dass der spanische König im Weltlichen ausser Gott einen Obern nicht anerkenne [3]), und zehn Jahre früher hatte der Cardinal Jean de Cominges es sogar in einem Consistorium laut ausgesprochen, dass der apostolische Stuhl bei Fürsten keinen Gehorsam mehr finde, nicht einmal bei den italienischen Städten [4]).

Zwar hatte auch Ludwig von Bayern, wie Philipp IV. an Juristen und Theologen kühne und gewandte Vertheidiger gefunden, aber ihre Erfolge standen weit hinter jenen der französischen Juristen zurück, schon desshalb, weil sie die Grenzen der Vertheidigung auf eine den gläubigen Sinn abstossende Weise überschreitend, dem Papstthume, als solchem, wie der gesammten Hierarchie, den Rechtsboden wankend zu machen suchten. Marsilius von Padua, der zu Orleans und Paris in allen Fakultäten sich versucht, und 1312 das Rectorat der Universität bekleidet hatte, stellte mit Johann de Janduno in ihrem „Defensor pacis" [5]) ein System der kirchlichen Gewalt und ihres Verhältnisses zur weltlichen auf, das allen späteren Angriffen auf die kirchliche Hierarchie zum Ausgangspunkte diente. Nach dieser Anschauung sollte die hl. Schrift allein Quelle des Glaubens sein; alles Unbestimmte und Zweifelhafte nur durch ein allgemeines Concil bestimmt und erklärt werden, dessen Berufung demjenigen zusteht, der gesetzgebende Gewalt hat; nur die Gesetze des neuen Testaments sollten für das ewige Leben verbindlich sein, nicht aber durchaus jene des alten Testaments; in ersteren könne Niemand dispensiren; rücksichtlich dessen aber, was zulässig, könne nur ein allgemeines Concil beschränkende Bestimmungen geben. Da die Kirche ein Zwangsrecht überhaupt nicht habe, so seien auch die Decretalen der Päpste

---

[1]) Preuves des libertés T. II, p. 67—75. — [2]) Ibid. T. II, p. 116—18. Bereits 1246 verlangten die französisichen Barone, dass die Bischöfe und Aebte „reducantur ad statum Ecclesiae primitivae". — [3]) Ibid. T. II, 123. — [4]) Balus. Vitae I, 754. — [5]) Bei Goldast Monarch. T. II, p. 154 etc.

entweder einzeln oder als Sammlung nur mit Genehmigung des menschlichen Gesetzgebers unter zeitlicher Strafe verbindlich; die gesetzgebende Macht ruhe aber in der Gesammtheit der Bürger, oder des einflussreicheren Theiles derselben, d. i. im Staate; ohne Genehmigung des Gesetzgebers könne selbst keine kirchliche Strafe verhängt, dagegen von jedem kirchlichen Urtheil an den Gesetzgeber appellirt werden, der über alle Personen und Collegien, geistliche und weltliche, die volle Gerichtsbarkeit habe. Die Bischöfe hätten alle unmittelbar von Christus gleiche Autorität, und aus der hl. Schrift könne eine Unterordnung unter ihnen nicht erwiesen werden. Episcopat und Primat hätten sich erst aus den geschichtlichen Verhältnissen des kirchlichen Lebens unter Verwilligungen der Kaiser entwickelt; alle Rechtsverhältnisse der Kirche, Vermögen, Zahl der Kirchen und ihrer Cleriker, Zulassung zu kirchlichen Aemtern und Weihen sogar unterliegen der Aufsicht des Gesetzgebers, welcher das kirchliche Vermögen nach Deckung der Cultus- und Armenbedürfnisse ganz oder theilweise zu gemeinsamen Zwecken verwenden darf, also ein Säcularisationsrecht im ausgedehntesten Sinne besitzt. Ueber das Verhältniss der kaiserlichen Würde zum römischen Stuhle wird der Satz behauptet: dass diese Würde nicht in der Uebertragung durch die Päpste, sondern im Willen des Volkes ihre Begründung habe, so dass also wie die Bischöfe Träger der geistlichen, so der Kaiser Träger der weltlichen Gewalt, als Repräsentant des Volkes ist, das sein gesammtes Recht auf ihn übertragen hat.

Dieses System, welches die letzten Wurzeln der politischen wie kirchlichen Gewalt im Volke — Staate — sah und damit auf eine Einheit zwischen Reich und Kirche hinwies, in welcher von einem selbständigen Rechte und voller Freiheit der Kirche keine Rede mehr sein konnte, fand in Deutschland keinen Anklang; selbst die deutschen Fürsten zu Rense sprachen, wie wir gesehen, wohl die Selbständigkeit von Reich und Kirche aus, erklärten aber den Papst, als Gebieter der Seelen, für höher als den Kaiser, der ein Herr des leiblichen und weltlichen sei, womit doch wieder eine Unterordnung des Reiches unter die Kirche angedeutet war. In Frankreich aber verdammte die Pariser Universität die 4 Sätze: dass Petrus nicht das Haupt der Kirche gewesen, dass die Kirche den Papst ein- und absetzen könne, dass nach Anordnung Christi Papst, Bischöfe und Priester gleicher Würde und Jurisdiction seien und der Rangunterschied sich nur aus dem kirchlichen Rechte datire, und endlich, dass die Kirche keine Zwangsgewalt (Strafrecht) habe, ohne kaiserliche Genehmigung [1]), womit dem System eine directe Einwirkung auf die Gestaltung der Verhältnisse benommen war.

Eine wenn auch stille, doch nachhaltigere Wirkung auf das XIV. Jahrhundert hatten die Schriften Wilhelm Occams, der in Folge der Streitigkeiten über die Armuth Christi vor den Verfolgungen Johann' XXII. erst nach Italien und von da nach Deutschland geflohen war und nun die reiche Kraft eines scharf-

---

[1]) Bulaeus T. IV. p. 216.

blickenden Geistes und unbeugsamen Willens zur Bekämpfung nicht sowohl des Primates als der Macht, wie sie Johann XXII. aus dem Primate folgerte, verwandte. Das auszeichnende Prädicat des „ehrwürdigen“, das ihm neben jenen des „einzigen und unbesiegbaren Lehrers“ von seiner Zeit gegeben wurde, hat er in diesem Kampfe nicht bewährt; so hoch er die Idee des theologischen Lehrers stellt, — wir kommen auf seine wissenschaftliche Stellung später zu sprechen — eine bis zum Hasse gesteigerte Leidenschaftlichkeit gegen die Person Johann' XXII. lässt ihn nicht selten die einfachsten Sachlagen verkehrt erfassen, seine alles zersetzende Dialectik in Sophistik umschlagen und Stellen der hl. Schrift wie der Väter in der willkürlichsten Weise behandeln; die persönliche Tendenz gegen den — wie er die Sache betrachtet — häretischen Papst, gewinnt das Uebergewicht über die objective Betrachtung und Erörterung und aller Versicherungen und Verwahrungen, über seine kirchliche Gesinnung ungeachtet, ist doch das Walten der Subjectivität nicht zu verkennen. Ja er spricht es aus: wer gegen einen häretischen Papst auftrete, dürfe nicht den Vorwurf der Neuerung scheuen, denn das Neue habe, wenn nützlich, sein Recht und das Alte verliere es, wenn es lästig werde [1]). Gleichwohl gehören auch seine Sätze über kirchliche Gewalt und Primat zu den bedeutendsten, was darüber erörtert worden und enthalten die Keime zu späterer Entwicklung. Wir geben hier nur die Grundzüge.

Vor Allem beklagt sich Occam über die Gesinnung seiner Zeit, die, wo es sich um den Papst und seine Macht handle, nicht mehr frage, was Christus, die Apostel und hl. Väter gelehrt haben, sondern aus Furcht und Begierde nur darauf sehe, wie sie Apostel und Propheten im Sinne fabelhafter Berichte deuten und auf den Papst die Ehre des Schöpfers übertragen könne, als wenn der christliche Glaube nicht auf der Schrift, sondern auf der Weisheit oder der Willkür des Papstes beruhe [2]). Es fragt sich nun: was ist im Gebiete der Lehre als katholisch zu betrachten? Nur jene Wahrheiten, sagt Occam, sind als katholisch mit Nothwendigkeit zu glauben, die in der canonischen hl. Schrift unmittelbar enthalten sind, oder mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus ihr gefolgert werden können. Alles andere, es mag sich in den Schriften der Heiligen, oder den Entscheidungen der Päpste, oder in der allgemeinen Annahme der Christen finden, ist nicht Gegenstand des Glaubens, und es ist daher nicht unerlaubt, alle Entscheidungen der Concilien und Päpste und die Erklärungen über die hl. Schrift in Zweifel zu ziehen und darüber Untersuchungen anzustellen, bis sie als übereinstimmend mit der hl. Schrift des alten und neuen Testamentes erwiesen sind [3]).

---

[1]) Dialog. bei Goldast. II, 737: non est aptus ad quaecunque ardua peragenda, qui omnes horret novitates. Non sunt novitates penitus respuendae; sed sicut *vetusta, cum apparuerint onerosa, sunt omnmode abolenda*, ita novitates, cum utiles, fructuosae, necessariae, expedientes secundum rectum judicium videbuntur, sunt animosius amplectendae. Aehnliches hat die im Opus XC. dierum bei Goldast II. gehässige Critik der auf die Armuth Christi bezüglichen Breven des Papstes. — [2]) Octo quaest. supr. potest. pap. Goldast II, 390. — [3]) Dialogus. Goldast II, p. 410. Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae,

Bei den neuern Entscheidungen der Päpste könne dies um so weniger beanstandet werden, als seit Innocenz III. es keinen theologisch gebildeten, mit der hl. Schrift vertrauten Papst gegeben [1]) und ja überhaupt in Sachen des Glaubens menschliche Autorität gar keine Geltung habe, da der Glaube über menschliche Einsicht erhaben sei [2]). Von diesem Standpunkte aus ist die Lösung der Frage zu betrachten, welche Gewalt Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern gegeben habe. Christus habe den Petrus zum Haupt der Apostel und aller Gläubigen bestellt, und ihm in Bezug auf das Geistliche, zum Zweck der Leitung der Gläubigen zum Guten und für sonstige geistliche Bedürfnisse solche Gewalt gegeben, die des gemeinsamen Nutzens wegen Einem Menschen ohne Gefahr und ohne Beeinträchtigung der natürlichen Rechte und Freiheiten der Fürsten und Völker verliehen werden könne. Im Zeitlichen aber habe Christus nur die Macht gegeben, das zu seinem Unterhalte und zur Ausübung seines Amtes Nöthige zu verlangen, und diese Macht hätte im Geistlichen und Weltlichen der Papst aus göttlichem Rechte. Alle aber über diese Grenze hinausgehende Macht sei ihm durch Benutzung äusserer Verhältnisse zu Theil geworden, beruhe daher auf menschlichem Rechte [3]). Wenn die Canonisten aus der Stelle: „Was du binden wirst auf Erden etc.“ eine unbeschränkte Macht des Papstes folgern zu können glaubten, wie Alvarus [4]), so entgegnet er: Der Satz, ohne alle Schranke genommen, schliesse dann eine mit Christus gleiche Macht des Papstes in sich; dann könne ja auch der Papst die von Christus eingesetzten Sacramente ändern, neue einsetzen, die Vorschriften der Evangelien abschaffen, wie Christus das Ritualgesetz des Moses beseitigt, überhaupt Alles, Fürsten ihres Reiches entheben, den Gläubigen ihre Rechte und Freiheiten nach Willkür entziehen oder verleihen. Es müsse also seine Macht als beschränkt gedacht werden, dass er nemlich nur das de jure könne, was dem göttlichen und natürlichen Rechte nicht entgegen sei, sonst wäre die christliche Freiheit aufgehoben, das Evangelium schwerer erträglich als das Gesetz Mosis, und alle Christen Sclaven des Papstes. Daher alle Stellen der Schrift und Väter in diesem Sinne verstanden werden müssten; ja die Behauptung einer gleichen Macht der Päpste mit Christus sei häretisch [5]). Er stellt als Con-

---

quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur; ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur, ex solis tamen contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, sunt inter catholicas ennumerandae. .... Omnes autem veritates, quae nec in biblia sunt insertae nec ex contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, licet in scripturis Sanctorum et in definitionibus sanctorum Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare. — [1]) Dialog. l. c. II, 432, 472. — [2]) Ibid. 433. — [3]) Ibid. 786. — [4]) De pl. Ec. I, cp. 55, f. 101. „Verbum universale „quodcunque“ omnia comprehendit, nullo excepto“. X. de privil. c. 22. (V, 33.). — [5]) Tract. de jurisdict. imperat. in caus. matr. p. 24. Goldast I. und Occam quaest. super pot. papal. Goldast. II, 320. Lex evangelica est lex libertatis respectu mosaicae legis, quod saltem debet necessario intelligi ut non sit tantae servitutis neque in temporalibus neque in spiritualibus quoad ceremonias et observantias exteriores quanta fuit lex mosaica: ita quod quamvis Christiani quidam vel omnes

troverse den Satz auf: dass Christus den Petrus gar nicht zum Haupt der Apostel und Gläubigen aufgestellt habe, wenn aber nicht den Petrus, dann auch keinen andern; damit habe er der Kirche ein Beispiel gegeben, weder Einem Prälaten noch Einem Collegium zu gehorchen. Denn wenn unter Gläubigen Einer die Andern nicht an Tugend überrage, so sei es gar nicht zweckmässig, Einem die Andern unterzuordnen. Nun habe Petrus in sittlicher und geistiger Hinsicht nichts vor den andern Aposteln vorausgehabt, denn dem Paulus sei er an Erkenntniss, dem Johannes an Verdienst (Liebe) nachgestanden, Christus hätte also für seine Gläubigen nicht zweckmässig gesorgt, wenn er den Petrus zum Haupte Aller bestellte. Nun habe aber Christus seine Kirche in bester Verfassung zurücklassen wollen, die beste Verfassung sei aber, dass die Kirche Macht habe, je nach ihrem Bedürfnisse und ihrer Wahl die Art ihrer Regierung zu ändern; denn die beste Regierungsform, wenn sie unabänderlich sei, könnte eben dadurch in gewissen Verhältnissen verderblich wirken; sohin habe auch Christus der Kirche kein Haupt, sondern die Vollmacht gegeben, jenachdem es ihr Interesse erfordert, sich selbst Einen oder mehrere Regenten zu setzen [1]). Das Bedenken, ob die Einheit der Kirche auch bei mehreren Päpsten bestehen könne, hebt er in folgender Weise: Die Einheit der Kirche darf ein Christ nicht zerreissen. Aber zur Erhaltung der Einheit ist Ein Papst nicht nothwendig. Denn auch bei Erledigung des päpstlichen Stuhles bleibt die Kirche Eine. Wenn nun mit Genehmigung der Gläubigen und in gegenseitiger Eintracht Mehrere in der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhles die Kirche leiteten, so wäre damit so wenig eine Spaltung gegeben, als wenn zwei Bischöfe der gegenseitigen Unterstützung wegen gemeinsam eine Diöcese regieren. Da nun, was dem Theile zu Recht besteht, auch für das Ganze gelten muss, so können, wie in derselben Diöcese zwei Bischöfe, auch in der Kirche ohne Schaden, der Nothwendigkeit und des Nutzens wegen, mehrere Päpste sein [2]). Einem in bestimmten Grenzen abgeschlossenen Volke mag Ein sterblicher Regent nützlich sein, aber nicht Einem Staate, der mehrere in verschiedenen Ländern vertheilte Völker umfasst; für ein solches Reich genügt es, Christo unterworfen zu sein [3]).

---

per se aut per alios ex causa de novo emergente servituti possent subjugari tantae vel majoris, tamen communitas fidelium per legem evangelicam nequaquam tanta servitute teneretur: nec aliquis mortalis virtute evangelicae legis praesertim sine culpa et causa manifesta ac rationabili potest eam tantae subdere servituti, ut si quicumque hoc tentare praesumpserit, quod facit, ipso facto et jure divino nullum est. Sed si papa haberet talem plenitudinem potestatis a Christo ex evangelica lege, lex evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam lex mosaica, omnes enim essent per ipsam servi papae .... — [1]) Dial. p. 846, 866. Christus recedens corporaliter ab Ecclesia ipsam in optima conditione reliquit, quantum permittit haec vita; sed melius est ut Ecclesia habeat potestatem mutandi modum regendi quandocunque expedit, quam quod alligetur determinato modo regendi, eo quod quilibet modus regendi in pluribus casibus potest esse nocivus vel minus utilis, quemadmodum principatus regalis, qui est unius, quamvis de se sit optimus, tamen in multis casibus expedit magis, quod plures principentur aristocratice quam unus regaliter. Christus ergo non dedit unum caput Ecclesiae nec Petrum nec alium, sed dedit Ecclesiae potestatem instituendi sibi unum caput vel plura secundum quod ei expedire videtur. — [2]) Dial. 812. — [3]) Ibid. 818.

Der letzte Satz, dass die Kirche nicht an Eine Regierungsform gebunden, dass es in ihrer Macht sei, sich zu jeder Zeit die ihrem Wesen und ihrer Aufgabe entsprechende Form der Verfassung zu geben, ist der bedeutendste und folgenschwerste; denn es ist damit das Princip ausgesprochen, dass alle Macht der Kirche zuletzt in ihr selbst ihren letzten Grund und Rechtsbestand habe, von ihr ausgehe und nur in ihrem Namen und mit ihrem Willen geübt werden könne. Der Papst erscheint daher nur als ihr Organ, mit ihrer Gewalt betraut, und ihr für die Verwaltung derselben zu ihrem Besten verantwortlich [1]).

Dass die Gewalt, welche die Kirche hat, eine geistliche und keine weltliche sei, findet sich in jenem unter Occam's Namen bekannten Dialoge zwischen einem Cleriker und einem Ritter in sehr schlagender und anschaulicher Weise auseinandergesetzt [2]). Der Ritter sagt, der Clerus lege sich wohl auch die Herrschaft im Weltlichen bei, aber mit dem blosen Schreiben und Reden sei es da nicht abgethan. Nun, entgegnet der Cleriker, als Christ und Katholik könne er doch nicht leugnen, dass Christus der Herr von Allem, der König der Könige, der Herr der Herren sei und über Alles, auch über das Zeitliche, verfügen könne? Der Ritter will das zugeben, verlangt aber den Nachweis, dass den römischen Päpsten ein ähnliches Dominium zustehe. Das sei leicht, meint der Cleriker, nachzuweisen. Der Glaube lehre, dass Christus den Petrus und seine Nachfolger zu seinen Vicaren — im vollsten Sinne des Wortes — bestellt habe. Ein unbeschränkter Vicar habe aber die ganze Summe der Rechte und Gewalten seines Herrn ohne Schmälerung. Wenn nun Christus über das gesammte Zeitliche verfügen könne, so dürfe man auch seinem Vicar dieses Recht nicht absprechen. Ich habe aber, sagt der Ritter, von frommen Männern gehört, dass man zwei Zeiten in Christo unterscheiden müsse, die Zeit der Erniedrigung und die Zeit der Macht; die erste geht bis zu seinem Leiden, die andere beginnt mit seiner Auferstehung, wo er selbst sagt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“ Den Petrus nun hat er als Vicar für den Zustand der Erniedrigung, nicht der Herrlichkeit aufgestellt, denn er soll nachahmend vollbringen, was Christus auf Erden gethan, nicht seine Herrlichkeit im Himmel. Daher heisst es ausdrücklich: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt; ich bin gekommen nicht um mich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“; darum hat er ein Schiedsgericht abgelehnt und ist denen entflohen, die ihn zum Könige machen wollten; gegen dieses Zeugniss sei jeder Widerstand vergeblich; der Apostel sage ausdrücklich, dass jeder hohe Priester zur Versöhnung mit Gott aufgestellt werde, nicht um der weltlichen Herrschaft willen. Auch Petrus habe dies erkannt und ausgesprochen: „Es ist nicht recht, dass wir Gottes Wort hintansetzen und dem

---

1) Cf. Dial. 507. — 2) Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum concessa bei Goldast T. I, p. 13—18. Derselbe findet sich auch wörtlich in dem Somnium viridarii lib. I. (ibid. p. 58 etc.), das nach Bulaeus (hist. U. P. Tom. IV, p. 443) gegen 1374 geschrieben sein soll und ganz auf den Anschauungen Occam's und des Marsilius beruht.

Tische, d. i. dem Zeitlichen, zu Dienste sind.“ Wenn nun gleichwohl ein hoher Priester (Papst) auch einiges Zeitliche verwalten könne, so sei darum doch die Regierung eines Reiches offenbar ausgeschlossen, da eine solche den ganzen Menschen in Anspruch nehme.

Der Cleriker giebt seine Sache noch nicht auf; er fragt: Hat die Kirche ein Erkenntnissrecht über die Sünde? Gewiss, sagt der Ritter, sonst müsste man Busse und Beicht leugnen. Sünde aber, fährt der Cleriker nun fort, ist, was auf ungerechte Art geschieht; wer also über Sünde erkennt, erkennt auch über Recht uud Unrecht; da aber das Weltliche die Sphäre des Rechts und Unrechts ist, erkennt also die Kirche über das Weltliche. Der Ritter nennt das einen „gehörnten Syllogismus“, dessen Nichtigkeit er durch einen ähnlichen darlegen will. Bei der Execution von Räubern und andern Verbrechern handle es sich um Recht und Unrecht, also auch um Sünde; sohin gehöre auch die executive Gerichtsbarkeit, das Bluturtheil, zur Gerichtsbarkeit des Papstes, was doch Niemand behaupten wolle. Der Cleriker nimmt nun seinen letzten Grund aus der Bestimmung des Zeitlichen, welches um des Geistlichen willen da sei, daher ihm untergeordnet sein müsse. Als Unterhalt, bemerkt der Ritter, müsse allerdings das Zeitliche dem Geistlichen dienen, nach einem Naturgesetze, das überall anerkannt sei, aber daraus folge keine Herrschaft darüber. Christus sage den zum Predigtamte ausgesandten Aposteln: der Arbeiter ist seines Lohnes werth, und Paulus erkläre von sich und den andern Aposteln: wer kämpft auf eigene Verköstigung? Also mit Lohnarbeitern und Söldnern sind die Cleriker hier verglichen; diese aber sind doch wohl nicht Herren die Dinge? Der Ritter führt die Erörterung über den Besitz der Kirche bis zur Behauptung, dass das Kirchengut für Staatszwecke verwendet werden dürfe; der Clerus zwar finde es unerträglich, wenn der König Beiträge zur Vertheidigung der Kirche und ihrer Güter verlange. Wenn aber die königliche Macht geschwächt wäre, wo finde der Clerus friedlichen Schutz? Würde nicht der dürftige Adel nach dem Kirchengute greifen, wenn er das Seinige verzehrt hätte? Die starke Hand des Königs sei eine Schutzmauer für die Kirchengüter, sein Friede des Clerus Friede, ohne ihn würde dieser seinen Nachbarn zur Beute und Allen dienstbar. Nun könne man doch nicht verlangen, dass Könige und Fürsten auf eigene Kosten und Gefahren diese Vertheidigung auf sich nehmen, während die Besitzer ruhig das Ihrige geniessen? Wo es sich immer um Wohl und Wehe des christlichen Volkes handle, da sei Schonung des Kirchengutes am unrechten Orte. Die Güter des Clerus gehören ja ohnediess der Kirche; zur Kirche aber gehört auch das Volk; dieses sei der geistige Tempel (Mtth. XII.), für dessen Wohl und Frieden der materielle geopfert werden müsse. Der Cleriker weiss darauf nichts zu entgegnen, als dass, was einmal Gott gewidmet worden, nicht zurückgenommen werden dürfe. Das sei, entgegnet der Ritter, hier auch nicht der Fall; denn was Gott gewidmet, sei für fromme Zwecke bestimmt. Was lasse sich aber Heiligeres, Gottgefälligeres denken, als Friede und Sicherheit

des christlichen Volkes? Würden also nicht die Kirchengüter gerade ihrer Bestimmung gemäss verwendet, wenn sie für solche Zwecke genützt würden? Man sieht, durch ein dialectisches Flüssigmachen der Begriffe sind die schwierigsten Probleme mit einer Leichtigkeit gelöst, die für jene Zeit überraschen muss. Diese Anschauungen Occam's hatten, wie gesagt, eine nachhaltige Wirkung; nicht blos weil sie dem unsichern und unklaren Urtheile Vieler über kirchliche Zustände zum Worte verhalfen, sondern dieses auch in einer Form thaten, die, ohne den Sprecher zu gefährden, die rücksichtsloseste Kritik des Bestehenden gestattete. Was Occam einmal gegen Johann XXII. äussert [1]), dass Lehrer und Prediger einen häretischen Papst mit Namen und anonym, öffentlich und geheim auf listige Weise, bekämpfen dürfen, ist seitdem Maxime orthodoxer Polemik auch gegen Nichtpäpste geworden.

Was in den Augen des Volkes diesen Angriffen auf die Rechtsverhältnisse der Kirche einen Halt gab, war die sichtbare Erschlaffung der kirchlichen Zucht in Folge der verweltlichenden Richtung der Hierarchie. Je tiefer der eigentliche Einfluss erschüttert war, desto zäher suchte man durch drückendes Festhalten am Buchstaben des kirchlichen Rechtes wie durch Sinne-blendende Pracht das Sinken der Macht zu decken. „Aller Eifer“, klagt Alvarus [2]), „ist jetzt auf Behauptung der Würde gerichtet; Alles für die Ehre, Nichts oder Weniges für Frömmigkeit und Erbauung. Will der Papst auch, wo es die Umstände fordern, herablassender und demüthiger sich halten, gleich rufen die Schmeichler: es geht nicht, verträgt sich nicht mit der Majestät, bedenke doch, welche Würde du hast! Ob es Gott gefällig, für das Heil der Seelen förderlich, das kümmert Niemand, nur in der Hoheit liegt das Heil, nur was Ansehen giebt, ist gerecht. Demuth ist in der Umgebung des Papstes Schmach, Furcht Gottes erscheint als Einfalt. Möge doch der Papst sich als Hirte bewähren, oder gestehen, dass er nicht der Erbe Petri ist, der weder in kostbarem Geschmeide noch in Seide, weder in Gold noch mit Gefolge umherging, und doch sicherer und besser das Gebot erfüllen zu können glaubte: wenn du mich lieb hast, weide meine Schafe!“ Ein Beispiel nur zu dieser Klage. Als Clemens VI. am Pfingstfeste 1342 vor den französischen Grossen im päpstlichen Schmucke erschien, da priesen die Schmeichler den Glanz des Rubines auf seiner reichen Tiara, der gleich sei den feurigen Zungen, in denen der hl. Geist über die Apostel gekommen [3])! Dieser äussere Glanz blieb jedoch nicht auf die Person des Papstes, der gefürsteten Bischöfe und ihre standesmässige Umgebung beschränkt, auch die Verwandten und Freunde sollten daran ihren Theil haben; daher der Nepotismus unter Clemens V., Clemens VI., Innocenz VI. und Gregor XI., der dann bei Cardinälen und Prälaten eben so heimisch wurde [4]) als die Sucht nach Glanz und Genuss. Zwar finden wir

---

[1]) Dialog. p. 705. — [2]) De planctu Eccles. II, c. 15, fol. 46. — [3]) Baluz. I, 266, 283. — [4]) Alvarus l. c. lib. II, c. 5. Principes nostri praelati ut communiter infideles — infideliter bona Ecclesiarum dispensantes consanguineis et amicis .... und c. 16. Dilatant (cardinales) patrimonia de redditibus Ecclesiarum, castra, villas,

beinahe auf allen Synoden des XIV. Jahrhunderts Vorschriften gegeben, die dem entgegenwirken und Prälaten und Cleriker zu einfacher Tracht und Lebensweise verpflichten sollten, so dass nicht bloss der Stoff, sondern auch die Form und der Werth des Kleides wie die Zahl der Speisen für den Tisch, mit und ohne Gäste, angegeben ist [1]). Allein das Uebel lag eben so sehr in den geänderten Culturverhältnissen als in der dadurch gereizten Begierlichkeit, und war desshalb durch äusserliche Verbote nicht zu dämmen. Seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts hatte sich in Italien [2]), den Niederlanden, Frankreich, Deutschland, der Wohlstand und die Lebensweise aller Stände in Folge des gesteigerten Handels und Verkehres ungemein verbessert. Allenthalben zeigte sich ein auffallender Hang zum Luxus und ein rascher Wechsel der Mode, der in Frankreich durch die Sucht der niedern Stände, es den höhern gleich zu thun [3]), bereits unter Philipp IV. eine förmliche Kleider- und Speise-Ordnung

---

civitates suis consanguineis ementes et eos ditantes et in mundo eos ecclesiarum redditu exaltantes: quicquid habent quasi habent de bonis Ecclesiarum aut in pompis hujus saeculi et expensis delicatis aut in consanguineis consumunt: pauperes tamen aliquos paucos pascunt. — [1]) So in Spanien das Concil von Valladolit 1322, c. 6; C. von Tarragona 1329, c. 69, und vom J. 1336, c. 3; C. von Toledo 1324, c. 2. In Frankreich Concil von Compiegne 1304, c. 5; von Rouen 1313, c. 1; vom J. 1335, c. 2; von Sens 1320, c. 4.; von Paris 1328, c. 4; vom J. 1346, c. 2; von Avignion 1337, c. 47; von Tours 1365, c. 16; von Apt 1365, c. 8. In Deutschland Synode von Trier 1310, c. 14, 46; von Prag 1346, c. de vita et honest. cler.; von Würzburg 1329, c. 19. In Italien Synode von Luca 1308, de vestib. praelat.; von Bergamo 1311, c. 33; von Ravenna 1314, rubr. X., und vom J. 1317, rubr. IV.; von Padua 1350, de vita et honest. cler. In England Concil von York 1367, c. 7. Mit Ausnahme der Würzburger Synode sämmtlich bei Mansi Concil. T. XXV. XXVI. — [2]) Hier wird dieser Umschwung der Verhältnisse in die Zeit nach dem Tode Friedrichs II. verlegt (Murat. Scriptor. T. XVI, p. 259) und als Beleg dafür erzählt: „Italici tunc fidem habebant. Nam puella cum filio convicini sui sine peccato in XX annis in lecto jacebant, quod hodie fieri non posset, quoniam malitia et iniquitas supervenit et virtus et fides omnino in Italia sepultae sunt.“ Ueber den Kleiderluxus der Frauen erzählt zum Jahre 1358 das Chronicon Placentinum (Murat. XVI, 579), dass sie lange Kleider trugen aus Sammt und Seide, mit Reihen von Perlenschnüren, Ketten und Ringen von Gold und kostbaren Steinen besetzt; tamen talia indumenta sunt honesta, sed habent alia inhonesta, quae vocantur Cyprianae, quae sunt largissimae versus pedes et a medio supra sunt strictae cum manicis longis et largis. Ueber den Luxus der Tafel mag ein Essen an einem Fasttage Aufschluss geben (ibid. 582): „tempore Quadragesimae dant primo bibere et confectum zuchari et post bibere; et post ficus cum amigdalis pelatis et post pisces grossos ad piperatum et post menestram risi cum lacte amigdalarum et zucharo et speciebus et cum anguillis salsis. Et post praedicta dant pisces Lucios assatos cum sulsa de aceto vel sinapi cum vino cocto et speciebus et post dant nuces et alias fluges (fruges). Zuletzt wieder Confect und Wein. Und all dieser Luxus „eventum est a mercatoribus Placentiae qui utuntur in Francia, Flandria ac etiam Hispania ....“ — [3]) In der „Apparicion“ des maistre Jean de Meung (Mss. français, par P. Paris. Paris 1836—48. T. VI. p. 258) heisst es:

Entre vous je voy les truans
Voulans contrefaire les grans.
Si un grand porte mantel envers,
Incontinent un vilain sers
Aussi se prend envers porter,
Pour le bien nobles ressembler.

Die Mode selbst vom ascetischen Standpunkte aus geschildert bei Nicolaus de Clemangiis epist. 54. (edit Lydii 1613 p. 149) und de novis celebritatibus non instituendis (ibid. p. 144).

für Adel, Clerus und Bürger hervorrief [1]). Der Clerus folgte hier nur dem Zuge der Zeit. Allein die neuen Bedürfnisse erforderten gesteigerte Ausgaben und diese wieder neue Finanzoperationen, die, nur vom Standpunkte der äussern Zweckmässigkeit erwogen, bald für das gesammte Leben der Kirche sich in hohem Grade verderblich erwiesen. Aus Italien konnten die Päpste wenig beziehen, theils in Folge der schlechten Verwaltung, theils weil die Vertheidigung der kirchlichen Besitzungen daselbst unermessliches Geld verschlang. Zunächst boten die reichen Beneficien Englands und Frankreichs eine ergiebige Quelle des Einkommens; bereits Clemens V. hatte sie in einer Weise benützt, dass er sich damit entschuldigen musste, sein Haus, die Curie, sei nicht besser als die Arche Noah's [2]); Johann XXII. wusste noch mehr in das Netz seiner Reservationen zu ziehen und Clemens VI. stand hinter Keinem zurück, nur dass er wieder mit vollen Händen spendete, was er gewonnen; Freunde und Cardinäle waren mit Beneficien überhäuft [3]). Als der Bruder Clemens' VI., der Cardinal Hugo Roger, starb (1364), hinterliess er bloss an baarem Gelde bei 200,000 fl. [4]). Dass die Bediensteten der Curie keinen Weg der Bereicherung ungenützt liessen, dass keine Audienz, keine Expedition ohne Geld zu erlangen war, und sogar für die Erlaubniss zur Weihe man sich, wenn auch nicht mit Geld, doch mit Pferden, silbernen und goldenen Geschirren oder andern Geschenken abfinden musste, wissen wir aus Alvarus [5]). Dasselbe war, nur in geringerm Maasstabe, in den meisten bischöflichen Curien der Fall. Von den spanischen Bischöfen, klagt Alvarus, finde man unter hundert kaum Einen, der sich nicht der Simonie in Ertheilung der Weihe und Verleihung von Beneficien schuldig mache, so dass eine einzige Ordination 400 — 500 fl. trage. „Das Gold hat die Liebe von den Consistorien der Prälaten verbannt, denn beide zusammen, Liebe und Habsucht, gedeihen nicht auf Einem Boden; will man die eine pflanzen, muss man die andere mit der Wurzel ausreissen" [6]). Die Reformversuche Benedicts XII. in diesem Punkte, wie die Verordnungen einzelner Synoden, wodurch dem Clerus ungebührliche Forderungen oder Erpressung bei Spendung von Sacramenten [7]), Begräbnissen, Testamenten und sonstigen kirchlichen

---

[1]) Mitgetheilt bei Guizot, histoire de la civilisation en France, Paris 1840, T. IV, p. 88. — [2]) Baluz. II, 58. — [3]) Alvarus de planct. Eccles. II, c. 16. Praeter cardinalatum, cujus hodie redditus pingues sunt, communiter ultra millia florenorum et provisiones magnas et encenia, insuper alias obtinent dignitates et beneficia pinguiora ubique terrarum praetextu familiae dilatandae. Inter eos multi reditus obtinent X mill. XV, XX et XXX mill. florenorum. — [4]) Baluz. I, 715 und II, 762. — [5]) L. c. c. 15, fol. 48. Mundet Dei Vicarius curiam suam consuetudinibus simoniacis, quia ad eum pauci intrant, nisi qui solvunt. Nullus quasi pauper hodie ad papam intrare potest, clamat et non auditur, vix aliqua petitio expeditur per eum, nisi mediantibus interventoribus corruptis pecunia. — Cohibeat papa officiales a pessima et non dico consuetudine, sed corruptela, quae est in curia, quia a consecrandis accipiunt equum et baccivilia, in quibus lavantur, aurea et argentea et pannos et alia quae opportet solvere ad consecrandum vel cum eis de praedictis pacisci. — [6]) Ibid. c. 7, 9, 20. — [7]) Synode von Prag 1322 (Mansi XXV, 688) und vom J. 1346 (Mansi XXVI, 96); Concil von Toledo 1328, c. 6.

Jurisdictionsacten untersagt wurde [1]), hatten keine oder nur vorübergehende Erfolge, da viele Beneficien in einzelnen Ländern, z. B. Italien, sehr dürftig ausgestattet waren [2]), und die Geldstrafen, welche manche Bischöfe auf clericale Vergehungen setzten [3]), den Werth des Geldes dem Clerus nur zu fühlbar machten. Unmittelbare Folgen dieses Geldeinflusses auf Erlangung kirchlicher Stellen war die Beförderung von Unwürdigen und Untauglichen, und die gänzliche Vernachlässigung der Residenzpflicht. Durch den Aufenthalt am Hofe des Papstes oder des Landesfürsten hoffte der Ehrgeiz früher zum Ziele zu gelangen als durch ein pflichttreues Wirken in dem überkommenen Amte. „Lieber, seufzt Alvarus, trotten die Bischöfe im Dienstgefolge der Cardinäle zu Avignon einher, als dass sie selbständig in der eigenen Diözese das Ruder führten." Die Synoden schärften zwar dem Clerus die Residenzpflicht vielfach ein [4]), aber das Beispiel von Oben wirkte entgegen. Bei dem dadurch entstehenden Mangel an Aufsicht und Pflege des geistlichen Lebens erklärt sich von selbst der Verfall der Disciplin rücksichtlich des Cölibates [5]), wie wohl auch hier die mit dem steigenden Wohlleben kühner heraustretende Unzucht der Zeit [6]) Viele mit fortgerissen hat. Wollten auch eifrige Bischöfe ihren Pflichten mit Strenge obliegen, so war ihnen ein durchgreifendes Verfahren in Folge der zahlreichen Exemtionen unmöglich gemacht. Die Klagen der Bessern dagegen fanden kein Gehör [7]), da Schmeichler hierin die Mittel zur Verhütung einzelner Bedrückungen und zur Bekräftigung der päpstlichen Autorität heraushoben.

Schon durch diese Zustände war der sittlich religiöse Einfluss des Clerus sehr gehemmt, wozu noch kam, dass die herrschende Rich-

---

1) Synode von Apt 1365, c. 26; von Anjou in demselben Jahre, c. 11; von Florenz 1346, de sepult.; von Benevent 1378, c. 54; von Salamanca 1335, c. 1; von London 1321, c. 1, 2, 3; vom J. 1342, ordinatio Archiepiscopi super honestate Clericorum et salario. — 2) Mansi XXVI, 231. Concil von Padua 1350. — 3) Concil von Florenz 1346, lib. I de sacra unctione und lib. II de vita et honest. cler. — 4) Synode von Benevent 1331, c. 34; von Trier 1310, c. 12, 20; Constitutiones Eccles. Ferrar. c. 58 (Mansi XXV, 952); Constit. Eccles. Lucan. de clericis non resident (Mansi XXVI, 270). — 5) Ich will nur einige darauf bezüglichen Synodalstatuten erwähnen: Synode von Luca 1308, c. 24; von Posen 1309, c. 5; von Cöln 1310, c. 9, 15; von Perugia 1320, c. 5; Constit. pro Etruia de cler. concub. (Mansi XXV, 821); Constit. Eccles. Ferrar. c. 31, 39; Synode von Benevent 1331, c. 55; Constit. Aquilej. 1339 (Mansi XXV, 1118); Concil von Prag 1346, de cohabit. cler. et mulier.; von Magdeburg 1370, c. 20; Constit. Luc. 1331, c. 30; Constit. Aegidii Alberti de poena clericorum tenentium public. concub. (Mansi XXV, 301.) — 6) Man beachte nur Scenen wie zu Pavia, Murator. Script. XVI, 374, und die Sprache des Romans der Rose, der unter Philipp IV. vollendet wurde. — 7) Alvarus l. c. lib. II, c. 14, fol. 45. Non subtrahat (papa) per suas exemtiones quae nutriunt superbias et incorrectiones abbates episcopis, episcopos archiepiscopis sive primatibus quibus subsunt. — Non satis faciat appetitui suo in istis exemptionibus faciendis nec in aliis. Non faciat voluntatem suam sed illius cujus est Vicarius. Nam non minus quam elati animi est veluti rationis expertem non pro ratione sed pro libitu agere nec judicio agi sed appetitu. — Quid enim tam indignum sibi et contrarium rationi, quam ut totum tenens non sit contentus toto, nisi minutias quasdam et exiguas portiones ipsius sibi creditae universitatis tamquam non sint suae satagat nescio quomodo adhuc facere suas? — Errat papa si ut summam, ita et solam institutam a Deo suam apostolicam existimat autoritatem.

tung auf Befriedigung des frommen Gefühles durch Mehrung der Cultusacte und Festzeiten [1]) zwar Erbauung und Belehrung durch die Predigt nicht ausschloss [2]), aber, weil die Predigt selbst häufig ein eitles zur Schaustellen subtiler Distinctionen, allegorischer Spielereien und unwürdiger Schmeicheleien geworden, und damit ihrer eigentlichen Kraft beraubt war, doch am Ende die Meisten zu einer Ablösung des gläubigen Lebens von seinem innersten Grunde und einem Aufgehen in äusserlichen Acten führen musste. Dieses war auch der Fall innerhalb jener Kreise, in welchen jene Zeit die Vorbilder und Vorkämpfer christlichen Lebens zu suchen gelehrt war, im Mönchthum. Nichts drückt schärfer das Verhältniss des frommen Gefühles zur herrschenden kirchlichen Richtung aus, als die Kämpfe zwischen den Spiritualen und den Franziskanern der gelinden Observanz, wie der Streit zwischen Franziskanern und Dominicanern über die Armuth Christi und der Apostel. Beide Erscheinungen beruhen nicht blos auf der Verkennung des Geistes und der geschichtlichen Grundlagen des Lebens Christi und der ersten Kirche, sondern ergeben sich mit Nothwendigkeit aus dem Conflicte der Individualität des Ordensstifters und seiner Regel mit der spätern Entwicklung des Ordens. In der Natur des Ordenslebens liegt es, in dem Stifter ein treues Abbild des Lebens Christi und damit ein Vorbild christlicher Vollendung zu verehren. Je reicher und kräftiger die Individualität des Stifters war, desto schärfer wird sie sich in seiner Regel und der ersten Organisation seines Ordens ausprägen. Dadurch erhält der Orden auch seinen individuellen Charakter. Im Wesen der Individualität liegt es aber, dass, wie sie sich nur aus bestimmt gegebenen Verhältnissen entwickelt, sie auch mit einer Aenderung dieser Verhältnisse mehr oder weniger an Kraft verliert. Indem nun jeder Orden darauf Anspruch macht, durch sein Leben und Wirken den Stifter in der Geschichte fortwährend zu repräsentiren, der Stifter selbst aber in seiner ganzen Erscheinung nur einer bestimmten Periode des kirchlichen Lebens angehört und aus ihr verständlich ist, während das kirchliche Leben unaufhörlich wegen neuer Bedürfnisse und Kämpfe in neuen Gestaltungen die Fülle des Geistes offenbart, so wird der Orden, ganz abgesehen davon, dass die Mehrzahl seiner Glieder mit der Individualität des Stifters wenig Gemeinsames hat, ja ihr entgegengesetzt ist, durch die Nothwendigkeit, seine Stellung zur Kirche zu behaupten, zu einer Neugestaltung seines Lebens gedrängt, die entweder als eine theilweise, als Reform, oder als eine gänzliche, als Neubildung einer Congregation erscheint. Dieses war der Weg, auf dem der Benedictinerorden bis in das XIII. Jahrhundert seine Wirksamkeit behauptet hatte. Denselben Weg schien aber auch der Orden des hl. Franz nach kaum hundertjährigem Bestande einschlagen zu müssen. Noch während seines Lebens hatte der Stifter kaum vermocht, alle trübenden Ein-

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 14, fol. 5. Concilium von Avignon 1326, c. 1, 2, 4; von Florenz 1346, de celebr. Miss.; von Magdeburg 1370, c. 29. — [2]) Constit. Eccles. Ferrar. 1332, c. 22; Concilium Vauriense 1366, c. 1.

flüsse auf den Geist seiner Genossenschaft ferne zu halten. Der Orden, auf einer in Demuth, Armuth, Einfalt und Frömmigkeit wurzelnden Gottes- und Menschenliebe gegründet [1]), sollte nach der Aeusserung Gregors IX. die erkaltete Liebe der Christenheit zu neuer Gluth anfachen, theils durch das Beispiel gänzlicher Entsagung, theils durch die Predigt der Busse. Gerade seine ausgedehnte kirchliche Wirksamkeit aber führte den Orden von dem Geiste des Stifters ab. Die reichlichen Gaben, die überall gespendet wurden, wie die Privilegien des römischen Stuhles, gewährten bald die Mittel eines äusserlich sichergestellten Wirkens und liessen wenig mehr als den Schein der Armuth zurück. Der philosophisch theologischen Richtung der Zeit vermochte der Orden sich gleichfalls nicht zu entziehen; alle Warnungen des hl. Franz, weniger um das Studium als um das innere Leben sich zu kümmern [2]), und durch die äusseren Erfolge sich nicht zu eitlem Selbstgefallen verleiten zu lassen, scheiterten an der äusseren Stellung des Ordens, die allmälig Einfalt und Demuth erstickte und dem ausdrücklichen Verbote des Stifters entgegen [3]) Umdeutungen der Regel nothwendig machte. Ihre Privilegien — nach dem Stifter sollte ihr Privileg sein, keines zu haben, sondern Allen zu gehorchen [4]) — brachten sie bald in mannigfache Zerwürfnisse mit dem Clerus, mit dem sie doch ihrer Regel gemäss in Eintracht wirken sollten [5]). Daher fand schon Bonaventura für nöthig, die Gründe des Verfalls in einem Erlasse an sämmtliche Ordensobern 1257 auseinanderzusetzen [6]). Müssiges Umherschweifen, schamloser Bettel, kostbare Bauten, Einmischen in weltliche Verhältnisse, Nachlässigkeit in Verleihung wichtiger Aemter, Habsucht bei Begräbnissen und Testamenten, ungeziemender Aufwand, „dadurch seien sie bereits Allen gehässig geworden, und würden es in noch höherem Grade, wenn keine Hilfe komme.“ Während bei solchem Zustande gerade die verweltlichten Glieder des Ordens sich durch äusserliche Verehrung des hl. Franz und geistlose Zusammenstellung mit Christus als die ächten Söhne des Stifters vor dem Volke zu legitimiren suchten, hatte eine kleine Partei, die Spiritualen, den Geist des Stifters in strenger Beachtung der ursprünglichen Bestimmungen der Regel, namentlich über Armuth, festzuhalten gestrebt. Das Gefühl des Druckes, den sie unter einzelnen Obern erlitten, die Meinung, dass durch die päpstlichen Bewilligungen die verweltlichende Richtung im Orden sanctionirt sei, machte sie bitter in ihrem Urtheile, und sie vergassen der Worte des Stifters, „die nicht zu verachten

---

1) Opera St. Francisci, edidit Von der Burg, Bonnae 1849, p. 116. — 2) Opera, p. 79. Non curent fratres nescientes litteras discere, sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere spiritum Dei et ejus sanctam operationem — orare semper ad Deum corde puro et habere humilitatem et patientiam in persecutione et in infirmitate. — 3) Ibid. p. 48. Et omnibus fratribus meis clericis et laicis praecipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula, nec istis verbis, dicendo: ita volunt intelligi, sed sicut dedit mihi Dominus pure et simpliciter dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et pure sine glossa intelligatis et cum sola operatione usque in finem observetis. — 4) Ibid. p. 224. — 5) Ibild. p. 114. „In adjutorium Clericorum missi sumus, ut quod in illis invenitur minus, a nobis suppleatur.“ — 6) Wadding annal. ad h. a. N. 9.

und zu richten, die wohl leben und sich mit Sorgfalt kleiden, denn Gott ist ihr und unser Herr, mächtig sie zu rufen und die Gerufenen zu rechtfertigen." [1]) „Viele erscheinen uns jetzt als Glieder des Teufels, die noch Schüler Christi sein werden." [2]) Ausser Stand, ihrem frommen Drange die Gegenwart dienstbar zu machen, wandten sie ihre Blicke auf die Zukunft und suchten in den ächten und unächten Schriften des Abtes Joachim Trost und Rechtfertigung ihrer Haltung. Hier war die an sich wahre Idee des innern Fortschrittes der Kirche in montanistischer Form als ein kommendes Reich des Geistes erfasst, und gerade dem Franziskaner Orden die Sendung zugetheilt, Verkünder dieses Reiches zu sein; zugleich war der bestehende Zustand als eine niedere, zu überwindende Stufe des christlichen Lebens, und damit die Nothwendigkeit einer Reform, wie einer Rechtfertigung ihres Kampfes, ausgesprochen. Von diesem Standpunkte aus werden die prophetischen Schwärmereien, das Hinausgehen über Christus und das Evangelium in der „Einleitung in das ewige Evangelium" des Bruder Gerhard, wie in der „Postille" des Petrus von Olivi begreiflich, wie das Streben der Spiritualen, sich äusserlich von dem Orden zu trennen, was durch Coelestin V (1294) befriediget wurde. Allein unter Bonifaz VIII erwirkte der Franziskanerorden, nicht ohne gehässige Insinuation, eine Zurücknahme dieser Verfügung [3]); die Trennung war ja ein Vorwurf für den Orden. Die Rechtfertigung der Spiritualen gegen die erhobenen Vorwürfe hatten keinen Erfolg; eben so wirkungslos blieben aber auch die seit Bonifaz VIII gegen sie in Anwendung gebrachten, bisweilen auch selbst veranlassten, harten Massregeln und Verfolgungen der Inquisition [4]). Die Trennung von dem Orden führte allmälig durch den Verband mit den Begharden und Tertiariern zur Trennung von der kirchlichen Autorität, und bis in die Mitte des XV. Jahrhunderts gaben sie als Fraticellen auf Scheiterhaufen, Foltern und in Kerkern Zeugniss, wie wenig der äussere Zwang der Autorität gegen verirrte Gewissen vermag.

Auch bei jenen dem Orden treu gebliebenen Spiritualen war der Gegensatz nicht verwischt, sondern erhielt eine Nahrung durch den Streit über das Wesen der Armuth Christi. Der hl. Franz hatte den Brüdern die Armuth im Allgemeinen empfohlen, als den verborgenen Schatz, um den man Alles dahingeben müsse, als ihr Erbtheil für das ewige Leben, als Grundlage des ganzen Ordens, mit der Alles stehe und falle [5]). In diesem Sinne hatten die Generale des Ordens, Johannes von Morone [6]), Consalvi [7]) und Michael von Cesena [8]) alle der Armuth entgegenstehenden Missbräuche zu beseitigen gesucht. Da man nun vor Allem in der Armuth die Conformität des hl. Franz mit Christus fand, so lag es sehr nahe, von der gänzlichen Besitzlosigkeit, wie sie dem hl. Franz beigelegt, und von den Spiritualen geübt wurde, auf die evangelische Darstellung

[1]) Opera S. Fr. p. 106. — [2]) Ibid. p. 123. — [3]) Wadding Annal. 1302 N. 6. — [4]) Ibid. 1307, N. 2—4 u. 1314, N. 8. — [5]) St. Franc. op. p. 11 u. 109. — [6]) Wadding Annal. 1302 N. 2. — [7]) Ibid. 1312, N. 6. — [8]) Ibid. 1316, N. 5.

der Armuth Christi zurückzuschliessen, und die gänzliche Besitzlosigkeit Christi und der Apostel als biblische Wahrheit auszusprechen. Der Inquisitor zu Narbonne, der Dominicaner Johann von Belna, fand 1321 die Behauptung aus Begharden, Christus und die Apostel hätten nichts Eigenes besessen, weder gemeinsam noch für sich, häretisch, und war daher sehr erbittert, als einer der anwesenden Theologen, der Lector des Minoritenklosters zu Narbonne, Beranger Taloni, diese Behauptung vermöge der Decretale Nicolaus III als katholisch erklärte, den verlangten Widerruf verweigerte und an den apostolischen Stuhl apellirte.

Das Interesse des Dominikaner- wie des Franziskanerordens war nun an den Streit geknüpft [1]), und es erscheint beinahe als Ironie der Geschichte, dass der nur auf Häufung von Schätzen bedachte Johann XXII. die Entscheidung geben sollte. Johann liess das Gutachten des Franziskaners Ubertino de Casalis, eines als Theologen geachteten aber sonst unruhigen und für Parteiung geneigten Mannes [2]) einholen. Dieser, den Spiritualen des Ordens angehörig, schien durch eine Distinction die verwickelte Frage zur Befriedigung des Papstes, wie des eigenen Ordens gelöst zu haben. Er behauptete nämlich [3]): Die Frage lasse sich weder einfach bejahen noch verneinen, sondern es müsse der doppelte Stand Christi und der Apostel im Auge behalten werden. Einerseits seien die Apostel Prälaten der Kirche und in dieser Eigenschaft hätten sie ein Verfügungsrecht über die Güter der Kirche zum Besten der Armen und Diener der Kirche; dieses Recht leugnen sei häretisch. Dann aber könne man Christus und die Apostel auch als einzelne Persönlichkeiten betrachten, als Grundlagen und Vorbilder der evangelischen Vollkommenheit, und in dieser Beziehung müsse man eine zweifache Besitzesart unterscheiden: nämlich die bürgerliche — civilrechtliche — („ea in bonis nostris esse dicuntur in quibus habitis exceptionem et defensionem et non habitis repetitionem habemus"), wornach jeder Besitzer sein Eigenthum vertheidigen und zurückfordern könne; dann eine auf das Naturrecht und die gemeinsame Bruderliebe gegründete Besitzesart. In erster Weise — die im strengen Sinne des Wortes ein Eigenthumsrecht involvire — habe Christus und die Apostel nichts Eigenes besessen, und das Gegentheil behaupten sei häretisch; denn Christus, der seine Apostel als Söhne des Friedens gesandt, sage: „Wer mit dir um den Rock streitet, dem gieb auch noch den Mantel", und „wer dir das deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück" (Luc. 6), und die Apostel erklären (Mtth. 19), „wir haben alles verlassen." Wohl aber hätten sie nach dem Naturrecht zur Stillung der unabwendbaren Bedürfnisse manches besessen, wie Brod, Fische, Kleider; ein Besitz, der aber durch den Rath der Vollkommenheit nicht ausgeschlossen sei. Erstere Besitzesart nun hätten die Franziskaner, letztere die Dominikaner gemeint, beide aber die Art des Besitzes nicht

---

1) Wadding annal. 1321, N. 17. — 2) Ibid. annal. 1317, N. 15. — 3) Das Gutachten bei Baluz Miscell. I, 307 etc. und bei Wadding 1321, N. 18.

unterschieden.“ Diese Auffassung gefiel allseitig. Sie sei vollkommen ausreichend, den Frieden herzustellen, meinte Johann, er wolle nichts mehr darüber hören. Es erklärt sich leicht, warum de Curie mit dieser Auffassung der Sache zufrieden war: der Besitz und die daran geknüpften Rechte waren als mit der apostolischen Nachfolge vereinbar erklärt, allein ob das Eigenthumsrecht, sei es im Einzelnen, sei es gemeinsam, auch mit der evangelischen Vollkommenheit, wie sie Christus und die Apostel geübt und der hl. Franz sie dem Orden als Aufgabe gestellt, vereinbar sei, das war die eigentliche Frage, und nach der Erklärung Nicolaus' III schien diese Frage nur verneint werden zu können [1]). Daher brach der Streit von Neuem aus; der Papst verlangte jetzt von den in Avignon anwesenden Theologen Gutachten: ob es häretisch sei, hartnäckig zu behaupten, Christus und die Apostel hätten weder für sich noch gemeinsam irgend ein Eigenthum gehabt, und da die Discussion durch das Verbot Nicolaus' III, seine Decretale anders als nur grammatisch [2]) zu erklären, beinahe unmöglich war, so hob Johann XXII diese Schranke auf durch die Constit. „Quia non numquam“ (Extr. Joh. Tit. XIV, c. 2), „um der Wahrheit den Weg zu bahnen.“ Da gerade der Franziskanerorden ein Generalcapitel zu Perugia hielt, glaubte die Versammlung ihre Ansicht in dieser Sache gleichfalls aussprechen zu müssen, und erklärte in einem kürzern und längern Schreiben den Satz, dass Christus und die Apostel keinerlei Eigenthum gehabt, als katholisch, und dem Glauben selbst der römischen Kirche entsprechend. Denn, heisst es in der längeren Erklärung [3]), keine Behauptung sei häretisch, die sich auf Entscheidung der römischen Kirche gründe, weiter nichts enthalte, als dass Christus und die Apostel die vollkommenste Armuth geübt und deren Gegentheil weder evident aus der Schrift erhelle, noch durch die Kirche als unkatholisch erklärt sei. Diese Bedingungen aber liessen sich von dem in Frage stehenden Satze nachweisen, sohin sei dessen orthodoxer Gehalt ausser Zweifel. Es ist von Interesse, auch die Gründe kennen zu lernen, womit die bedeutendsten Glieder des Ordens diese Ansicht vertraten; wir wählen dazu die Darstellung des Alvarus Pelagius, der ohne Parteihass und mit reiner Seele der vollen Armuth zugethan, offen aussprach, dass in dieser Sache nicht Syllogistische Beweise und Redekunst, sondern ein reines Leben den Orden zu seinem Rechte verhelfen könne [4]).

---

1) Exiit qui seminat. Sext. Decretal. lib. V, tit. XII, cp. 3. „Hi (die Franziskaner) sunt illius sacrae regulae professores, quae evangelico fundatur eloquio, vitae Christi roboratur exemplo — apostolorum ejus sermonibus actibusque firmatur. Haec est apud Deum et Patrem munda et immaculata religio quae descendens a patre luminum... c. r.“ — 2) „Super ipsa constitutione glossae non fiant nisi forsan per quas verbum vel verbi sensus seu constructio vel ipsa constructio quasi grammaticaliter ad litteram vel intelligibilius exponetur....“ — 3) Beide bei Wadding l. c. ad a. 1322, N. 33 und 35, das längere bei Alvarus II, 62, f. 154. — 4) Lib. II, c. 61, f. 151. Non sit confidentia verborum et allegatio inanis et pompatica magistrorum ordinis et aliorum advocatorum, sed pro victoria sit manifestatio exemplorum. — Praecipua arma nostra sint pura conscientia et oratio, regularis observantia, non nuda scientia. Ut vincat veritas sit vitae puritas.

Die hl. Schrift bot aber beiden Ansichten mannichfache Anhaltspunkte dar [1]), daher die Versuche, durch künstliche Deutungen die Schrift für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn z. B. die Schrift eines Hauses des Simons erwähnt, so sucht Alvarus die für seinen Standpunkt nachtheilige Folgerung damit zu beseitigen, dass er sagt [2]): man wisse nicht, von welcher Zeit da die Rede sei, denn nicht immer sei, was später erzählt wird, auch in Wirklichkeit ein Späteres; wie man es aber auch fassen möge, nachdem die Apostel Alles verlassen, hätten sie keinerlei Eigenthum mehr gehabt. Denn ohne Zweifel hätten sie Alles so vollkommen verlassen, als dies Christus in dem Wort „jeder, der verlässt Haus, Brüder etc." (Matth. 19, 29) ausgesprochen; diese Worte Christi aber verlangen ein völliges Aufgeben des Besitzes und Eigenthumes und nicht blos ein Aufgeben der Neigung zu und der Sorge um den Besitz. Auch dürfe man die Apostel sich nicht hinter den ersten Gläubigen zurückgeblieben denken, von denen es heisse (Act. 4, 32), dass sie Ein Herz und Eine Seele gewesen, und von denen Niemand etwas sein genannt habe, sondern Alles sei ihnen gemeinschaftlich gewesen. Daraus folge aber die gänzliche Entäusserung alles Eigenthums, denn sonst hätte man noch ein Eigenthumsrecht gehabt und noch etwas sein nennen müssen, also nicht alles gemeinsam nennen können. Auch aus dem Zusammenhang zwischen Sünde und Eigenthum (nach c. 2, C. XII, q. 1) müsse man dieses erschliessen: denn ohne die Sünde würde alles den Menschen gemeinsam geblieben sein. Die Vollkommenheit des Lebens aber führe diese Gemeinsamkeit aller Güter wieder herbei (nach I Cor. 3, 12, Alles ist Euer, und II Cor. 6, 10). Nun könne aber keiner Alles besitzen, der sich Etwas besonders aneigne, weil es unbillig und unrecht sei, dass dem Alles gemeinsam sei, der das Seinige nicht Andern gemeinsam machen wolle. Da also die Apostel vollkommen gewesen, durften sie sich auch nichts aneignen, weder im speciellen noch gemeinsam, denn sonst hätten sie eben so viel an dem gemeinsamen Besitze verloren, als sie speciell sich angeeignet hätten. Wenn es daher in der Schrift von einem oder dem andern Apostel heisst: dein Schwerd, deine Schuhe, dein Kleid, so sei damit nicht ein Eigenthumsrecht, sondern nur ein einfacher Gebrauch der Sache ausgesprochen; und was immer die Gläubigen Christo und den Aposteln geschenkt, das habe allen Gläubigen gehört, für die Christus sich hinzugeben gekommen war. Denn umsonst werde Christus nicht Lamm Gottes genannt; wenn er Lamm war, dann war er unschuldig [3]), und hat die menschliche Natur im Stande der Unschuld angenommen. Zur Vollkommenheit dieser Unschuld gehört es aber, kein besonderes Eigenthum zu haben, sohin hat auch Christus kein besonderes Eigenthum gehabt, weder für sich noch gemeinsam, son-

---

1) Alvarus führt 12 Stellen dafür und 12 dagegen an. Dafür: Mtth. XI, 11; denn Johannes habe nichts eigenes gehabt, ferner Mtth. 5, 3; 6, 19. 34; 8, 20; 10, 9, 19, 21. 27; Luc. 6, 24; 9, 3; 12, 32; 14, 33. Dagegen: Joh. 4, 8; Luc. 9, 13; Mtth. 17, 23; Joh. 12, 6; 13, 29; 19, 23; 21, 3 (dass Petrus zum Fischfang zurückgekehrt); Luc. 22, 36; Act. 20, 35; 18, 3; I Timoth. 6, 8; und aus dem can. Rechte c. 2, C. XII, q. 1. — 2) L. c. cp. 36, f. 125. — 3) Cp. 60, f. 148.

dern sich mit dem einfachen thatsächlichen Gebrauche der Dinge begnügt. Ein Gebrauch der Dinge ohne allen Rechtsanspruch daran schien aber nach dem römischen Begriff des usus fructus unzulässig, denn wenn auch das römische Recht einen quasi usus fructus zulässt, so führt doch auch dieser für den dazu Berechtigten ein Eigenthum mit sich und war im Grunde nur eine Art des Darlehens. Die Gegner legen hierauf ein grosses Gewicht, und bezeichnen daher die gänzliche Eigenthumslosigkeit der Franziskaner als blose Fiction, zumal wenn Gebrauch der Sache zugleich Verbrauch derselben ist, wie bei Speisen, also ohne Besitz gar nicht gedacht werden kann in rechtlicher Weise [1]. Allein der Orden war auch bei Erledigung dieser Schwierigkeit nicht verlegen. Es sei eine irrige Behauptung, sagt Alvarus, dass ein blos thatsächlicher Gebrauch durchaus unmöglich sei; als bleibender Besitz finde er wohl nicht statt, aber doch in der Form des successiven vorübergehenden Gebrauches [2]. Denn der Gebrauch sei nicht mehr flüssig als die Zeit, und doch sage die hl. Schrift, dass man die Zeit besitzen könne, „so lange wir Zeit haben“ (Gal. VI, 10) und „es war ein Mensch, der hatte 38 Jahre.“ (Joh. 5, 5.) Wenn man sage, es lasse sich ein gerechter Gebrauch der Dinge ohne Gebrauchsrecht nicht denken, so fragen wir: welches Recht man denn da meine? das eigene (proprium) oder das gemeinsame? Wenn das eigene, dann sei c. 2, C. XII, q. 1 falsch, dann seien auch die Gelübde der Mönche falsch, ohne speciellem Eigenthum (sine proprio) zu leben; meine man aber das gemeinsame Recht, dann gestehe man eben damit zu, dass ein rechtlicher Gebrauch ohne eigenes Gebrauchsrecht gar wohl stattfinden, und folglich, dass man den rechtlichen Gebrauch von dem Rechte zu gebrauchen trennen könne. Denn wer in Dingen, die an sich untrennbar seien, für sich (in speciali) das Eine habe, habe damit auch das Uebrige. Dasselbe gelte von einzelnen Personen, wie von Communitäten. Als schlagendes Beispiel, dass ein Gebrauch ohne alles Eigenthumsrecht stattfinden könne, wird der Genuss des Sacramentes angegeben; der Gläubige geniesse die Accidens des Brodes und Weines, habe aber darüber kein Eigenthumsrecht [3]). Denn Niemand werde etwas anbeten, was ihm — als Eigenthum — unterworfen sei. Der Katholik aber müsse jene Accidenzen (ex consequenti ratione objecti principalis) anbeten, also seien sie nicht seinem Dominium unterworfen!“ Um Gründe, das ist gewiss, war man hier wie in allen Gebieten der theologischen Controverse nicht verlegen! Mochten sie gelten wie wenig oder wie viel auch, ihre Dienste thaten sie immer doch für den Augenblick des Bedarfs. Dem Papst missfiel die Art, wie der Orden in dieser Sache sich benahm. Selbst von der Richtigkeit der entgegenstehenden Ansicht überzeugt, fand er in der Opposition, die bisweilen sehr heftig auftrat, den Geist des Ungehorsams Um der Ansicht des Ordens den äusseren Haltpunkt seiner gänz-

---

[1]) Z. B. Continuat. Chron. Girardi in Scriptor. rer. Gallic. T. XXI, p. 50. Paris 1855. — [2]) L. c. f. 126. „Bene potest haberi successive in fieri sicut suum esse consistit in fieri.“ — [3]) Quarum accidentium sumentes habeat usum separatum a proprietate et dominio, licet illa accidentia sint usu consumptibilia.

lichen Eigenthumslosigkeit zu nehmen, entsagte er 1322 in der Bulle „ad conditorem canonum“ [1]) für sich und Namens der römischen Kirche dem Eigenthumsrechte an dem Besitze des Ordens, welches Nicolaus III. dem römischen Stuhle reservirt hatte. „Die Vollkommenheit des christlichen Lebens, bemerkte der Papst, bestehe vor Allem und wesentlich in der Liebe, zu der man durch Verachtung zeitlicher Güter in so fern gelange, als die Sorge, welche mit dem Erwerbe, der Verwaltung und Erhaltung dieser verbunden ist, gewöhnlich im Wege stehe. Wenn nun aber diese Sorge um Zeitliches auch nach der Verzichtleistung auf Eigenthum fortbestehe, so sei eine derartige Verzichtleistung zwecklos. Dieses aber sei bei dem Franziskanerorden der Fall.“ Und allerdings bot der Orden im Punkte des Erwerbens und Besitzes grosse Blössen; sogar dasjenige Amt, zu dessen treuer Verwaltung sie durch die Concurrenz mit den Dominikanern genöthigt waren, die Inquisition, beuteten sie im Interesse ihres Ordens aus, indem sie die Schuldigen mit hoher Geldbusse belegten, einen Theil davon an den Orden sandten, den grösseren Theil aber für sich behielten [2]). Der Orden, meinte darum der Papst, solle seine angebliche Vollkommenheit durch Werke und nicht durch Worte und scheinbare Thaten erweisen. — Ein Generalcapitel des Ordens hatte den Bruder Bonagratia de Bergamo beauftragt, die Sache des Ordens bei dem Papste zu vertreten; dieser that es am 14. Jan. 1323 in einer für Johann XXII verletzenden Weise in Gegenwart der Cardinäle. Dieses bestimmte den Papst, in einem öffentlichen Consistorium die Sache zur Entscheidung zu bringen; er erklärte in der Decretale „Cum inter nonnullos“ [3]) für die Zukunft die hartnäckige Behauptung, dass Christus und die Apostel weder speciell noch gemeinsam irgend etwas besessen, als der hl. Schrift entgegenlaufend, und darum für häretisch. Wie sehr der Papst in der ganzen Sache den Widerstand des Ordens bedenklich gefunden, sprach er durch die Worte der Constit.: „quia quorumdam“ [4]) aus: ohne Gehorsam könne kein Orden (religio) bestehen. Etwas hohes sei die Armuth, höher stehe noch die Keuschheit, am höchsten der Gehorsam, wenn er vollkommen. Durch die erste sei man nur der äussern Dinge, durch die zweite des Leibes, durch die dritte aber selbst des Geistes Herr. — Die hervorragendsten Eiferer traten nun dem Papste offen entgegen; der grösste Theil des Ordens wählte einen neuen General an die Stelle des geflüchteten Michael von Cesena, erklärte die von diesem und Occam gegen den Papst erhobenen Anklagen als ruchlos und trat rücksichtlich der Streitfrage der Armuth auf den Standpunkt der Decretalen Nicolaus III. und Johannes XXII [5]). Wiederholt suchten die strengen Glieder sich in kleinen Gesellschaften zu einigen; einige Generale des Ordens gewährten ihnen auch Schutz, aber erst das Concilium zu Constanz

---

[1]) Extr. Joh. XXII. de verb. signif. cp. 3. — [2]) Alvarus Pelagius II, cp. 67, f. 169. — [3]) Gieseler hat diese Decretale in das Jahr 1322 gesetzt (K. G. II, 3. p. 197) und dadurch den Gang der Ereignisse verkehrt, während Wadding ad a. 1323, N. 3, 4. und Baluz I, 677 und II, 189 ausdrücklich das Jahr 1323 nennen. — [4]) 15. Novbr. 1324. Extr. Johann XXI, de verb. signif. cp. 5. — [5]) Wadding annal. ad a. 1329 N. 7.

bestätigte sie als fratres regularis observantiae im Gegensatz zu den fratres conventuales.

Ein treffliches Urtheil über den ganzen Streit finden wir bei Gerson [1]). Indem er die Liebe zu Gott als Wesen der christlichen Vollkommenheit ausspricht, sieht er in allem dem, worauf der Orden so hohen Werth legt, nur ein Mittel zum Rechthandeln, das auch missbraucht werden kann; darüber viel Wesens machen, sei pharisäisch; das Höhere ist vielmehr in des Apostels Worten ausgedrückt: „ich weiss Ueberfluss zu haben, und Mangel zu leiden" und „wer isst, verachte den nicht, der nicht isst."

War die Opposition der Spiritualen und Fraticellen zunächst durch die Verweltlichung, die sie innerhalb der Kirche gewahrten, hervorgerufen und ging das Reich des Geistes, das sie erwarteten, in einer durch gemeinsamen Besitz und allseitigen Frieden ungestörten ascetischen Beschaulichkeit auf, so bilden die Begharden einen Gegensatz zu der Veräusserlichung des religiösen Lebens, der sich durch Ueberwiegen eines in sich unklaren Subjectivismus bis zum Widerspruche gegen die Grundwahrheiten der Kirche schärft, ja sich in der Fraction der Brüder und Schwestern des freien Geistes bis zur völligen Auflösung des geschichtlichen Christenthums in einen idealen Pantheismus steigert. Das Wesen der ganzen Richtung ist in den von Clemens V. 1311 censirten Sätzen enthalten [2]): „Der Mensch ist schon in diesem Leben einer solchen Stufe der Vollkommenheit fähig, dass er nicht mehr sündigen kann; ist er auf dieser Stufe, dann fallen die gewöhnlichen Mittel zur Vollkommenheit, Gebet, Fasten, hinweg, und es ist sohin ein Zeichen der noch nicht überwundenen Unvollkommenheit, sich in einzelnen Tugenden zu üben. Weil (in dem Vollkommenen) die gesammte Sinnlichkeit durch den Geist beherrscht ist, darf er sich auch dem Zuge der Sinnlichkeit überlassen, soweit Natur und Bedürfnisse dieses gebieten [3]). Für den Vollkommenen verlieren menschliche Vorschriften, selbst die Gebote der Kirche, ihre Verbindlichkeit, denn wo der

---

1) Opera II, 604. Sive Christus habuerit calceamenta pro intemperie temporis sive aliter, sive mendicaverit pro humana necessitate sive mendicando jugiter abstinuerit, parum refert ad stabiliendum vel destituendum aliquem vivendi modum circa ista temporalia, quae non sunt nisi quaedam *instrumenta* bene agendi et quibus fas est ad utrumlibet bene aut male uti; nunc bene paupertate, nunc melius divitiis; puto tamen, immo scio, Christum in se habuisse illud quod sibi usurpabat Apostolus „scio abundare et scio penuriam pati" (Phil. IV, 12.) et in hoc locum habere judico regulam illam apostolicam: „qui manducat non manducantem non spernat" (Rom. 14, 3.) et e contra. Potest nempe quis secundum regulam et perfectionem evangelicam uti divitiis, potest et illas abjicere; tantummodo sit interius affectio pauper et humilis. Contendere vero super his et sibi blandiri de alterutro seque aliis extollendo praeferre, contentio est Pharisaica et pugna verborum ad subversionem proficiens. Dann II, 595: Studiosos ad scripta (über den ganzen Streit) remitto, nisi placeat pharisaicas de perfectione contentiones magis spernere quam inspicere; perfectio christiana est Dei dilectio, in qua qui ferventior est, hic et perfectior judicatur. Dieses wird das Urtheil aller Zeit bleiben. — 2) Clementin. V. de haeret. cp. 3 und III, de relig. domib c. 1. — 3) „Anima", behauptete die 1310 zu Paris verbrannte Margaretha Poiret, „adnihilata in amore Conditoris sine remorsu conscientiae debet et potest dare naturae quicquid appetit." Contin. Chron. Girardi in Scriptores rer. Gallic. T. XXI, p. 34.

Geist des Herrn, da ist die Freiheit; ja dieser Zustand ist die ewige Seligkeit selbst, und da er durch jeden Geist erreichbar ist, erscheint der Geist als selig von Natur, unbedürftig der äusseren Hilfe zur Seligkeit. Das Verweilen in diesem Zustande durch Betrachtung ist das Höchste des Lebens; alles Andere, Sacramente, Betrachtung des Leidens Christi, tritt dagegen zurück.“ Dieser durch Arbeitsscheue und zudringlichen Bettel genährte Quietismus war von den verderblichsten Folgen begleitet. Nicht blos die Kirche und ihr Cultus, das gesammte sociale Leben mit seinen Tugenden und Pflichten, seinen Gütern und Kämpfen erschien dem sich seiner Vollkommenheit und seligen Freiheit bewussten Begharden entbehrlich, ja verächtlich. In diesem Selbstgefühle stritten sie nicht nur mit Laien über Trinität und Sacramente, sondern widersprachen auch öffentlich den Mönchen, wenn sie predigten. Aus dieser Selbstgenügsamkeit ergaben sich gewissermassen von selbst jene Folgerungen, die der Bischof Johann von Strassburg 1317 als Grundsätze der Secte des freien Geistes darlegte [1]): Gott ist (formaliter) Alles — Alle dem Willen und Wesen nach mit Gott Eins; sie bedürfen Nichts, nicht einmal Gottes; jeder Vollendete ist von Natur Sohn Gottes; Christus kann als geschichtliche Erscheinung daher von Andern übertroffen werden [2]); sein Leiden hat nur einen persönlichen, nicht stellvertretenden Charakter. Damit fällt die Bedeutung der Sacramente, des Priesterthums, ja der Kirche selbst; denn jeder Laie kann sacramentale Acte setzen und keiner ist den Prälaten zu gehorchen verbunden; keiner bedarf des Glaubens, der Hoffnung, denn nichts soll des Lohnes wegen geschehen, und wäre dieser Lohn das Himmelreich; aus Furcht vor Gericht und Hölle aber zu handeln ist lächerlich, da es weder Gericht, noch Hölle, noch Fegfeuer giebt, sondern beim Tode der Geist zu dem zurückkehrt, von dem er kam, und mit ihm so geeinigt wird, dass nichts bleibt, als was von Ewigkeit her Gott war. Der Mensch hat daher der Stimme seines Innern zu folgen, mehr als der Wahrheit des Evangeliums, oder, wie Berthold von Rohrbach den Satz gab, ein durch göttlichen Instinct erleuchteter Laie kann ohne Kenntniss der Schrift sich und

---

1) Mosheim de Beghardis p. 211—18; cf. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 118 etc. — 2) Aus diesem Satze erklären sich die Aeusserungen des 1356 in Speyer verbrannten, früher in Würzburg thätigen Berthold von Rohrbach (Trithemius, Chronic. Hirsaug. T. II, 231): „quod Christus in sua passione usque adeo se derelictum senserit a Patre, quod dubitaverit vehementer, utrum ejus anima salvanda esset vel damnanda: er habe die hl. Jungfrau gelästert und das Land verflucht, das sein Blut getrunken“. Selbst orthodoxe Theologen, wie Gerson, wussten sich die rein menschliche Haltung Christi in seinen Leiden, im Gegensatze zu der gefühllosen Ruhe der Martyrer nur durch ein Wunder zu erklären. „Haec omnia, sagt Gerson in Bezug auf das Stehen der hl. Jungfrau am Kreuze, „operabatur virtutum suarum (Mariae) excellentia in superiori animae parte, h. e. in suo spiritu, quae expendebantur et descendebant in inferiorem animae partem h. e. in sensualitatem vel carnalitatem, taliter eam confovebant, sicut postmodum saepenumero in martyribus visum est, qui patiebantur assari, comburi et occidi. Quod autem hoc in Christo non fuerit, ex speciali dispensatione divina et per miraculum actum est. Opera T. III, 1194. Damit ist die Meinung Hahn's (Geschichte der Ketzer II, 516) widerlegt, als stünden die obigen Sätze Bertholds in keinem Zusammenhange mit den Lehren der Secte.

Andern mehr durch Lehren nützen, als der gelehrteste Priester, und einem solchen Laien muss man mehr glauben als dem Evangelium und den Schriften aller Doctoren. In diesem letztern Satze liegt der Schlüssel zu ihrer sittlichen Haltung. Wenn auch einzelne Aeusserungen auf eine Zucht der Sinnlichkeit hindeuten [1], und der Muth, mit dem ein grosser Theil für seine Anschauung den Scheiterhaufen bestieg, von Kraft und Achtung vor dem eigenen Innern zeugt [2], schon ihre communistische Richtung und Arbeitsscheue führte sie der Versuchung in die Hände und der „innere Sinn" wurde bei den Meisten nur der Widerhall der äussern Verhältnisse. Daher die vielen Klagen über geschlechtliche Verirrungen nicht stets auf Rechnung entstellender Inquisitionsberichte zu setzen sind, sondern bei Vielen, wie bei den Turlepinen [3] auf Thatsachen beruhten. Durch alle diese Richtungen wurde der Einfluss des Clerus und der Mönche im Volke vielfach untergraben und die Sehnsucht nach einer neuen Ordnung der Dinge gesteigert, welcher die Gottesfreunde am Oberrheine auf stillen Pfaden nachgingen.

An Versuchen von Seite der während des XIV. Jahrhunderts immer noch zahlreichen Diöcesan- und Provincial-Synoden, den schreiendsten Missständen abzuhelfen, fehlte es nicht; allein theils befassten sich diese Versammlungen überwiegend nur mit äusseren, die tiefen Gebrechen der Zeit kaum berührenden Massregeln, theils waren diese Bestimmungen in Folge des Beispieles, welches der hohe Clerus selbst gab, ganz erfolglos. Schärfer lässt sich die Unfähigkeit, dem Uebel abzuhelfen, kaum bezeichnen, als dass sie die Erfolglosigkeit ihrer Synodalstatuten in der „Vergesslichkeit der Menschen" suchen [4] oder in der „Seltenheit der Synoden", weshalb einzelne Synoden denjenigen Clerikern, welche die Statuten abschreiben oder lesen, einen Ablass von vierzig Tagen gewähren [5]. Die Verachtung der kirchlichen Sacramente und Censuren, die Nichttheilnahme in vielen Diöcesen an den gesetzlich bestimmten gottesdienstlichen Acten war für den Clerus noch nicht die empfindlichste Folge des verlorenen Vertrauens, es sprach sich diese Missachtung in dem ganzen Abendlande durch Angriffe auf die bisher genossenen kirchlichen Immunitäten aus, theils in gesetzlichen Bestimmungen, theils in gewaltthätigem Zu- und Eingreifen Einzelner und ganzer Communitäten. Der Adel namentlich, der in der kirchlichen Gerichtsbarkeit eine Schmälerung seiner durch das Lehenssystem garantirten Selbständigkeit fand und desshalb oft in förmliche Bündnisse gegen die Kirche trat, zwang wie die königlichen und städtischen Beamteten, besonders in Frankreich, nicht nur die Unterthanen in Fällen, die dem Herkommen oder Rechte gemäss dem geistlichen

---

[1] „Omnis concubitus matrimonialis praeter illum in quo speratur bonum prolis est peccatum." — [2] „Fides mea", sagte der erwähnte Berthold zu dem Inquisitor, „donum Dei est et ob id gratiam ejus mihi donatam abnegare sicut non debeo ita nec possum nec volo." — [3] Gers. op. I, 19 und III, 1435. — [4] Cp. 12, 15, 16 der Synode von Apt vom J. 1365 (Mansi XXVI, 450). — [5] Mainzer Synode vom J. 1329 c. 8, natürlich mit dem Zusatze: „confesso et contrito". Cf. Himmelstein, Synodicon Herbipolense p. 164, Würzb. 1855.

Richter zuständig waren, das weltliche Forum zu suchen [1]), sondern nöthigten durch Geld- und Freiheitsstrafen auch den Clerus dazu [2]), legten den Clerikern oft unter nichtigen Vorwänden Steuern auf [3]), nahmen dessen Güter in Beschlag [4]), hinderten seine Unterthanen, den Zehnt zu entrichten, Oblationen zu machen, im Testamente dem Clerus etwas zu hinterlassen [5]), ja verboten bisweilen den gesammten Verkehr mit dem Clerus, so dass man von ihm nichts kaufen und ihm nichts verkaufen durfte, sogar die Mühlen und öffentlichen Backöfen ihm verschlossen blieben [6]). Der Kirche blieb bei diesen Angriffen auf ihr Vermögen und ihre Freiheiten, der äussern Grundlage ihres gesammten Wirkens, in jener Zeit des Feudalsystems selten anderer Schutz als entweder, wo die Bischöfe im Besitze grosser Reichslehen waren, bewaffneter Wiederstand, der in der Regel die Sachlage verschlimmerte, oder die Macht ihrer Censuren; allein die Wirksamkeit derselben war durch den rücksichtslosen Gebrauch erloschen; nicht nur besuchten in vielen Diöcesen die Excommunicirten den Gottesdienst [7]), da ohnehin Mönche und sonstige privilegirte Corporationen sie zuliessen, auch die Bischöfe selbst mussten durch Synoden auf das Aergerniss ihres Umganges mit Excommunicirten aufmerksam gemacht werden [8]). Die weltlichen Gerichte, wenn sie angerufen wurden, begannen erst die Rechtskräftigkeit der Censur zu untersuchen und machten von ihrem Urtheile hierüber ihren Beistand abhängig [9]). Dem Adel wagte man oft gar nicht aus Furcht vor Gefängniss, Verstümmelung, selbst Mord, die Censuren anzukünden [10]), oder die Bischöfe trugen Bedenken, gegen sie dem Rechte gemäss weiter zu verfahren [11]), da der Adel ohnedem bisweilen durch Drohung oder Gewalt die Lossprechung erzwang [12]).

Dass unter diesen Verhältnissen alle Versuche zu einem bedeutendern Unternehmen für Wiedergewinnung des hl. Landes scheitern mussten, kann nicht befremden; eher, dass sich immer noch Menschen und Gelder dafür bereit fanden; im J. 1309 hatten sich bei 30,000 Deutsche und Engländer zu diesem Zwecke gesammelt, mussten aber aus Mangel an Unterstützung durch den Papst unverrichteter Dinge auseinander gehen [13]). Als einige Jahre später die Johanniter für einen Kreuzzug sammelten, gab das gute Volk Geld, Waffen, die Frauen sogar ihren Schmuck, der dann um Spottpreise verschleudert wurde; aus dem Kreuzzuge aber wurde „zum grossen Aergernisse der Christenheit“ nichts [14]). Und doch konnte Clemens V.

---

1) C. Compend. c. 4 (1303); C. Avenion. c. 37 (1326); C. apud castr. Gonth. c. 6; C. Vauriense c. 14 (1368). — 2) C. Paris. 1314 (Mansi XXV, 529) und das vom J. 1333 c. 2; C. Vaurense c. 38; Londin. (1321) c. 5; Avinion. (1326) c. 42; Paris. (1346) c. 1; Noviomens. (1344) c. 8. — 3) C. Prov. Rhemens. (1303), Mansi XXV, 93; C. Nugariol. vom J. 1315 c. 2. — 4) C. Sylvanectense (1317), Mansi XXV, 630; Noviom. (1344) c. 1; Andegaviens. (1365) c. 24—28; Vauriense (1368) c. 105; Londin. (1328), Mansi XXV, 834. — 5) C. Vauriens. (1368) c. 103; Paduan. (1350), Mansi XXV, 232; Eboracens. (1367) c. 5. — 6) C. Vaur. c. 95. — 7) C. Aptens. (1365) c. 16. — 8) C. Vauriense c. 121. — 9) C. Nugariol. (1303) c. 5; Londin. (1342) c. 12. — 10) C. Noviomens. (1344) c. 2; Biterrens. (1351) c. 9; Vauriens. c. 29. 30. — 11) C. von Saumur (1315), Mansi XXV, p. 355; Compend. (1329) c. 7. — 12) C. Paris. (1314), Mansi XXV, 532; Vauriens. (1368) c. 35. — 13) Baluz. I, 34. — 14) Ibid. I, 87.

damals über eine Million zum Besten des Zuges verfügen. Aber das Geld kam in andere Hände, denen es selbst Johann XXII. nur zum kleinern Theile wieder zu entreissen vermochte [1]. Im J. 1319 überliess Johann XXII. die mit grossen Kosten für den Kreuzzug bereit gehaltenen Galeeren und Mannschaften an König Robert von Neapel zu einer Expedition nach Genua, in der Alles verloren ging [2]. Er fuhr aber fort, Geld zu sammeln, und reservirte sich noch 1333 den Zehnten der gesammten Kirche auf 6 Jahre, während er für die gleiche Dauer den kirchlichen Zehnten Frankreichs an König Philipp überliess [3]. In den Pastorellen [4] war bereits eine Carricatur der Kreuzzüge erschienen. Der religiöse Gehalt der Idee war verflüchtigt, die weltlichen Interessen, die dabei mitgewirkt, fanden auf andern Wegen und in reicherer Weise Befriedigung. Verstand und neue Bedürfnisse wiesen alle Kräfte auf die Heimath; die Weisung fand Gehör.

Dieses die kirchlichen Verhältnisse während der Regierung der Päpste zu Avignon; allenthalben sehen wir das kirchliche Ansehen erschüttert, in der mannichfaltigsten Weise das Unbefriedigtsein mit den bestehenden Zuständen des kirchlichen Lebens wie das Ringen um eine Neugestaltung kund gegeben. Auch waren gerade die treuesten Söhne der Kirche über die Hauptgebrechen einig. Alvarus Pelagius stellt die Frage [5], wie es doch komme, dass die Kirche, im Besitze so grosser zeitlicher Macht, so wenig Gehorsam finde? Er giebt dafür einen zweifachen Grund an: „einmal, weil die Prälaten, nur auf ihre Rechte sich stützend, das Ihrige suchen [6], daher auch die gewichtigen Gebote Gottes verschlingen und vernachlässigen, aber mit Sorgfalt sich der Beachtung kleinlicher und werthloser Uebungen der Religion befleissen; dann ruht dieses aber auch in dem Unglauben der Untergebenen. Denn diese beachten weniger die Autorität und das Recht des Prälaten, als sein Leben; da sie aber dieses nicht der Gerechtigkeit gemäss finden, erscheinen ihnen auch seine Rechte und Ansprüche als ungerecht“ [7]. Also im Ganzen das sich stützen auf das blose Recht und der davon untrennbare gesetzliche Zwang wie die Veräusserlichung des gläubigen Sinnes haben wir als Grudzüge jener verweltlichenden Richtung zu betrachten, die das kirchliche Leben nach innen und aussen zersetzt und im Schisma ihren vollen Ausdruck gewinnt.

---

1) Baluz. II, 374. 398. 398. — 2) Ibid. I, 125; II, 518. — 3) Ibid. I, 175. Der zehnte Theil der kirchlichen Einkünfte Frankreichs warf gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts nach einer in dem Recueil des historiens des Gaules et de France T. XXI, p. 562 (Paris 1855) mitgetheilten Rechnung die Summe von 265,000 Turones. Pfd. rein ab. — 4) Baluz. I, 128. 161. — 5) De planct. Eccles. lib. I, c. 69. — 6) Quia praesident in chartis confidentes et quae sua sunt quaerentes (letzteres erklärt durch c. 19 C. VIII, q. 1.).

Zweites Capitel.

Johannes Gerson und die Universität Paris.

Im letzten Regierungsjahre des durch seine Niederlage bei Poitiers und Gefangenschaft in England bekannten Königs Johann, während Frankreich noch an all den Uebeln litt, wie sie verheerende Kriege, räuberische Söldnerhaufen, Bauernaufruhr (Jacquerie), Jahre lang wüthende pestartige Krankheiten und der Druck einer schlechten Regierung über ein Volk bringen können, wurde am 14. Dec. 1363 zu Gerson, einem Dorfe der Diöcese Rheims, in der Nähe von Rhetel, Jean Charlier als das älteste von 12 Kindern geboren [1]). Die Eltern, Arnoulf Charlier und Elisabeth de la Chardenière, waren nicht unbemittelte [2]), und für ihren Stand gebildete Landleute. Ein Brief der Mutter an den ältesten Sohn und einen seiner Brüder zu Paris [3]) lässt uns in das innerste Leben dieser Familie blicken und als Grundzug eine durch wahre Frömmigkeit getragene gegenseitige Liebe erkennen. Dass Gottes Wille an ihren Kindern geschehe und alle untereinander und mit Gott im Gebete geeinigt bleiben, ist steter Gegenstand ihrer Thränen und Bitten. Mit allem Rechte konnte Gerson sie wegen ihrer Sorge um das wahre Wohl ihrer Kinder eine zweite Monika nennen [4]). Diese Kinder waren 5 Söhne und 7 Töchter [5]). Von den Söhnen starb einer, Petrus, wie auch eine Schwester, Agnes, in frühen Jahren. Zwei, Nicolaus und Johann, traten in den Coelestiner-Orden; erstern finden wir 1419 als Subprior im Kloster der hl. Trinität von Villeneuve bei Soissons [6]); der andere, der 1407 seine Gelübde ablegte, wurde später Prior der Coelestiner zu Lyon; ein dritter Bruder war Mönch zu Rheims [7]). Von den Schwestern hatte die älteste, Marion, geheirathet [8]), wurde aber nach wenigen Jahren Wittwe und lebte dann mit den übrigen, Sabina, Rauline, Martha, Benedicta und Poncette, im elterlichen Hause in frommer Zurückgezogenheit von dem Erträgnisse des kleinen Besitzthums und ihrer Hände Arbeit [9]). Grosse Sorgfalt wandten die Eltern auf die Erziehung des Erstgebornen, denn, sagten sie, sei dieser wohlgesittet, dann würden die andern eher noch besser [10]). Als Grundlage einer guten Erziehung aber betrachteten sie eine

---

1) Nach seiner eigenen Angabe Opera III, 767. Ich citire nach der Ausgabe von Dupin in 5 fol., Amsterdam 1706; über diese Ausgabe der Werke Gersons das Nähere später. — 2) Opera III, 831. 832. 840. — 3) Mitgetheilt von Paulin Paris in „Les Manuscrits franç. de la bibliothèque du Roi". Paris 1836—48. T. VII, p. 407. Die Mutter schreibt u. A.: le benoit createur et sauveur qui vous a fait venir au monde par mon moyen, vous doint selon votre desir puissance, cognoissance, grace et volonté de le servir et accomplir ce que je, votre mère, en larmes et en soupirs vous fais escrire par la main de Poncette votre soeur, afin que vous ayez remembrance de moy, votre ancienne et faible mère et que jeunesse la folle ne vous face oublier Dieu et et moi et vous meismes .... Escript a Geron .... — 4) Opera III, 745. — 5) Epistola consolatoria de morte fratris. Op. III, 767. — 6) Essai sur la vie de Jean Gerson. Par M. L'Ecuy. Paris 1832. T. I, p. 211. — 7) (Richeri) Apologia pro J. Gersonio. Lugduni Batav. 1676. p. 296. — 8) Op. III, 838. — 9) Ibid. 839. — 01) Ibid. 805.

treugepflegte innige Frömmigkeit, wesshalb der Knabe nicht blos alles als des guten Gottes Gabe zu betrachten, sondern auch um Alles, dessen er bedurfte, mit kindlichem Gebete anzuhalten gelehrt wurde [1]). Aber nicht nur den frommen, auch den zarten Sinn wollten die Eltern in dem Knaben pflegen, und dazu dienten Erzählungen über das Leben und Leiden Christi, das der Vater durch äussere Darstellung zu veranschaulichen und tiefer einzuprägen suchte [2]). Diese Frömmigkeit der Familie wie die Anlagen des Knaben mögen die Eltern bestimmt haben, ihn, wenngleich nicht ohne Opfer [3]), der Kirche zu widmen. Gerson selbst betrachtete sich desshalb seinen Geschwistern besonders verpflichtet; nicht nur leistete er mit den andern Brüdern auf den ihnen zustehenden Antheil an dem väterlichen Vermögen Verzicht [4]) und erbot sich zu jeder Unterstützung für seine Schwestern [5]), sondern suchte sie auch für jene Lebensweise zu gewinnen, die ihm seiner Ueberzeugung und den in jener traurigen Zeit gemachten Erfahrungen zufolge als die sicherste und glücklichste erschien. Dieses war das ehelose, im häuslichen Kreise durch Mässigkeit, Einfachheit, gemeinsame Thätigkeit und fromme Uebungen Gott gewidmete Leben. Nicht in einen Orden (Kloster) sollten sie treten [6]), sondern so lange Vater und Mutter leben, bei diesen bleiben. Es war dieses eine Neuerung für seine Zeit, und er selbst sagt uns, dass er nur im Blicke nach oben Kraft gefunden, seinem Plane die Ausführung zu geben [7]). Wir werden später die Gründe kennen lernen, durch welche er die Schwestern dafür gewonnen. Er giebt ihnen nun bestimmte Verhaltungsregeln, wünscht, dass sie französisch lesen lernen [8]), damit er ihnen öfter schreiben und ihnen Bücher zu ihrer Belehrung und Erbauung senden könne, und äussert eine innige Freude, so oft er von dem Vater, durch den der schriftliche Verkehr wohl statt fand, bevor die Schwestern französisch lesen und schreiben gelernt, Gutes über sie hört. Er bittet Gott, dass er seine „kleinen Kammermädchen" (tes petites chambrières) darin bestärken möge [9]). Ausser dem schriftlichen Ver-

---

[1]) De simplificatione cordis. Op. III, 463. Vivit ille cui adhuc puerulo suadebant pii parentes, ut si poma, nuces vel cetera talia habere vellet, genuflecteret et illa a Domino Deo elevatis peteret manibus. At vero puero ita facienti projiciebantur haec ab alto loco ut puta a camino vel solario, applaudentibus quasi et congaudentibus puero ipsi parentibus et dicentibus: vides, dilecte fili, quam bonum est orare Dominum Deum, qui talia confert orantibus. — [2]) Op. IV, 386. — [3]) III, 805. puisque nos bons parens père et mère ont exposé jadis leurs biens communs pour moi — apprendre la s. Escriture. — [4]) III, 840. — [5]) Ibid. 832. — [6]) Discours de l'excellence de la virginité III, 829—41: car a vray dire et sans blasme de religion je n'avoye pas inclination grande, que vous fusiés mises en religion ....": und: „sans entrer en religion ...." Hiernach sind die Angaben von C. Schmidt (Reallexicon von Herzog Bd. V, p. 89) und Hasemann (allgem. Encyklopädie d. K. u. W. von Ersch u. Gruber Sec. I, Thl. 62, p. 16), dass „4 Schwestern in geistliche Orden getreten", zu berichtigen. — [7]) „Olim circa sorores germanas", sagt Gerson in der Schrift „de parvulis ad Christum trahendis", „dum eas ad caelibatum perpetuum adducerem tale aliquid carnale patiebar — turbabat nonnunquam me et rationes meas tumultus vulgaris consuetudinis — fluctuabam et nutabam et pene quaerebam dissolvere sanctitatem propositi ac retro pedem flectere, quousque convertebam oculos a terra in caelum." — [8]) III, 841. que vous peussiés apprendre à lire roumant. — [9]) Ibid. 839.

kehre[1]), dem er, wenn seine Geschäfte ihn gänzlich in Anspruch nahmen, oft einen Theil der Nacht widmete[2]), fand auch bisweilen ein persönlicher Statt. Ein gleiches, von der zartesten, tiefsten Theilnahme getragenes Verhältniss begegnet uns zwischen Gerson und seinen Brüdern. Der Eine, Nicolaus, war 1391 als Grammatiker in das Colleg von Navarra getreten[3]) und ging später zu den Coelestinern in Lyon. Wie innig der zugleich äusserst bildende Verkehr Gersons mit diesem Bruder war, mit welcher, beinahe weiblich zärtlichen Liebe er an ihm hing, der, von Natur mit schwächlichem Körper und weichem frommem Gemüthe begabt, der Schwermuth sehr zugängig gewesen zu sein scheint, zeigen seine Briefe, theils an den Vorstand des Klosters, dessen besonnener Behandlung er den schwächlichen Bruder empfiehlt[4]), theils an Nicolaus selbst[5]), der, wie Samuel durch die Mutter in Thränen von Gott erfleht, jetzt der Fürbitter Aller sein müsse. Er möge darin eine Gnade Gottes erkennen, dass weder Eltern noch Freunde seinem Entschlusse, in das Kloster zu treten, hinderlich gewesen; ihm (Gerson) sei es nicht so glücklich gegangen; er habe erfahren — wenn auch ohne grosse Nachtheile —, dass des Menschen Feinde seine Hausgenossen seien, denn aus zu starker Sorge für das Wohl der Kinder lassen die Eltern selten nur dieselben frei[6]). Gleiche Theilnahme bewies Gerson für seinen Bruder Johann, der als Theolog in das Collegium von Navarra und dann in den Coelestinerorden getreten war. Durch Pierre d'Ailly veranlasst, hatte er beide Brüder in Lyon besucht und nach seiner Rückkehr nach Paris in Briefen an den Bruder Nicolaus dafür Sorge getragen, dass Johann, der als Novize, theils seiner eifrigen Studien, theils der strengen Lebensweise wegen an Schlaflosigkeit litt, mit der grössten Schonung und Umsicht behandelt würde; denn jeder habe eine besondere Gabe, der eine mehr für Wissenschaft, der andere mehr für fromme Uebung: „bei der Liebe zu dem allgemeinen Orden, zu dem sie sich unter dem Abte Christus in der Taufe bekannt haben, und bei der gemeinsamen Mutter, der Liebe, dem Ziele alles Gesetzes, beschwört er ihn, milde mit dem Bruder zu verfahren; milde aber verfahre er, wenn besonnen, und besonnen, wenn er nicht dem Un-

---

1) Ein Bild dieses Verhältnisses giebt der Dialogue spirituel avec ses soeurs III, 806—29, wie der eben erwähnte Discours de la virginité; auch Epistola ad sorores III, 606 etc. — 2) III, 602. — 3) Launoi, regli Navarrae Gymnasii Paris. histor. in ejus Op. T. IV, part. I, p. 514. — 4) Op. III, 746. — 5) Ibid. 744: „frater, postquam ab illa angelica societate in humanis corporibus existente, cui feliciter adjunctus es, separati sumus — sensi equidem tum in via tum Parisiis teneritudinem erga te quandam in corde meo ultra quam alias sim expertus. Visa est mihi tunc absentia tua onerosior et sors durior supra solitum. Gemebam ad te ut bos separatus a compare suo. Dilaniabat insuper et non absque sensu magno doloris lacerabat animam meam evulsio et separatio tui a me atque inter cogitandum et loquendum de te percurrebant non vocatae lacrymae ad oculos et aegre mihi erat. — Frater dilectissime cordis mei noli animo contabescere si forte persenseris surepere in animam tuam mollitiem tibi insidiantem qualem de me nunc explicavi.“ In einem Trostgedichte auf dessen Tod (III, 767) ruft er: „frater, cordis amor tu!“ — 6) III, 745. Ut enim succurrant liberis eos nunquam liberos esse volunt; quamquam mihi minus fuerit inimica dilectio, fuit tamen.

gestüme des eigenen Innern, sondern fremdem Rathe folge.“ Die Liebe der Brüder blieb das ganze Leben hindurch ungetrübt; sie wurzelte in der Einheit des Strebens [1]. Der Vater Gersons muss, dem obenerwähnten Schreiben der Mutter zufolge, noch bevor Gerson die theologische Doctorwürde erlangte, aus dem Leben geschieden sein; die Mutter starb 1401 [2].

Den ersten grammatischen Unterricht, der, sobald nur die Schüler die Schrift des Donatus „von den Theilen der Rede“ memorirt hatten, das Lesen alter Autoren, besonders der Poeten, und selbst einigen vorbereitenden logischen Unterricht durch Memoriren und Erklären der „Sumula Petri Hispani“ umschloss [3], soll Gerson in Rheims erhalten haben [4]. Aber bereits 1377, also im 14. Lebensjahre, kam er als Artist in das Collegium von Navarra nach Paris. Die Universität Paris stand damals auf dem Höhenpunkte ihres Einflusses und Ruhmes. Wiewohl aus dem wissenschaftlichen Drange und Bedürfnisse des XII. Jahrhunderts hervorgegangen, hatte die Sage sie nicht bloss für eine Gründung Carl des Grossen erklärt und ihre Entstehung an vier der bedeutendsten Namen jener Zeit, an Alcuin, Claudius, Rabanus und Johannes Scotus, geknüpft [5], sondern ihr auch eine geschichtliche Bedeutung gegeben, die sie dem deutschen Kaiserthume, ja dem römischen Primate ganz gleich stellte und als das einzige Organ der kirchlichen Wissenschaft erscheinen liess [6]. Allein nicht dieser der Vergangenheit entlehnte Ruhm, sondern die unmittelbare Macht ausgezeichneter als Lehrer wirkender Persönlichkeiten, besonders Abailards, wie das, wenn auch rhetorisch gehaltene, Trostschreiben Fulco's an ihn zeigt [7], und seit dem XIV. Jahrhundert der eigenthümliche Reiz des Pariser Lebens, für den die Pariserinnen nicht den geringsten Beitrag auch damals

---

[1] Tunc, heisst es III, 746, vere comites sumus individui, cum in Christo unum sapimus, unum quaerimus, ad unum tendimus. — [2] L'Ecuy T. I, p. 214. — [3] Gerson op. I, 14—21. — [4] Nach Anquetil, histoire de Rheims T. II, 324; cf. L'Ecuy I, 216. — [5] Gerson op. V, 339, u. Launoi l. c. p. 8: fuerunt Parisiis fundatores hujus studii quatuor monachi Bedae discipuli: scilicet Rabanus, Alcuinus, Claudius et Joannes Scotus. — [6] In Theodorici de Niem, nemus unionis, Basileae 1566 p. 362. Als Autor ist ein „quidam valens Alemannus“ genannt. „Huic regi (Galliae) suo haeredi in recompensationem regni defalcati (Verlust des Kaiserthums) adjecit (Carolus M.) studium philosophiae et liberalium artium, quod ipse de urbe Roma in civitatem Parisiensem transplantavit. Et est notatu dignum, quam debitus et necessarius ordo requirebatur, ut sicut Romani tanquam seniores sacerdotio et Germani vel Franci tanquam juniores imperio, ita Franci genere vel Gallici tanquam (minimi natu?) scientiarum studio decorentur; et ut fidem catholicam quam romana constantia firmiter tenet, illam Germanorum magnanimitas imperialiter tenere praecipiat, ut tandem Gallicorum argutia et facundia ab omnibus esse tenendam firmissimis rationibus approbet et demonstret. His siquidem tribus scilicet sacerdotio, imperio, studio tanquam tribus virtutibus videlicet vitali, naturali et animali s. Ecclesia catholica spiritualiter vivificatur, augmentatur et regitur: his enim tribus tanquam fundamento, pariete et tecto eadem Ecclesia quasi materialiter perficitur. Et notandum quod sicut Ecclesiae materiali unum fundamentum et unum tectum sufficit, sic sacerdotio una sedes principalis, scilicet Roma, et unus studio locus principalis, scilicet Parisii, sufficit: sed imperio quatuor loca principalia sancti spiritus ordinatione novimus attributa, quae sunt Aquisgranum, Arelatum, Mediolanum et urbs Roma. Die Stelle ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. — [7] Launoi l. c. p. 67.

boten[1]), so dass Manche die nicht zu Paris verlebte Zeit als verloren betrachteten[2]), zogen aus dem gesammten Abendlande die Blüthe[3]) der männlichen Jugend dahin. Wie die Universität sich aus der theologischen Cathedralschule von Notre-Dame und den grammatisch-logischen Schulen von St. Genofeva gebildet hatte — die theologische Schule von St. Victor war im XIII. Jahrhundert bereits erloschen —, so blieb auch ihr vorherrschender Zug der eines philosophisch-theologischen Unterrichtes. Darin lag auch der Grund ihrer anfänglichen Abhängigkeit von dem Kanzler des Capitels von Notre-Dame, der die Erlaubniss ertheilte, Unterricht zu geben (Licenz) und im J. 1200 durch Philipp August sogar die Gerichtsbarkeit über Studirende und Lehrer erhielt[4]), die bisher wie die übrigen Bewohner dem Prevot von Paris unterworfen waren. Diese Macht des Kanzlers machte sich in sehr drückender Weise fühlbar und die Universität wandte sich an Innocenz III. um Schutz. Er verlieh ihr das wichtige Recht, sich durch einen Syndicus vertreten zu lassen[5]), und sich Statute zu geben[6]), also förmliche Corporationsrechte[7]). Im J. 1213 kam darüber ein Vergleich zwischen der Universität und dem Kanzler zu Stande, der 1215 durch den Legaten Robert von Courçon die Bestättigung erhielt[8]). 1219 verbot Honorius III. dem Kanzler, ein Mitglied der Universität ohne Genehmigung des hl. Stuhles zu excommuniciren[9]), 1231 legte Gregor IX. dem Kanzler die Verpflichtung auf, vor eigens dazu abgeordneten Lehrern der Corporation den Eid beim Amtsantritt abzulegen, und gab der Universität das einflussreiche Recht, bei Verweigerung der Gerechtigkeit ihre Vorlesungen und Predigten zu suspendiren[10]). Endlich 1252 erhielt die Universität durch Innocenz IV. das Recht, ein eigenes Siegel zu führen[11]) und damit volle Selbständigkeit, so dass bis gegen Ende des XIII. Jahrhunderts auch die vier Facultäten — Artisten, Theologen, Decretisten und Mediciner — wie die vier Nationen der artistischen Facultät — die französiche, normännische, picardische und englische —, denen sich die anwesenden Deutschen, Flammänder und Italiener je nach nationaler Verwandtschaft anschlossen, vollkommen entwickelt erscheinen[12]). Wenn auch

---

1) Nach Paulin Paris, les Manuscrits IV, 80, hatte sich bereits im XIII. Jahrhundert das Sprüchwort gebildet:

Parisiis nati non possunt esse beati,
Non sunt felices, quia matres sunt meretrices.

Indessen von der bessern Seite zeigt sie der Mönch von St. Denys in seiner Chronik Carls VI., Paris 1839, T. I, p. 732. — 2) Wie Lanfranc von Mailand, der 1296 seine „Ars chirurgiae" schrieb, bei Paulin Paris „les Manuscrits" V, 241, und das Schreiben Petrarca's an Philipp von Vitry, ebendaselbst III, 179. — 3) In einem Universitäts-Statut vom J. 1327 (Bul. IV, 211) heisst es: Quamvis Universitas Parisiensis ad quam de cunctis mundi regionibus illi confluunt, quibus Deus et natura perfectiones humanas desiderare concessit, cuncta collegia mundi rectitudine disciplinae laudabilius regiminisque quiete delectabili praecellat.... — 4) Bul. III, 2. — 5) Ibid. III, 23. — 6) Ibid. III, 52. — 7) Siehe die zum Theil nach bisher ungedruckten Urkunden gegebene übersichtliche Darstellung von Charles Thurot „De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-age. Thèse présentée à la Faculté de lettres de Paris. Paris 1850. — 8) Bul. III, 81. — 9) Ibid. III, 93. — 10) Ibid. III, 140. — 11) Thurot l. c. p. 12. — 12) Ibid. p. 13—17.

die französischen Könige seit Philipp August Vieles für die Universität zur Hebung ihres Wachsthumes thaten [1]), so waren es doch die Päpste, deren mehrere, wie Innocenz III., Gregor IX., Urban IV., Innocenz V., Hadrian V., Benedict XII., Clemens VI., selbst der Universität angehört hatten [2]), denen die Universität ihre freie Stellung zu danken hatte wie den Vorrang ihrer Lehrer vor denen aller andern Universitäten (durch Nicolaus III.). Denn die Bedeutung der Universität für die Kirche, als beinahe einziger theologischer Schule, konnte seit dem XIII. Jahrhunderte dem Oberhaupte der Christenheit nicht verborgen bleiben. Alexander IV. nannte sie [3]) den Lebensbaum im Paradiese, den Leuchter im Hause Gottes, eine Quelle der Weisheit, die den nach Gerechtigkeit dürstenden Seelen zuströme. Durch sie erhalte die Menschheit, erblindet in Folge des Falles, das Auge der Erkenntniss; durch sie verleihe der Herr seiner Braut jene Weisheit und Beredtsamkeit, welcher die Gottlosen nicht wiederstehen können. Durch höhere Fügung sei es geschehen [4]), dass Paris in seiner Universität allen Städten vorleuchte, und durch sein Licht der Welt Licht verschaffe. Johann XXII. fand gleichfalls, dass sie durch göttliche Fügung zur Erleuchtung der Völker gegründet sei und die gesammte Kirche durch die Lehre und Tugenden ihrer ausgezeichneten Männer belebe [5]). Noch Urban VI. erklärt sie als Himmelsgestirn, dessen Licht die Finsterniss der Häresie und der Zerrissenheit verscheuche [6]).

Die Universität war sich auch dieser ihrer Bedeutsamkeit für die Kirche, mit der ihre gesammte Organisation im engsten Zusammenhang stand, vollkommen bewusst und sprach diess vor Fürsten und Päpsten mit grossem Selbstgefühle nicht nur selbst aus [7]), sondern fand sich auch durch ihre Glieder in diesem Sinne bei jeder Gelegenheit in That und Wort vertreten; Gerson spricht bis an das Ende seines Lebens von ihr, als „seiner Mutter", der „Mutter des Lichtes der hl. Kirche" [8]), der „Pflegerin alles Wahren und Guten in der Christenheit" [9]), dem „wahren Abbilde des himmlischen Jerusalem" [10]), der „Gebieterin über alles Wissen" [11]), der „Quelle der Wissenschaft, dem Lichte unseres Glaubens, der Schönheit und Ehre Frankreichs, ja der ganzen Welt" [12]). Auch ihre Feinde müssen es zugestehen, dass sie alle Universitäten überragt [13]). Indem er in einer Rede an Benedict XIII. die Universität als einen Garten der Lust bezeichnet, in dem sich der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen und die Quelle des Wissens befindet, die in den vier

---

1) Hist. litt. de France IX, 7; cf. Dubarle, histoire de l'Université de Paris, Paris 1849, T. II, p. 68, und Bul. IV, 169. 171. — 2) Launoi l. c. p. 72. — 3) Ep. 277, lib. I, bei Nat. Alexander hist. eccles. T. VII, p. 22 ed. Paris 1714 fol. — 4) Ibid. p. 28. — 5) Bul. IV, 174. — 6) Launoi l. c. p. 80. — 7) Bul. IV, 687: „id semper", heisst es in einem Schreiben an König Carl VI, „maximae curae fuit pro sacrosancta religionis catholicae custodia continuis vigiliis excubare, ne quid in eam erroris detrimenti aut scandali irreperet. Sic nempe salutiferum illud fore studium aestimabant, si illud ad profectum et tutelam Ecclesiae convertissent. Noch stärker spricht D'Ailly Namens der Universität vor Clemens VII. (ibid. 605). — 8) Opera II, 492. — 9) II, 201 u. 128. — 10) III, 1530. — 11) IV, 507. — 12) IV, 571. — 13) II, 90.

Facultäten sich wie in vier Strömen belebend über die Welt ergiesst, drückt er sein eigenes Selbstgefühl als Lehrer der Universität damit aus, dass er die Lehrer der Universität dem Papste als „seine Coadjutoren" empfiehlt [1]).

Durch diese Stellung der Universität zur Kirche gelangte sie seit Philipp IV. auch zu Einfluss am französischen Hofe. Die Könige schützten sie als ihre „Tochter" bei ihren Rechten, selbst mit Preisgebung solcher Beamteten, die im Interesse des Reiches gegen die Universität eingeschritten waren [2]), traten bisweilen, um ihre Ansprüche zu mässigen, in Unterhandlung mit ihr [3]) und liessen es geschehen, dass sie als förmliche Vermittlerin zwischen Regierung und Volk auftrat [4]). Dieser politische Einfluss aber wurde, wie wir sehen werden, die Klippe, an der ihre bisherige Stellung scheiterte. Diese Stellung war auf das innigste verwebt mit ihrer Organisation, deren Grundzüge diese sind. Die Universität Paris hatte ihre corporative Basis an ihren Lehrern. Um Mitglied einer Facultät zu werden, musste man in der artistischen (philosophischen) Facultät den Grad eines Magisters, in den übrigen Facultäten den eines Doctors haben. Da nun alle Baccalaureen der übrigen Facultäten Magistri artium waren, so ergab sich die Eigenthümlichkeit, dass sie alle auf so lange der Artistenfacultät angehörten, an ihren Wahlen und Berathungen Theil nahmen, bis sie durch das Doctorat zu derjenigen Facultät Zutritt erhielten, der sie anzugehören wünschten. Die vier Nationen der Artistenfacultät und die drei übrigen Facultäten standen daher ganz selbständig nebeneinander, so dass die Bezeichnung der Universität durch Thurot [5]) als einer „Föderativ-Republik" für ihre Verfassung ganz entsprechend ist. Die Rechte wie der gemeinsame Einfluss wurde daher von Seite der einzelnen Corporationen in der Versammlung der Nationen und der Facultäten geübt, und die verwaltenden Organe derselben, die Procuratoren der Nationen, die Decane der Facultäten und der Rector konnten, mit wenigen Ausnahmen, nur nach dem gemeinsam gefassten Beschlusse der Corporation handeln; blos die Zusammenberufung zur Versammlung, der Vorsitz und die Repräsentation blieben als auszeichnende Rechte. Die Besorgniss für mögliche Erweiterung der Amtsrechte, wie sie bei längerer Amtsdauer unausbleiblich ist, gestattete daher nur eine sehr kurze Dauer für Verwaltung dieser Stellen. Der Rector, der zwar als Haupt der gesammten Universität betrachtet, aber doch nur von den Gliedern der artistischen Facultät gewählt wurde, war nur auf drei Monate, die Procuratoren der Nationen gar nur auf einen Monat gewählt, konnten jedoch wieder gewählt

---

1) II, 51. 52. Wie bescheiden dagegen das Urtheil der Universität Wien über sich! Deus scientiarum dominus decrevit, *rivum* aliquem fontis sapientiae in Germanos divertendum ... Cf. Rink Geschichte der Universität Wien (Wien 1854) Bd. I, p. 77. — 2) Chronik von St. Denys lib. II, c. 4. T. I, p. 98. — 3) Ibid. lib. XXV, c. 14. T. III, p. 84. — 4) Ibid. lib. III, c. 4, T. I, p. 145 u. c. 18, p. 288. — 5) L. c. p. 19. Bei dem Mangel anderer Quellen als Bulaeus, Launoi und einzelner Stellen Gersons und der Chronik des Mönchs von St. Denys ist für die Darstellung der Organisation Thurots Schrift zu Grunde gelegt.

werden. Nur die Decane der drei andern Facultäten — in der theologischen Facultät hatte seit 1354 ein Syndicus die Functionen des Decans, sonst der älteste active Professor — hatten bei der kleinen Zahl und dem mehr abgeschlossenen Interesse ihrer Glieder grösseren Einfluss. Wie jede Facultät traf auch jede Nation Verfügungen über Disciplin, Benützung der Hörsäle, Vorlesungen, Disputationen und Erlangung der Grade; jede hatte ihre eigenen Beamteten, Siegel, Kasse, Schutzpatrone und kirchliche Feste. Die Versammlungen, in der Regel am Samstage nach dem Morgengottesdienste, fanden für die Artisten zu St. Julien, für die Theologen bei den Mathurinern, für die Decretisten in der Capelle des hl. Johannes von Jerusalem, für die Mediciner in dem Hause des jeweiligen Decans statt. In der Regel wurden nur die wirklichen (regentes) Lehrer berufen, in ausserordentlichen Fällen auch die nicht lesenden. In den drei höhern Facultäten stimmte man nach Köpfen, bei den Artisten nach Nationen, so dass jede Nation, ohne Rüchsicht auf die Zahl ihrer Glieder, nur Eine Stimme hatte. Den Beschluss verkündete der Procurator Namens der Nation, der Rector Namens der gesammten artistischen Facultät. In den allgemeinen Versammlungen der Universität hatte jede Nation wie jede Facultät Eine Stimme; der Beschluss sollte durch Einmüthigkeit der Stimmen gebildet werden. Jede Facultät und Nation hatte ihre Pedelle, welche den Beginn der Ferien und Vorlesungen, die Entscheidungen und Erlasse der Corporation verkündeten und bei feierlichen Auftritten vor dem Rector, Decan oder Procurator mit silbernen Stäben einhergingen. Alle diese Beamteten hatten, wie jeder Studirende, der seinen Grad erlangen wollte, einen Eid zu leisten, seinen Pflichten getreu nachzukommen. Jedoch sollten diese Eide nicht gegen die einmal herrschend gewordene Observanz verpflichten [1]). Jede Nation und Facultät verwaltete ihre Einkünfte selbst; die Nationen durch einen jährlich gewählten Quästor, die Theologen durch den ersten Pedellen, die Decretisten durch einen Kämmerer, die Mediciner durch den Decan. Diese Einkünfte bestanden grösstentheils in Bezügen, die von den Mitgliedern der Universität für Miethung von Hörsälen, Instanderhaltung eigener Häuser, Feier kirchlicher Feste, oft für Processe und Gesandtschaften im Interesse der Universität erhoben wurden. Was übrigte, wurde vertheilt oder in gemeinsamen Gelagen verzehrt [2]). Die Universität als solche war immer arm; der Grund lag theils in Errichtung der vielen Collegien für Studirende, theils in dem kirchlichen Charakter der meisten Glieder, die durch Beneficien und Präbenden Versorgung gefunden und nach päpstlicher Bewilligung während eines siebenjährigen Aufenthaltes an der Universität die Früchte ihrer Beneficien beziehen konnten [3]). Jährlich sandte die Universität dem Papste ein Verzeichniss (rotulus) derjenigen Lehrer, die sie in der gegebenen Reihenfolge der Ver-

---

[1]) Gerson. Op. III, 46. 47. Exigentes talia juramenta non intendunt obligare ad ea quae nec ipsi nec patres eorum observarunt. — [2]) Bulaeus IV, 674. — [3]) Die bezüglichen Erlasse Johanns XXII., Clemens' VI., Clemens VII. bei Bulaeus IV, 233. 295. 596.

leihung von Beneficien am würdigsten hielt [1]). Die Formulirung dieses Vorschlages erfolgte durch die Facultäten und Nationen; die Reihenfolge bestimmte sich nach der Zahl der Jahre im Lehramte, und zwar des wirklichen (actu) Lehrens. Nur der Rector war von dem Verzeichnisse ausgeschlossen, Ehren halber; dagegen mussten die von der Universität an den päpstlichen Stuhl Abgeordneten noch vor Ueberreichung des Rotulus für den Rector ein eigenes Gesuch übergeben; später wurde er blos primo loco im allgemeinen Gesuche gestellt, dann die Procuratoren der Nationen, dann die Lehrer. Diese Gesuche hatten meistens geringen Erfolg. Gerson hat in öffentlicher Rede die Mittellosigkeit der Theologen als Grund bezeichnet, warum die Theologie selbst bei Vielen verachtet sei und nur Wenige sich ihrem Studium widmen möchten, während Alles sich dem weltlichen Wissen zudränge [2]), und selbst vor Benedict XIII. darauf hingewiesen, die Verleihung von kirchlichen Beneficien an Lehrer der Universität sei so spärlich, dass selbst Doctoren der Theologie ohne anderweitige Bezüge die nöthigen Mittel zum Leben nicht aufzubringen vermöchten [3]). Da nun gerade während des Schisma diese Gesuche noch einigen Erfolg hatten, indem der französische Episcopat, sobald ihm in Folge der Entziehung von der Obedienz Benedicts die Verleihung der Beneficien überlassen war, beinahe keine Rücksicht auf die Universität nahm [4]) — ein Misstand, über den auch die Universität Wien Klage führte [5]) —, andererseits die Absendung von solchen Gesuchen immer mit bedeutenden Kosten verbunden war, so entstand allmälig eine Abneigung gegen diese Sitte.

Je mehr sich die Universität rücksichtlich des zeitlichen Besitzes beschränkt fand, desto zäher hielt sie auf ungeschmälerte Wahrung der Privilegien, die sie gleich dem Clerus bei ihrem vorherrschend kirchlichen Charakter [6]) besass: dahin gehörte namentlich Befreiung ihrer Angehörigen von der weltlichen Gerichtsbarkeit und von Abgaben, selbst kirchlichen, wie sie glaubte [7]). Für Wahrung dieser Privilegien hatte ihr Gregor IX. die Vollmacht zu einer dem kirchlichen Interdicte ähnlichen Maassregel verliehen, nämlich ihre Vorlesungen, Disputationen und Predigten auf so lange zu sistiren, bis

---

1) Bulaeus IV, 901 e. r. — 2) Quae (theologia) dudum sola viris summis in honore erat, nunc ab hominibus infimis habetur contemptui et jam apud nonnullos *infame* et *dedecorum nomen* est et florentem ejus odorem quemadmodum venifera animalia ferre nequeunt et raros ejus cultores rident et in fabulosum suum vertunt jocum. Cur ita? Eo scilicet quod nudi ac inopes eis videantur nec infames divitias habent malis artibus — conquisitas, quod insuper beneficiis carent .... — 3) Op. II, 62. Ubi tanta est provisionis tenuitas de bonis ecclesiasticis, ut vix pauci ex Magistris et Doctoribus etiam in Theologia sine aliquo quaestu valeant habere alimenta et quibus tegantur .... — 4) Bul. V, 186. Chronik von St. Denys lib. XX, c. 20, T. II, 746. — 5) Rink l. c. I, 40. — 6) Erst 1452 erhielten die Laien der medicinischen Facultät die Erlaubniss, sich zu verehelichen; die eigentliche Säcularisation erfolgte im XVI. Jahrhundert. Thurot l. c. p. 31. — 7) „Quamquam priscis temporibus“, sagte noch 1491 die Universität in einer Appellation an Innocenz VIII., „veteres summi Pontifices ab ecclesiasticis interdum personis sibi Romanaeque Ecclesiae aut aliis decimas tribuendas decreverint et mandaverint, Parisiensis tamen Universitatis supposita nunquam ad illas solvendas compellere voluerunt (?); non ignorantes, quod litterae loquendi *vivendique* libertatem expetunt et sequuntur, servitutem fugiunt atque abhorrent. Preuves des libertés T. II, p. 310.

sie ihr Recht erlangt habe [1]). Wie das Interdict verfehlte auch diese Cessatio nicht, grossen Eindruck zu machen; allein der rücksichtslose Gebrauch stumpfte hier wie dort die Waffe ab; 1399 erfolgte die Cessatio gerade während der Fastenzeit, 1405 während des Adventes, 1407 vom Advent bis Ostern [2]), so dass in dieser, besonders für Verkündigung des göttlichen Wortes und Weckung des Bussinnes bestimmten Zeit in ganz Paris zum grossen Aergernisse der Gläubigen keine Predigten gehalten werden konnten. Bereits 1405 rügte man in öffentlichen Anschlägen das Unkirchliche eines solchen Verfahrens und 1407 brach der Unwille allgemein los. Aber erst Ludwig XI. erhielt von dem römischen Stuhle im J. 1482 die Aufhebung dieses Privilegiums und die letzte Cessatio fand 1499 statt. Indessen bewies die Universität nicht für alle Angelegenheiten eine derartige strenge Haltung; der Leichtsinn und Uebermuth der Jünglinge in der artistischen Facultät — hatten ja selbst die meisten Lehrer derselben nicht das volle männliche Alter erreicht, und betrachteten ihre Thätigkeit nur als Uebergang zu einer lohnenderen Stellung — die steten Conflicte zwischen den Säcularen und Regularen in der theologischen Facultät, die engeren Interessen der Decretisten und Mediciner, besonders aber während des Schisma die kirchlichen und politischen Parteiungen, liessen es häufig nur insoweit zu einem gemeinsamen Handeln kommen, als das eigene Interesse dabei berührt war. In den Versammlungen der Universität fanden sich daher oft die Facultäten und Nationen sehr schwach vertreten, bei den Mathurinern bisweilen kaum 5 — 6, während die gemeinsamen Gelage stets zahlreich besucht waren [3]). Uebrigens liessen die sittlichen Zustände der Universität ihre Freiheiten oft in einem sehr zweifelhaften Werthe erscheinen. Das Streben nach möglichster Ungebundenheit, der gleiche Fuss, auf den in der artistischen Facultät sich Lehrer und Schüler stellten, die massenhafte Concurrenz junger Lehrer und Pädagogen, die geistig und sittlich selbst zu tief standen und durch oberflächlichen Unterricht und gewinnsüchtiges Accommodiren an die Neigung der Zöglinge diese in ihrem wüsten und kecken Treiben bestärkten, führten in dem an Genüssen, Zerstreuungen und Unruhen jeder Art reichen Paris Zustände bei den Studirenden herbei, die alle Disciplin und statutarische Bestimmungen illusorisch machten, da Niemand den Muth und die Kraft hatte, sie aufrecht zu halten. Selbst während der Predigten kam der Uebermuth in frechem, störendem Verhalten zum Ausbruch. Jede Rüge, auch der Besseren, wurde als ehrenwidrige Beleidigung aufgenommen [4]). Da die Universität übrigens

---

[1]) Bul. III, 141. — [2]) Chronik von St. Denys T. II, 746. T. III, 352. 726. — [3]) Die englische Nation beschliesst am 10. Mai 1417: „amodo magistri non venientes ad congregationes non etiam intrent tabernam, viso quod quando est congregatio sunt quatuor vel quinque, in tabernis autem triginta vel eo circa.“ — [4]) Ich will als Beleg nur Eine Stelle Gersons vom Jahre 1403 ausheben (Op. I, 110. 111.). Alium subinde in Christo cerno Universitatis studio defectum et hunc quidem maximum. Iste est circa juvenum disciplinam in moribus imo et in fundamentali primitivorum suorum eruditione non mediocris defectus aut error: agente hoc ut plurimum nimis exuberanti paedagogorum multitudine, quorum aliqui (salva laude bonorum et absque contumelia cujusquam dixerim) vel caeca ignorantia vel segni negligentia vel quaestuosa

aus beinahe allen Ländern des Abendlandes sich ergänzte, wurde es aufmerksamen Beobachtern nicht schwer, die Gebrechen zu bemerken, durch welche die einzelnen Nationalitäten sich kennzeichneten. Nach einer Schilderung des Cardinals Jacob von Vitry waren die Engländer Trunkenbolde, die Franzosen stolz und weichlich, die Deutschen wüthend und obscen, die Normannen hochmüthig und eitel, die Burgunder brutale Narren, die Bretonen leicht und unbeständig, die Lombarden habsüchtig, boshaft und feig, die Römer zu Aufruhr und Gewaltthat geneigt, die Sicilianer grausam und tyrannisch, die Brabanter Diebe, die Flamänder Wüstlinge [1]). Im Hinblicke auf diese Zustände nannte Nicolaus von Clemangis Paris ein Babylon, in welchem keiner lange verweile, ohne an Verstand und Gefühl verdorben zu werden [2]).

Dass unter solchen Verhältnissen das wissenschaftliche Streben an der Universität nicht verkam, sondern sie auch in den schlimmsten Tagen das Bewusstsein ihrer Aufgabe behielt, dafür wirkten zwei Umstände zusammen. Einmal die Theilnahme der Mönchsorden an der Universität und die damit verbundene Eifersucht zwischen den regularen und säcularen Gliedern der Facultäten, dann die Gründung von Collegien zu dem Zwecke, durch gemeinsames unter Aufsicht stehendes Leben die Jugend der literarischen und sittlichen Zuchtlosigkeit zu entreissen und für den kirchlichen Dienst in geeigneter Weise vorzubereiten. Die beiden Orden der Dominikaner und Franziskaner waren zunächst für rein praktische Zwecke gegründet; sie sollten das gesunkene religiöse Leben emporheben durch Erweckung zur Busse und Belehrung in der Wahrheit des Glaubens. Allein auch dieser Zweck liess sich nicht ohne einige Vorbildung erreichen, wesshalb der hl. Franz den Brüdern das Studium der hl. Schrift gestattete [3]) und den hl. Antonius von Padua mit Vorlesungen über Theologie beauftragte [4]); nur „dass der Geist des Gebetes dabei nicht

---

maleque placente adulatione, vel inepta levitate vel, quod intolerabiliter pestiferum est, contagioso perversissimae vitae exemplo, ipsis suis scholaribus noxii sunt, e quibus non exstirpunt malas inclinationum radices, sed nutriunt et augmentant, dum vel eos corrigere, ne abeant, extimescunt, vel quia religio petasque sordent eis et suo indignum officio deputant talia suos scholares edocere, aut quoniam verentur ne docentes illud quod negligunt incidant (in) illud improperium, pueris etiam notissimum: „Turpe est doctori cum culpa redarguit ipsum." Sic adolescentiae frena laxantur, sic eunt in adinventionibus suis dimmissi secundum desideria cordis eorum et per vitiorum avia ruunt praecipites. Fiunt exinde contumeliosi, vagi, petulantes, inobedientes, proni ad inimicitias inferendas, impatientissimi ad illatas; *irreligiosi praeterea, nil amplius a Paganis de christiana religione perdocti.* Postremo, ut de quibusdam Judas apostolus ait (2. 12): „Maculae sunt", vel ut vulgus loquitur, sacci carbonum, alter alterum pessimis modis maculantes. Sed et quales domi sunt foris in sermonibus palam faciunt, ubi pro summa quae ubi observanda erat morum modestia, insolentissimis atque incompescibilibus sibilationibus, gestibus et obmurmurationibus omnia confundunt, et verbum Dei cum suo evangelizante probrose spernunt, impediunt, turbant et obrumpunt. — Credite mihi, amarissima est veritas, sed nescio quo pacto apud nullos amplius quam apud literatos, qui sapientes sunt in oculis suis, apud quos omnis vel ad monitio charitativa vel fraterna correctio contumeliosae et vindicandae deputatur insutiae ... — [1]) Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de France par Guizot T. XXII, 292; cf. Dubarle T. I, p. 79. — [2]) Opera p. 148 u. 177 ed. Lydius. — [3]) Opera, Bonnae 1849, p. 246. — [4]) Ibid. p. 8.

erlösche. Antonius war ein Schüler des der Schule von St. Victor angehörigen Abtes Thomas von Vercelli und wahrscheinlich durch einen Schüler des hl. Antonius pflanzte sich diese dem Geiste des Stifters mehr entsprechende Richtung auf Bonaventura fort [1]), während Alexander von Hales, Scotus und Occam Muster philosophisch-theologischer Bildung für den Orden blieben, der keine Ausgaben scheute, um durch reiche Bibliotheken in den einzelnen Häusern allen seinen Gliedern die Wissenschaft zugängig zu machen. Einen förmlichen Studienplan scheint der Orden nie gehabt zu haben, während aus den einzelnen Bestimmungen der Generalcapitel des Dominicanerordens [2]) sich ergiebt, dass bereits bis gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts dieser Orden eine durch zweckmässige Organisation auch für die Universität Paris bedeutsame Studienordnung besass. Im J. 1221 gründete der Orden zu Paris auf Grund und Boden der Universität seinen ersten Convent; 1229 erlangte er einen theologischen Lehrstuhl und kurz darauf einen zweiten. Bereits 1230 folgten die Franziskaner, 1252 die Prämonstratenser, 1256 die Bernhardiner, 1259 die Carmeliten, 1261 die Augustiner und 1269 der Orden von Clugny. Jeder dieser Orden hatte seinen theologischen Lehrstuhl. Der Einfluss, den Lehrer wie Zöglinge der Orden auf die Universität übten, war folgenreich. Die Zöglinge waren bereits an Ordnung und Disciplin gewöhnt und durch die Ehre des Ordens, die auch ihre Ehre war, zu steter Thätigkeit angespornt; die Lehrstühle wurden nur Männern verliehen, die bereits sonst sich als Lehrer ausgezeichnet hatten, und für das Studium der Theologie sollten nur die befähigteren jüngeren Mitglieder nach Paris gesandt werden. Das führte auf die Ueberzeugung, dass eine geordnete, beaufsichtigte Lebensweise unerlässlich sei, wenn man das Studium für die Kirche segensreich machen wolle, und indem man nun diesen Zweck in einer dem Charakter der Universität entsprechenden Weise verfolgte, entstand die Gründung von Collegien. Diese Gründung ging weder vom Staate, noch von der Kirche als solcher aus; weder der französische Episcopat, noch der französische Clerus als solcher hat sich dabei betheiliget; sie war Frucht des wohlthätigen Sinnes einzelner Bischöfe, Canoniker und Laien, die der leiblichen Noth zunächst der armen Studenten abhelfen wollten, die in so gedrückter Lage sich häufig fanden, dass Cäsarius von Heisterbach sie „wahre Martyrer“ nannte, wenn sie in Unschuld leben und mit Muth arbeiten [3]), und Philipp IV. im J. 1312 den Studenten wegen ihres mühevollen Berufes die üblichen Zölle für Kleider, Victualien u. s. w. erliess [4]). Dieses kam aber doch nur den, wenn auch weniger

[1]) Von einem persönlichen Einflusse kann bei beiden Männern keine Rede sein, da Antonius 1231 starb, wo Bonaventura kaum 10 Jahre alt war. Allein in der angedeuteten Weise hat auf einen Zusammenhang Liebner aufmerksam gemacht („Hugo v. St. Victor“ p. 91) durch Hinweis auf eine bei Oudin (Comment. III, 9—11) angeführte Stelle aus dem Chron. s. Franc. l. V, c. 5. — [2]) Bei Martene, thesaur. anecdot. IV, 1681; cf. Thurot l. c. 115. — [3]) Die Stelle bei Haureau, de la philosophie scholastique, Paris 1850, T. I, p. 25. — [4]) Bul. IV, 165. Nos attendentes labores, vigilias et sudores, poenarias tribulationes et aerumnas quas praefati studiosi subeunt pro scientiae margarita quaerenda, qualiter etiam amicos, parentes dimittunt et patrias, fortunas suas atque substantias contemnunt, de longinquis partibus venientes....

Bemittelten zu Gute. Viele aber kamen in solcher Dürftigkeit nach Paris, dass sie ihren Unterhalt entweder erbetteln oder durch Dienste bei einem Magister, reichen Studenten oder in einem College sich denselben verschaffen mussten, was eben so wie die reichen Mittel Einzelner nicht blos zu Ausschweifungen, sondern auch zu Betrügereien und Verbrechen führte, die durch den Prevot von Paris bisweilen scharf gezüchtigt wurden. Daher waren die im Laufe des XIII. Jahrhunderts gegründeten Collegien mehr Hospitien, in denen arme Studenten Nahrung und Obdach fanden. Erst durch die Stiftung des Caplans des hl. Ludwig, Robert Sorbon, und noch mehr durch die Gründung des Collegs von Navarra wurden diese Institute Bildungsstätten für die Universität und den Clerus. Beinahe nur aus diesen beiden Collegien gingen die Männer hervor, welche die Universität den Orden mit Erfolg gegenüberstellen konnte, denn in beiden Häusern fanden sich alle die wohlthätigen Folgen einer gemeinsamen, wohldisciplinirten Lebensweise, ohne die von den particulären Interessen eines Ordens untrennbare Einseitigkeit und Befangenheit. Nach einer von Thurot [1]) gegebenen statistischen Uebersicht wurden in der Zeit von 1200 bis 1500 etwa 50 Collegien gegründet; die meisten treffen jedoch in die erste Hälfte des XIV. Jahrhunderts, nämlich die Gründung von 19 Collegien mit 375 Bursen; — Burse ist der wöchentliche Betrag an Geld, den jeder der Zöglinge eines Collegiums für seinen Unterhalt empfängt; gewöhnlich 3—4 Pariser Sous; in der Sorbonne stieg er bis zu 8 Pariser Sous; — von 1348—1400 fanden sich 10 Collegien mit 130, und im XV. Jahrhundert nur 5 Collegien mit 24 Bursen gegründet. Der grösste Theil dieser Collegien löste sich in Folge ihres geringen Vermögens und schlechter Verwaltung auf, wesshalb Gerson für Aufertigung von Testamenten den Rath gab [2]), weniger auf Stiftung von neuen Collegien und Hospitälern bedacht zu sein und lieber die bereits bestehenden durch Aufbesserung ihres Vermögens zu erhalten und zu erweitern. Indem wir die Verfassung des Collegs von Navarra, in welchem Gerson seine philosophische und theologische Bildung erhielt, näher betrachten, gewinnen wir zugleich ein Bild von der Organisation der besseren dieser Häuser.

Das Colleg von Navarra wurde 1304 von der Königin von Navarra, Johanna, Gemahlin Philipps des Schönen, mit Einverständniss des Königs und Thronfolgers (beide sind in der Stiftungsurkunde unterzeichnet) gegründet [3]). Die Königin will einen Verein stiften, der gleich einer Quelle des Lebens „Adoptiv-Söhne Gottes" erzeugen und durch Reinheit des Wandels wie der Lehre die Welt befruchten soll. Wie aber in der Kirche sich ein dreifacher Stand finde, der Beginnenden, Fortschreitenden und Vollendeten, so sollen auch im Hause von Navarra drei Klassen von Jünglingen aufgenommen werden, nämlich 20 für grammatischen Unterricht, 30 für Logik und Philosophie, und 20 für Theologie. Zu seinem Unterhalte soll jeder

---

[1]) L. c. p. 126. — [2]) Op. III, 759. — [3]) Urkunde bei Launoi l. c. p. 298 und Bul. IV, p. 74 u. 97.

Grammatiker wöchentlich 4, der Logiker 6, der Theologe 8 Pariser Sous auf so lange als Burse beziehen, bis der Grammatiker ein Beneficium von 30, der Logiker von 40, der Theologe von 60 Pariser Pfund oder mehr erlangt habe. Diejenigen Theologen, die Priester werden wollten, durften sich auf den Titulus bursae ordiniren lassen und so lange im Hause bleiben, bis für sie anderwärts gesorgt war. Hatte aber ein Theologe das Licentiat erlangt, dann musste er das Haus verlassen. Die Zöglinge in der Grammatik und Logik sollten unter Aufsicht von Lehrern stehen, die ihnen durch Wort und Beispiel die rechte Leitung zu geben vermöchten; als Gehalt dafür sollten sie eine doppelte Burse erhalten. Der Vorstand des Hauses, Rector, sollte durch die theologische Facultät oder Universität ernannt werden und dann in Verbindung mit Deputirten der Universität die Lehrer des Hauses ernennen und die Aufnahme vollziehen; hierin trat jedoch eine Aenderung ein, indem der jeweilige Beichtvater des Königs das Recht erhielt, den Rector zu ernennen und die offenen Plätze an Jünglinge zu vergeben. Die Einkünfte verwaltete der königliche Rechnungshof [1]). Die Aufzunehmenden — keine Provinz Frankreichs war ausgeschlossen — sollten weder durch eigene noch durch Hilfe der Eltern im Stande sein, sich den nöthigen Unterhalt für ihre Studien zu gewinnen, und in gutem Rufe stehen. Jährlich einmal sollte die theologische Facultät oder eine von ihr und der Universität gemeinschaftlich ernannte Commission das Colleg visitiren und sich von dem Rector Rechenschaft geben lassen über Verwaltung, Betragen der Lehrer und Zöglinge und die zum Besten des Hauses für nöthig erachteten Maasregeln ergreifen [2]). Das Haus war mit einem jährlichen Einkommen von 2000 turonesischen Pfunden bedacht; was bei der Verwaltung erübrigt werden konnte, sollte zur Anschaffung von Büchern oder auch zur Mehrung der Bursen verwendet werden.

Die innere, zum Theil dem Sorbonischen College nachgebildete Einrichtung betreffend, so war, um das Auslaufen der Zöglinge zu vermeiden, mit dem Hause eine Capelle verbunden und dafür zwei Capläne nebst zwei dienenden Clerikern angestellt. An allen Sonn- und Festtagen mussten die Zöglinge mit dem Glockenschlage in der Capelle erscheinen, die canonischen Stunden beten und die Messe hören; wer ohne gesetzlichen Grund abwesend war, sollte für das erstemal mit dem Verluste einer Wochenburse bestraft werden. Ferner mussten alle Zöglinge dem Gedächtnisstage für Philipp den Schönen zu St. Denys beiwohnen und Tags darauf (30. November) denselben in der eigenen Capelle begehen; desgleichen den Jahrestag der Königin bei den Minoriten. Jeder Zögling sollte jährlich vier, wenigstens zwei Psalterien für die Stifterin beten, die Priester eine eigene Oration für sie der Messe beifügen. Eine Verpflichtung,

---

[1]) Thurot l. c. 151. — [2]) „Et si sint aliqui de quibus nulla vel modica spes haberi valeret, quod in sua facultate possent proficere, et de circumstantiis universis domus et scholarium se fideliter informabunt et ea, quae corrigenda repererint, diligenter corrigent, punient, deponent, mutabunt ea quae reformatione digna invenient, tam circa domum quam personas ejusdem fideliter reformabunt."

auch an Wochentagen dem Gottesdienste beizuwohnen, ausserordentliche Gelegenheiten, Universitäts- und Facultäts-Feste ausgenommen, scheint nicht für alle Zöglinge stattgefunden zu haben; wenigstens waren in andern Collgien, z. B. dem Colleg Harcour, das für 28 Artisten und 12 Theologen gestiftet war, die Artisten ausdrücklich dieser Verpflichtung enthoben [1]). Die einzelnen Klassen der Zöglinge, wie auch der Rector und die Capläne, wohnten getrennt, der Tisch dagegen war gemeinschaftlich; Allen war eine einfache Tracht und die clericale Tonsur vorgeschrieben [2]); keiner soll auf seinem Zimmer essen, ausgenommen er ist krank oder hat einen Fremden als Gast; sonst sollen alle Gäste an dem gemeinsamen Tische mitessen auf Kosten dessen, der sie eingeladen. Auswärtige dürfen ohne specielle Erlaubniss nicht über 6 Tage im Hause weilen, kein Zögling ausserhalb des Hauses schlafen oder spät nach Hause kommen, ohne gewichtigen Grund, den er eidlich vor dem Lehrer der Theologen erhärten muss, bei Strafe von 2 Sous. Kein Knabe darf allein ausgehen, es wird ihm stets ein anderer unverdächtiger mitgegeben. Alle sollen unter sich im Verkehre der lateinischen Sprache sich bedienen und eidlich geloben, die Geheimnisse des Hauses und der Genossen Auswärtigen nicht mitzutheilen. Die Artisten sollten, wenn sie nach dem siebenten Jahre iher Aufnahme das Licentiat nicht erlangt haben, das Haus verlassen; desshalb wird ihnen fleissige Lecture logischer Schriften und Theilnahme an den Disputationen empfohlen, die im Winter alle acht, im Sommer alle vierzehen Tage gehalten werden. Zur Erholung sind zweimal die Woche Belustigungen unter Aufsicht gestattet, später finden sich sogar Tänze und Schauspiele [3]). Die Theologen sollten in ihren Studien dahin streben, während der 6 ersten Jahre in den Pfarrkirchen predigen zu können, wie sie auch der Reihe nach an den Vorabenden von Festen eine „Collatio" vor den versammelten Zöglingen halten mussten. Sonst sollten sie im siebenten Jahre ihres theologischen Studiums für den biblischen und im zehnten für den Cursus der Sentenzen befähigt sein, zur Erlangung des Grades aber um der Ehre des Hauses willen Keiner zugelassen werden, der nicht von den besseren Genossen das Zeugniss seiner Befähigung erhalten. Wie alle übrigen Zöglinge mussten auch sie eidlich Beobachtung der Statute, ihrem Vorstande Gehorsam (in licitis et honestis) und ihrem Lehrer ehrerbietiges Verhalten geloben, wohl mit Rücksicht auf häufig vorkommende theologische Verdächtigung [4]). Grosse Er-

---

1) Bul. IV, 152: „diebus legibilibus ad missam nolumus obligari". — 2) Launoi l. c. p. 300: „statuimus quod omnes socii de domo cujuscunque facultatis existant honeste se habeant in gestu et habitu; nullus calligas habeat nisi nigras, nullus sotulares deferat laqueatos, nullus comam nutriat nec habeat calamistrum (Brenneisen) nec cucusam sed tonsuram rotundam deferat et coronam satis largam". — 3) In einer Revision der Statuten vom J. 1464 heisst es: „ad tollendum lascivias et chorearum excessus et temporis perditionem quae occasione chorearum provenire dignoscitur, magistri Artistarum et Grammaticorum nullatenus de cetero permittent mimos in quocunque festo adesse, nisi forte Regum duntaxat, juxta morem antiquum". Ibid. p. 372. — 4) „famam", heisst es in den Statuten, „et pacem et honorem dicti magistri in Theologia custodiant nec contra eum modo quolibet facient nec machinabuntur, nisi evidens defectus appareat in eodem".

leichterung für das Studium gewährte die Bibliothek des Hauses, die besonders durch D'Ailly, einen der wärmsten Freunde des Collegs, ansehnliche Vermehrung erhielt. Der Bibliothek wegen scheinen sich Manche, die ein Lehramt besassen, im Colleg eingemiethet zu haben, wie Gerson [1]. Der Aufenthalt im College, der eine nichts weniger als weichliche Lebensweise bot — so wurde erst 1515 durch eine Stiftung des Canonicus Guillaume Crasse von Rouen den Theologen von November bis Ostern täglich nach dem Mittags- und Abendtische eine halbe Stunde Feuer angezündet, um welches sie im Kreise sitzend sich unterhielten und dann wieder in ihren Zellen den Studien oblagen —, hinterliess bei den Besseren dauernde Eindrücke, die durch hier geschlossene freundschaftliche Bande einen Einfluss auf das ganze spätere Leben gewannen und in dankbarer Anerkennung vor aller Welt sich aussprachen [2].

Die Erfolge, welche diese Collegien für die Studien hatten, riefen gegen Ende des XIV. Jahrhunderts ein verwandtes Institut hervor, die Pädagogien [3] (Pensionen), in denen zunächst diejenigen Zöglinge der artistischen Facultät, welche in den Collegien weder als Bursarii noch als Convictoren ein Unterkommen fanden, ihre Studien machten, dann aber auch solche Knaben, die erst grammatischen Unterricht empfangen sollten, aber jetzt auch schon zur artistischen Facultät, also auch zur Universität gerechnet wurden, ohne Zweifel im Interesse der Centralisation des Unterrichtes, was Gerson nicht heilbringend für die Universität fand [4]. Es traten diese Pensionate den alten Pfarrschulen, die sich bereits sehr vermehrt hatten, ergänzend zur Seite; im J. 1380 fanden sich in Paris in der Bannmeile nach Thurot [5] 41 Lehrer und 21 Lehrerinnen, denen allen nicht blos die Erlaubniss eine Schule zu eröffnen, sondern auch die Zahl der Zöglinge wie die Lehrbücher durch den Cantor von Notre Dame bestimmt wurden. Die innere Einrichtung, Hausordnung, wenigstens der besseren dieser Anstalten, lässt sich aus den Bestimmungen entnehmen, die Gerson für die Cathedralschule entwarf [6], wiewohl hier das kirchliche Interesse massgebend war, denn diese Knaben der Cathedrale „stellen den Dienst der Engel dar und sollen darum englischen Sinn haben". Die Vorschriften für Pflege der Gesundheit und Reinlichkeit des Leibes wie der

---

[1]) Launoi l. c. p. 378. — [2]) Es findet sich unter den von Launoi (l. c. 491—502) mitgetheilten Elogien des Collegs folgendes von Gottfried Boussard: „Veni adolescens natus annos XVII Parisium, civitatem illam inclytam, toto vitiis et litteris cantatissimam orbe. Babylon ipsa est, ubi primum me de dono tuo ad insignem illam Navarrae domum direxisti, tuam, inquam, domum: quippe quae sancta et sancte pudica tibi alere non cessat novellas plantationes, quae faciunt fructum in tempore suo et quae latissime in orbem diffusae orbem totum illustrant; litteratorum emporium, virtutum omnium specimen, orationis sacrarium, sanctimoniae columen, pudicitiae domicilium, quid dicam? omnium bonarum rerum, quas universus habet orbis, seminarium." — [3]) Nach Dubarle l. c. I, 199. wäre die erste Pension 1392 durch einen gewissen Veulet gehalten worden. — [4]) Op. III, 1484. Quod cur fiat et an faustum sit praesagium non suscepi discutere. Scimus quod in morituro animali spiritus ad cor confluunt. — [5]) L. c. p. 93. — [6]) Op. IV, 717: volumus pueri habeant regulam sicut habent communiter in domibus paedagogorum ....

Seele — wesshalb auch die Lecture mit Sorgfalt gewählt sein muss [1]) — lassen wenig zu wünschen übrig; selbst der Unterricht im Gesang, der doch hier wegen des Dienstes in Notre Dame ein Hauptzweck des Institutes war, sollte nicht in einer Weise gegeben werden, dass dabei das Studium der Grammatik und Logik Beeinträchtigung litte; damit der kirchliche Gesang ein seelenvoller werde, sollte der Text der kirchlichen Liturgie ihnen französisch erklärt werden, da „was man nicht verstehe, man auch nicht dem Inhalte entsprechend vortragen könne". In den übrigen Pädagogien war indessen die doctrinäre Richtung überwiegend, zumal seit der Mitte des XV. Jahrhunderts, wo sich der s. g. philosophische Unterricht der Artistenfacultät ganz in Collegien und Pensionen verlor.

Es übrigt noch, die Organisation der beiden Facultäten näher zu betrachten, welchen die Universität ihre eigentliche Bedeutung zu danken hatte, der artistischen und theologischen. In die artistische Facultät trat man gewöhnlich mit dem 14. oder 15. Jahre, ohne weitere Kenntniss als jene vorbereitend grammatisch logische, die in den Stand setzte, einen logischen Cursus mit einigem Erfolge zu hören [2]). Inscriptionen fanden nicht statt, sondern der Schüler schloss sich einem bestimmten Magister an, der ihn dann als zur Universität gehörig vertrat. Seit 1279 mussten jedoch die Magistri artium Verzeichnisse ihrer Schüler führen. Die Wahl des Lehrers war meistens durch die Landsmannschaft bedingt; das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler bei der Jugend beider — man konnte mit 21 Jahren Magister sein — ein sehr vertrautes, oft durch Wohnung in einem Hause oder gemeinsamen Tisch, oft auch durch gemeinsame Excesse noch mehr befestigt [3]).

Der Stufengang in der artistischen Facultät ist durch die Grade bezeichnet. Die Logik, nicht blos als wissenschaftliche Disciplin, sondern als Fertigkeit im Disputiren, galt als Maasstab zur Beurtheilung des Fortschrittes. Den ersten Grad erhielt man durch die Determinatio (determinare quaestionem), später durch das „Baccalaureat" bezeichnet; man musste zwei Jahre lang einen logischen Cursus zu Paris oder an einer andern Universität, die wenigstens 6 active Lehrer der artistischen Facultät hatte, gehört haben, der durch Vorlesungen über die Introductio des Porphyrius, die Categorien, Hermeneutik, Topik und Elenchi des Aristoteles wie über die Grammatik des Priscian, später (seit 1366) über den „Graecicismus" und das „Doctrinale" ausgefüllt war. Bereits vor Weihnachten wurde zur Probe eine Disputation und ein Examen gehalten, um diejenigen zurückzustellen, die der eigenen Nation keine Ehre machen würden. Der Hauptact fand in der Rue de Fouarre (Strohgasse) während der Fastenzeit statt; die Candidaten machten dafür feierliche Einladungen, da die öffentliche Disputation zugleich ein Weg war, sich bei den kirchlichen und politischen Notabilitäten

---

1) „Nolumus legi autores quoscunque qui magis obsint moribus quam prosint ingeniis." — 2) Ueber die artist. Facultät Thurot l. c. p. 35—106. — 3) Bul. III, 420.

für ein Beneficium zu empfehlen. Die unruhigen Auftritte, die mit diesen dialectischen Kämpfen verbunden waren, veranlassten im XV. Jahrhundert ihre Verlegung in die Zeit vor Weihnachten. Als höhere Stufe folgte das Licentiat oder der Magistergrad. Die Befugniss zur Ertheilung desselben besass der Kanzler von Notre-Dame, der sie aber seit 1213 Keinem verweigern durfte, der ihm von 6 durch ihn und die Artistenfacultät ernannten Lehrern präsentirt war. Ausser ihm hatte auch der Kanzler von St. Genofeva diese Befugniss, und nach der Reform von 1366 scheint es den Candidaten freigestellt gewesen zu sein, bei welchem Kanzler sie die Licenz suchen wollten [1]. Aber alle zu Paris Licenziirten hatten durch ein Privilegium Nicolaus III. vom J. 1279 das Recht, allenthalben (docendo hic et ubique) zu lehren, ohne sich erst wegen ihrer Befähigung zum Magistergrade einer nochmaligen Prüfung unterwerfen zu müssen. Als Gegenstand der Prüfung waren seit 1366 ausser den für das Baccalaureat genannten noch die physicalischen und physiologischen Schriften des Aristoteles, auch seine Ethik und einige mathematische Vorträge vorgeschrieben. Thurot nennt auch die Metaphysik des Aristoteles, wofür sich jedoch weder in den von Buläus mitgetheilten, noch in jenen den Pariser nachgebildeten Statuten der artistischen Facultät zu Prag [2]) ein Beleg findet, wohl aber in einer Leseart des Textes der Statuten bei Launoi, die Thurot vor sich gehabt haben wird [3]). Der Candidat musste eidlich versichern, dass er das 21. Lebensjahr vollendet habe, nicht verheirathet sei, zu Paris oder an einer andern 12 active Lehrer zählenden Universität seine Determination bestanden, in der Rue Fouarre zweimal öffentlich disputirt und in der Artistenfacultät zu Paris wenigstens 3 Jahre studirt habe; zum Schlusse hatte er seit dem XIV. Jahrhunderte eine Vorlesung zu halten entweder in der Aula der bischöflichen Curie oder zu St. Genofeva. Gewöhnlich wurden 16 Baccalaurei in einem Monate examinirt. Der Kanzler ertheilte die Licenz mit dem apostolischen Segen, nachdem der Candidat eidlich versprochen, alle philosophische Fragen im Interesse des Glaubens zu lösen [4]). Die förmliche Aufnahme in den Kreis der Lehrer fand durch einen feierlichen Act — Inceptio — statt. Der Aufzunehmende hatte, begleitet von den Pedellen seiner Nation, bei den einzelnen Lehrern vorerst um das „Placet", die Genehmigung zu diesem Acte, nachzusuchen. Darauf leistete er den Eid, die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt zu haben, seine Inceptio unter den Auspicien desselben Lehrers, der bei seiner Licenz präsidirt, zu begehen,

---

1) Bul. IV, 390. — 2) Monumenta hist. Universitatis Pragensis T. I, p. 56 (Prag 1830). Der Magister soll gehört haben „omnes libros majoris Physicae, logicam Aristotelis, ethicorum, politicorum, oeconomicorum, sex libros Euclidis, sphaeram theoricam, aliquid in musica et arithmetica, perspectivam communem, de sensu et sensato, de somno et vigilia .... — 3) Bei Launoi l. c. p. 198 steht nemlich statt des „librum Mechanicae" des Bulaeus — es sind wohl die problemata mechanica des Aristoteles gemeint — „librum Metaphysicae". — 4) Gers. opp. I, 202: „jurabitis, quod dum contingat vos determinare quaestionem aliquam de Philosophia illam semper pro parte fidei determinabitis et responsiones philosophi in oppositum factas dissolvetis."

die Statuten, Privilegien, Freiheiten, Rechte und Gewohnheiten der Universität, Facultät und Nation, der er angehörte, zu halten und die Geheimnisse der Corporation zu bewahren [1]. Am bestimmten Tage begab er sich in grossem Aufzuge in den Hörsaal seiner Nation. Der Lehrer, der seiner Licenz präsidirt hatte, hielt einen Vortrag und überreichte ihm das Magister-Barrett. Die Verbindlichkeit, noch 40 Tage lang nach seiner Graduirung zu disputiren, fiel seit Beginn des XV. Jahrhunderts hinweg. Für die Licenz sollte weder dem Kanzler noch den Examinatoren etwas entrichtet werden, 4 Sous für Stroh oder Gräser ausgenommen, womit der Hörsaal bestreut wurde. Gewöhnlich aber gaben die Candidaten nach dem Acte ein Mahl.

Die Vorlesungen der artistischen Facultät theilten sich in ordentliche und ausserordentliche. Ordentlicher Lehrer (Magister regens) war jener, der in einem von seiner Nation gemietheten und jährlich nach dem Alter oder durch das Loos vertheilten Hörsaale las. Seine Verpflichtung ging auf ein Jahr; da aber die meisten Lehrer zugleich Studenten in der theologischen Facultät waren, fand vielfache Unterbrechung statt. Die Magistri regentes genossen manche Bezüge an den Festen, die jede Nation beging, und hatten das Recht, an dem Mahle Theil zu nehmen, das jährlich 3—4mal auf Kosten der Nation gegeben wurde. Den Charakter eines Magister regens erhielten Ehren halber auch die Vorstände der Collegien, Pensionate und die Zöglinge der Sorbonne für jene Tage, an denen sie in der Rue Fouarre eine Disputation oder Vorlesung hielten, also Honorar-Professoren. Die ordentlichen Vorlesungen fielen in den Winter; das Universitätsjahr wurde nemlich durch das Osterfest in zwei Hälften zerlegt (Ordinarium magnum, Ordinarium parvum). Nach der Darstellung Thurots umfasste die grössere Hälfte die Zeit vom Feste des hl. Remigius (1. October) bis zur ersten Fastenwoche, die kleinere vom Donnerstage nach Ostern bis zum Feste der Apostel Petrus und Paulus. Die Aussetzung der Vorlesungen fand statt vom 29. Juni bis 26. August, vom 18. December bis zum Tage nach Epiphania, vom ersten Fastensonntage bis zum Donnerstage nach Ostern, vom 5. Sonntage nach Ostern bis zum Tage nach Trinität, so dass, wenn man die Sonn- und Feiertage, die Marien-, Apostel- und Evangelisten-Feste, die Feste der vier Kirchenlehrer, der Patrone der Universität und Facultät und sonstige ausserordentliche Feierlichkeiten hinzurechnet, für die ordentlichen Vorlesungen kaum 120 bis 130 Tage bleiben würden. Allein diese Rechnung Thurots ist mit andern Angaben nicht vereinbar. Nicht nur giebt ein altes von Thurot selbst mitgetheiltes Calendarium einen andern Terminus a quo für den Beginn der Vorlesungen, nämlich den 26. August, sondern die alten Statuten geben auch einen andern Terminus ad quem [2], nemlich: „es wird nicht gelesen vom Donnerstage vor Palmsonntag bis zum Montage nach Quasimodo“, also nach der ersten Osterwoche. Eine Ausgleichung erscheint nur dann möglich, wenn man zwischen dem

[1] Bul. IV, 272. — [2] Ibid. 425.

Aussetzen der ordentlichen Vorlesungen und der Abhaltung von andern Universitätsacten und Vorträgen unterscheidet, wie dieses namentlich in der theologischen Facultät der Fall ist [1]. Die Vorlesungen sollten mit den ersten Morgenstunden, und zwar nach dem Facultätsstatute vom 18. Mai 1367 [2]) mit dem Läuten zur ersten Messe bei den Carmeliten beginnen; sie währten bis gegen 8 oder 9 Uhr und wurden in den von den Nationen gemietheten oder ihnen angehörigen Sälen der Rue de Fouarre gehalten; diese Säle waren Anfangs mit Stroh belegt [3]) und die Schüler sassen oft im strengsten Sinne des Wortes im Schmutze. Seit dem XIV. Jahrhundert hatte man Bänke für die Säle angeschafft, allein die 1366 von Urban V. mit der Visitation der Universität beauftragten Cardinäle untersagten diese Neuerung als einen den Hochmuth nährenden Luxus [4]). Seit 1408 wurde die Strasse während der Vorlesungen geschlossen, um die Störung des Vortrags durch Fuhrwerk zu hindern. Gegenstände der Vorlesungen bildeten ausser Grammatik, Rhetorik, Mathematik, die sämmtlichen Schriften des Aristoteles, seit 1366 auch die früher verbotenen metaphysischen. Die Vorträge, sie mochten nun mehr den Text interpretiren oder durch an den Text geknüpfte Quaestionen eine mehr selbständige Haltung einnehmen, sollten nach einem Statute vom J. 1355 frei gehalten und nicht dictirt werden [5]). Allein die seit dem XIV. Jahrhunderte eingerissene Dictirsucht war nicht mehr zu verdrängen und trug mit zum Verfalle des wissenschaftlichen Strebens an der Universität bei, da sich daran der noch verderblichere Gebrauch knüpfte, durch Andere die gemachten Aufzeichnungen vorlesen zu lassen, oder auch fremde Aufzeichnungen in den Vorlesungen abzulesen. Die ausserordentlichen Vorlesungen begannen nach Abhaltung der ordentlichen, meistens nach 10 oder 11 Uhr; gewöhnlich wurden sie in der Zeit vom ersten Fastensonntage bis 1. October gehalten in den Localen der Nation, Conventen, Refectorien der Collegien, oder in der Wohnung der Magister. Magister und Baccalaureen waren gleichmässig zu ihrer Abhaltung berechtigt; jedoch für Vorlesungen, die nicht für das Examen vorgeschrieben waren, musste die Genehmigung der Facultät eingeholt werden; auch sollten die Baccalaureen nicht zu derselben Stunde mit den Magistern lesen, eine Beschränkung, die erst 1366 fiel [6]). Gegenstände waren gleichfalls die metaphysi-

---

1) Bul. IV, 426. — 2) Ibid. IV, 412. — 3) Noch im J. 1208 war dieses auch in den Zimmern des königlichen Schlosses zu Paris der Fall, und Philipp August vermachte dieses Stroh dem Hôtel-Dieu, so oft er Paris verlasse. Dubarle I, 132. — 4) Bul. IV, 390. Scholares audientes suas lectiones in dicta facultate sedeant in terra coram magistris, non in scamnis vel sedibus elevatis a terra, sicut hactenus tempore, quo dictae facultatis studium magis florebat servabatur, ut occasio superbiae a juvenibus secludatur. — 5) Ibid. IV, 322. Tentatis duobis modis legendi libros artium liberalium, primis quidem philosophiae magistris in cathedra raptim proferentibus verba sua, ut ea mens auditoris valeret capere, manus vero non sufficeret exarare. Posterioribus autem tractim nominantibus donec auditores cum penna possent scribere coram eis: diligenti examine his invicem collatis prior modus melior reperitur, propter quod communis animi conceptio nos admonet, ut ipsum in nostris lectionibus imitemur.... — 6) Ibid. IV, 391.

schen, und naturwissenschaftlichen Abhandlungen des Aristoteles und seit dem XIV. Jahrhunderte dessen Moral. 1356 hielt ein deutscher Magister, Albert von Sachsen, um die Erlaubniss an, über ein beliebiges Buch der Moral an Festtagen in seiner Wohnung lesen zu dürfen; 1366 wurde bereits das Studium der Moral für den Grad eines Magisters vorgeschrieben und 1390 beschlossen, dass die einzelnen Nationen der Reihe nach einen Magister aufstellen sollten, der zwei Jahre lang an Festtagen einen Cursus über die Moral des Artistoteles halte [1]). Desgleichen fanden erst seit Mitte des XIV. Jahrhunderts mathematische und astronomische Vorlesungen statt; 1378 gründete Carl V. dafür im Colleg Gervais zwei Bursen. Rhetorische Studien wurden besonders im Colleg von Navarra durch D'Ailly's Anregung betrieben; die Bestimmung des Concils von Vienne, an dem Sitze der römischen Curie, wie an den Universitäten Paris, Bologna, Oxford, Salamanca, 8 Lehrer für orientalische und griechische Sprache anzustellen, wurde in Paris nicht verwirklicht. Erst 1457 wurde ein Lehrer mit 100 Thalern angestellt, um täglich zwei Vorlesungen zu halten, über griechische Sprache des Morgens, über Rhetorik des Mittags. Diese ausserordentlichen Vorlesungen waren das eigentliche Bildungsmittel für den künftigen Lehrer und boten bei dem Reichthum an frischen Kräften, die sich hier aneinander massen, weit Besseres als die ordentlichen, wurden aber eben dadurch oft Anlass zu heftigen Zerwürfnissen. Das Honorar für die Vorlesungen war nicht gleich, sondern richtete sich nach einem Uebereinkommen zwischen Lehrer und Schüler; 1383 erhielten diejenigen, die am Morgen lasen, 1 Fr. von jedem Schüler; 1450 wurde für Erklärung der für das Examen zum Baccalaureat vorgeschriebenen Bücher 1 Thaler verlangt; vor Erlangung des Baccalaureates musste der Candidat schwören, sein Honorar gezahlt zu haben [2]). Neben

---

[1]) Registrum nationis anglic. bei Thurot l. c. p. 80. — [2]) Von grossem Interesse für die Honorarfrage im XIV. Jahrhundert ist ein Statut der Universität Prag vom J. 1368; das Honorar (pastum) ist nach der Dauer der Vorlesungen bestimmt, wodurch wir auch hierüber Licht erhalten. Monumenta I, p. 76. „Pastum autem Parisiis aut alibi consuetum dari moderamus in hunc modum: de *metaphysica* 8 grossos per dimidium annum terminanda; de *physicorum* tandundem per tria quartalia terminanda; de *de coelo* 5 gr. per IV menses; *de generatione* 3 gr. per II menses; de *meteororum* 2 gr. sicut de coelo; de *de anima* sicut de generatione per III menses; de *sensu et sensato* 2 gr. per mensem; de *memoria et reminiscentia* 1 gr. per II septimanas; de *somno et vigilia* 5 gr. per V sept.; de *longitudine et brevitate vitae* 1 gr. per 2 sept.; de *vegetabilibus* 3 gr. per VI sept. Alii taxentur secundum comparationem praedictorum: *ethicorum* et *physicorum* per III quartalia; *politicorum* ut physicorum per medium annum; *rhetorica* ut physicorum per III quartalia; *oeconomica* per 3 sept. 1 gr. *Boethius de consolatione* 4 gr. per IV menses; *vetus ars* 3 gr. per IV menses; *priorum* 4 gr. per IV menses; *posteriorum* per III menses 3 gr.; *topicorum Aristotelis* 4 gr. per IV menses; *elenchorum* 2 gr. per III menses. *Tractatus Petri Hispani* 2 gr. per III menses; *sphaera materialis* 1 gr. per VI sept.; *algorismus* 8 hallenses per III sept.; *theorica planetarum* 2 gr. per VI sept.; *VI libri Euclidis* 8 gr. per medium annum; *almagestum Ptolmaei* 1 fl. per unum annum; *almanachum* per medium annum 10 gr.; in grammatica *Priscianus minor* 2 gr. per II menses; de *graecismo* 6 gr. per medium annum; *poetria nova* 2 gr. per III menses; de *labyrintho* 1 gr. per VI sept.; de *Boethio de disciplina scholarum* 1 gr. per mensem; de *secunda parte doctrinalis* 2 gr. Diese Taxe sollte nicht überschritten werden, wer jährlich nicht ein Einkommen von 12 fl. hatte, ganz frei sein.

den Vorlesungen nahmen die Disputationen Zeit und Kräfte der Lehrer wie der Hörer vielfach in Anspruch; die bedeutendsten fielen in den Winter; wöchentlich wurde wenigstens Eine gehalten; je mehr sich seit dem XIV. Jahrhunderte in Folge der einseitigen logisch-dialectischen Richtung die Fähigkeit und Lust der Jugend an diesen Disputionen steigerte, desto lieber traten die Magistri zurück und liessen die Baccalaureen an ihre Stelle rücken; war es doch dabei weniger auf Begründung eines objectiven Wissens als auf syllogistische Gewandtheit und Zungenfertigkeit abgesehen. Die Reformen der Universität 1366 und 1452 bestättigten diese Sitte und die Magistri präsidirten nun blos, leiteten den Gang des Disputes und suchten das Aufstellen irriger Propositionen zu hindern. Diese Acte, deren Schattenseite die späteren Humanisten mit besonderer Vorliebe herauskehrten, mussten, so weit sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss gehalten wurden, wie sie noch Gerson aussprach [1]), grossen Einfluss auf die Entwicklung des jugendlichen Geistes gewinnen; allein indem sie Jedem Gelegenheit boten, das bereits aus den Vorträgen und der Lecture Angeeignete in einer seiner Selbstliebe schmeichelnden Weise zu verwerthen, und die Schärfe des Verstandes nicht blos gegen die Proposition, sondern auch gegen die Person des Gegners zu kehren, wurden sie für den sittlichen Charakter eine Versuchung, der Wenige zu widerstehen vermochten.

Die theologische Facultät [2]) hatte durch Verbindung mit den Mendicanten mannichfache Veränderungen erlitten. Die Studienzeit, früher 8 Jahre, war seit dem XIV. Jahrhunderte auf 14 Jahre ausgedehnt und das Lehramt wie die Disputationen beinahe gänzlich den Baccalaureen überlassen worden, so dass sich das Hauptgeschäft der Magister auf das Präsidium bei solennen Acten beschränkte. Nach einem sechs-, bei den Mendicanten fünfjährigen Studium, das sich in leichter Interpretation der Schrift und Commentirung der Sentenzen verlief, begann das Baccalaureat; es hatte drei Stufen: die Biblici ordinarii, auch Cursores genannt, die Sententiarii und die Baccalaurei formati.

Um die erste Stufe zu erlangen, musste man 25 Jahre alt, von ehelicher Geburt, nicht missgestaltet sein [3]) und sich durch Zeugnisse oder auch drei Zeugen vor der Facultät über den gesetzlichen Studiengang ausweisen können. Ein durch vier Magister gehaltenes Examen entschied über Zulassung des Candidaten, der nach geleistetem Eide seine Uebungen als Baccalaureus begann. Diese bestanden in exegetischen Vorträgen, und zwar bei den Mendicanten und Bernhardinern in einem zweijährigen Curse über einzelne Bücher

[1]) Gers. opp. I, 109. Disputationem intelligo non protervam, non cervicosam, non pertinaci animositate tumultuantem, sed modestam, qualem esse decet veritatis inquisitorem, quae acuat et excitet ingenium, quae studium renovet et inflammet, quae stabiliat quoque veritatis positionem, falsitatis oppositione patefacta .... — [2]) Bei Thurot p. 109—164. — [3]) Vetera Statuta bei D'Argentré collectio judiciorum de nov. errorib. T. II, P. I, p. 468.

der hl. Schrift an den Tagen der ordentlichen Vorlesungen, weshalb sie auch Biblici ordinarii hiessen, bei den übrigen Baccalaureen in einem Vortrage über ein von ihnen gewähltes Thema des alten und neuen Testamentes; da ihre Vorträge ausserordentliche waren, hiessen sie Cursores; beide sollten sich an den Text halten, und in Einer Vorlesung nie mehr als Ein Capitel interpretiren [1]). Weil bei den Dominikanern und Franziskanern exegetische Studien fleissiger betrieben wurden, die jungen Baccalaurei aber alles Gewicht auf die Sentenzen legten, so wurden die ausserordentlichen biblischen Vorlesungen der letzern weniger beachtet als jene der Biblii ordinarii und die Facultät dispensirte oft davon gegen Abhaltung von zwei Disputationen in der Sorbonne. Vor dem Beginne dieser Vorlesungen fand eine feierliche Vorlesung — das Principium — statt, meistens zwischen dem 14. September und 9. October, unter dem Präsidium eines Doctors der Theologie, welcher der Facultät für Gesetzlichkeit des Herganges, Orthodoxie und Moralität des Candidaten verantwortlich war. Denn die Baccalaurei mussten sich ja eidlich verpflichten, jede dem orthodoxen Glauben entgegenlaufende oder eine von der theologischen Facultät verdammte Meinung begünstigende Aeusserung und Erklärung innerhalb acht Tagen dem Bischofe von Paris oder dem Kanzler der Universität mitzutheilen [2]).

Für die Stufe des Sententiarius war ein neunjähriges theologisches Studium, ein zweijähriger biblischer Cursus, Abhaltung von einer Conferenz und einer Predigt erforderlich; in einer zu haltenden Disputation entschied auch das Urtheil der opponirenden Baccalaurei formati über Zulassung. Der Sententiarius sollte sich ausschliessend Vorlesungen über die Sentenzen widmen und daher weder Disputationen noch Predigten übernehmen. Diese Vorlesungen begannen am 10. October und währten bis zum 29. Juni; sie sollten sich strenge an den Text halten, alle logischen und metaphysischen Fragen, soweit sie nicht durch den Text geboten sind, ausscheiden, und sich innerhalb des rein theologischen Gebietes bewegen. Da aber die speculative Richtung der Zeit gerade auf logisch-metaphysische Probleme hinausging, diese jedoch überwiegend in dem ersten Buche der Sentenzen einen Anhaltspunkt hatten, so wurde auch nur dieses Gegenstand eingehender Erläuterung und die übrigen Bücher, welche gerade für positive Theologie am reichhaltigsten, nur obenhin berührt [3]). Auch diese Vorlesungen wurden, trotz der entgegenstehenden Verordnung vom J. 1363 abgelesen; theilweise lag der Grund in der Schwierigkeit einer bis in's Einzelne gehenden Behandlung, wie in der Nothwendigkeit eines sorgfältig gewählten Ausdruckes, aus Rücksichten der Orthodoxie; theilweise auch in der Leichtigkeit, auf diesem Wege fremde Arbeiten sich eigen zu machen. Mit der Beendigung dieser Vorlesungen war der Candidat Baccalaureus formatus; er hatte nun noch drei Jahre in Paris zu weilen, allen öffentlichen Acten der Facultät beizuwohnen, zu predigen, was jedoch selten geschah, da hier Vertretung durch Andere gestattet war, und

---

1) Bul. IV, 389. — 2) Gers. opp. V, 409. — 3) Ibid. I, 122.

vier Disputationen zu bestehen, die Aulica in der bischöflichen Curie, die Vesperiae, eine in der Sorbonne, die später die bedeutendste wurde, und eine im Advente de quolibet [1]).

Die Licenz, die für die Wirksamkeit als Lehrer und Prediger erforderlich war, wurde in der theologischen Facultät alle zwei Jahre ertheilt, und diese Jahre der Ertheilung wurden „Jubeljahre" genannt. Diejenigen Baccalaureen, die bis St. Catharinatag des Jubeljahres mit Erfüllung der Bedingungen zu Ende waren, suchten bei der Facultät nach, dem Kanzler von Notre-Dame zur Licenz präsentirt zu werden. Dieses geschah in der bischöflichen Curie; jedem wurde von dem Kanzler der Tag des Examens angegeben, das von ihm und den über Fähigkeit und Charakter des Candidaten Zeugniss gebenden Magistern gehalten wurde und blose Formalität war, da der Kanzler keinen von der Facultät für tauglich Erkannten zurückweisen konnte [2]). Gegen Weihnachten zeigte der Kanzler jedem schriftlich — signetum — Tag und Ort der Ertheilung der Licenz an [3]). Die Candidaten luden dann Lehrer und Freunde zu Wein und Backwerk und sprachen in Dank und Ausfällen die Freude aus, am Ziele zu sein. Am bestimmten Tage begaben sie sich in feierlichem Aufzuge mit der gesammten Facultät in die bischöfliche Curie und erhielten hier nach abgelegtem Eide, immer gewissenhaftes Zeugniss über die Baccalaureen geben und für die Eintracht zwischen Kanzler und Universität wie zwischen Säcularen und Regularen an der Universität stets besorgt sein zu wollen, von dem Kanzler die Licenz [4]). Um dann als Magister den Lehrern der Facultät angereiht zu werden, hatte man noch drei Disputationen zu bestehen, die Vesperiae, die Aulica, in welcher man das Doctorbarret mit den Worten erhielt: „incipiatis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti" und die Resumptio am Beginne des neuen Studienjahres. Die Kosten bis zum Doctorate waren nicht unbedeutend; zwar sollte die Licenz unentgeldlich ertheilt werden, allein der Kanzler erhielt — ungeachtet eines Verbotes der Universität [5]) — von jedem Candidaten 10—12 Fr. Bei Erlangung eines jeden Grades musste dann ein Mahl gegeben werden, das kostspieligste für die Aulica und das Doctorat; die ganze Facultät, die sämmtlichen Magistranten seiner Nation, die Baccalaurei formati, Licentiati wie Freunde wurden dazu eingeladen. Clemens V. hatte 1311 verboten, mehr als die Summe von 3000 turonesischen Groschen (nach jetzigem Maasstabe 12,420 Fr.; cf. Savigny III, 164) für das Doctorat zu verwenden; Benedict XII. hatte sie auf 2000 herabgesetzt [6]). Wenn auch die einzelnen Nationen für die Ihrigen einigen Beitrag leisteten, die weniger vermögenden ruinirten sich doch dabei. Dadurh allein schon wird es begreiflich, warum die Mehrzahl keine Lust zeigte, Paris zu verlassen und in der Seelsorge, wie es die Eiferer verlangten, zu

[1]) Bul. IV, 427. — [2]) Gers. opp. I, 124 u. IV, 725. — [3]) Bul. IV, 607. — [4]) Die Formel war nach Gerson I, 4: „ego auctoritate apostolica do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra theologiae facultate hic et ubique terrarum in nomine P. et F. et Sp. s. Amen." — [5]) Ibid. I, 123 etc. — [6]) Mansi XXV, 992.

arbeiten, da der Aufenthalt in Paris noch die meiste Aussicht bot, zu einem Wiederersatze der Auslagen zu kommen.

Von grossem Interesse wäre es, über die Frequenz der Universität genauen Aufschluss zu haben. Thurot glaubt [1]), die Gesammtzahl der Studirenden in allen Facultäten auf 1500 und die der Lehrer auf 200 für die blühendsten Zeiten der Universität annehmen zu dürfen, und zwar — mit Ausschluss der Mendicanten — 1000 Artisten mit 120 Lehrern, 100 Theologen mit 40 Lehrern, 20 Decretisten mit 20 Lehrern, 20 Mediciner mit 30 (?) Lehrern; wozu noch die Baccalaurei kommen: 270 für die artistische, 70 für die theologische, 10 für die medicinische und 9 für die Decretisten-Facultät. Allein diese Annahme ist offenbar zu niedrig. Wir wollen kein Gewicht auf die Aeusserung des Mönchs von St. Denys legen [2]), dass, als 1394 alle Glieder der Universität um ihr Gutachten wegen Beilegung des Schisma aufgefordert wurden, 10,000 Gutachten abgegeben wurden, weil aus einer Aeusserung Gersons erhellt [3]), dass auch anonyme Zettel und von Einzelnen mehrere Gutachten eingereicht wurden, was die Zählung unsicher macht. Allein die bestimmte Angabe des Mönchs von St. Denys [4]), dass, als die Universität 1405 von jedem ihrer Studenten eine Burse erhob, die Summe von 2000 Goldgulden erreicht wurde, die Aeusserung D'Ailly's vor Clemens VII., dass dem Jean de Montson „viele Tausende" anderer Mitglieder der Universität entgegengestellt werden könnten [5]), endlich die Aeusserung desselben D'Ailly 1406, dass in der theologischen Facultät 69 Lehrer gestimmt haben [6]), und die durch eine Aeusserung Jean Petit's 1406 bestättigte Notiz des Bulaeus [7]), dass 1398 die Artistenfacultät bei 1000 Lehrer gezählt, weisen auf eine weit höhere Zahl der Studenten wie der Lehrer. Nimmt man auch die von Thurot gegebene Zahl zweifach, also 3000 Studenten an, so bleibt diese Zahl immer ein sicherer Maasstab für die Beurtheilung der fabelhaften Frequenz der Universitäten Oxford und Prag, wiewohl auch hier das Gewisse längst zu ermitteln war [8]).

Dieses war die Organisation der Universität, an die Gerson 1377 als Artist des Collegs von Navarra übertrat. Im ersten Jahre ist er als Johannes Charlerii eingezeichnet, im zweiten aber als Johannes de Gersono bekannt, nach damaliger Sitte, den Namen der Heimath zu führen. Er behielt den Namen „Gerson" (bisweilen nach der schlechten Aussprache „Jarson" geschrieben) um so lieber bei, als

---

[1]) L. c. p. 83 not. 1 und Additions p. 8. — [2]) Chronik von St. Denys T. II, p. 101. — [3]) Opp. II, 8. — [4]) L. c. lib. XXVI, c. 1 (T. III, 328.). — [5]) Gers. opp. I, 107: „sunt contra hujus fratris assertiones multa millia Universitatis supposita inter quae plurimi sunt Doctores et Baccalaurei ...." — [6]) Bourgeois du Chastenet, nouvelle histoire du Concile de Constance (Paris 1718), Preuves p. 152. — [7]) Ibid. l. c., Preuves p. 229, und Bul. IV, 845. — [8]) Nach Wadding Annal. 1304 No. 28 hatte Oxford, als Duns Scotus dort lehrte, 30,000 Studenten statt der gewöhnlichen 3000! Hier liegt die Sage neben der beiläufigen Wahrheit. In Prag waren nach einem Decanatsberichte vom J. 1511 (Monumenta Tom. I, Pars II, p. 240) in der Artistenfacultät im J. 1374 während eines Semesters 722 Studenten matriculirt, im Ganzen also noch lange nicht 2000! Damit allein stimmt auch die in den Documenten gegebene jährliche Zahl der Candidaten für das Baccalaureat.

er später darin eine stete Aufforderung sah, sich hier auf Erden als Fremdling zu betrachten [1]) und nach dem Vaterlande wahrer Freiheit zu streben. Die Leitung der Artisten hatte damals der Magister Laurentius Guillet, an der Spitze des ganzen Collegs stand der Doctor der Theologie Laurentius de Chavangiis, dem 1380 Pierre D'Ailly, 1382 Hervaeus Sulvin, 1384 Giles Dechamps folgte. Launoi hat uns auch die Namen der mit Gerson eintretenden Artisten aufbewahrt [2]). Ueber den Gang der philosophischen Studien Gersons haben wir nur vereinzelte Notizen, am meisten noch über das Studium der Alten. Seit der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts hatte sich in Frankreich eine nationale Literatur zu bilden begonnen, die sich zunächst auf Uebersetzungen der alten Autoren stützte. Bereits der „Tresor" des Brunetto Latini enthielt aus dem Alterthume einen reichen Schatz des Wissens in Cosmogenie, Geographie, Physik, Natur- und politischer Geschichte, aristotelischer Ethik, Rhetorik und Politik, eine Art Encyclopädie, von dem Verfasser, ungeachtet er Italiener, in französischer Sprache geschrieben, weil „diese Sprache angenehmer und allgemeiner verbreitet sei" [3]). Reichlicher aber wurden die Uebersetzungen unter Carl V. verbreitet, der auch die Glockenuhren in Paris einführte, so dass Lobredner auf ihn den Spruch bezogen: „Sapiens (Carl wurde „der Weise" genannt) dominabitur astris", da jetzt Mönche und Studenten wissen könnten, wie sie an der Zeit wären, das Wetter möge trübe oder helle sein. Auf sein Verlangen übersetzte, wie schon erwähnt, Nicolaus Oresme die Politik, Ethik und Oekonomie des Aristoteles; für Uebersetzung der ersteren erhielt er 1372 ein Honorar von 100 Livres [4]); ferner die Bücher des Aristoteles de sphaera und de coelo, wobei sich jedoch der Uebersetzer verwahrt, die astrologische Neigung des Königs zu begünstigen, er will nur zur Kenntniss des Universums beitragen. Ferner wurden im Auftrage des Königs übersetzt: die Geschichte des Livius durch Pierre Berceure [5]), Valerius Maximus durch den Johanniter Simon de Hesdin [6]) und die Problemate des Aristoteles von dem Magister Eberhard de Conty, dem Arzte des Königs [7]). Auf Verlangen des Herzogs von Bourbon übersetzte Laurent de Premierfait die Schriften Cicero's de senectute et de amicitia [8]), dem Herzoge von Berri war die Uebersetzung von Seneca's de IV virtutibus cardinalibus gewidmet [9]) und die Prinzessin Johanna, Gemahlin Philipps von Valois, liess sich durch den Bischof von Meaux, Philipp von Vitry, die Metamorphosen des Ovid übertragen. Waren die Laien in solchem Grade bestrebt, mit dem Alterthume vertraut

---

1) IV, 744. *Vita peregrinis quae te premit exul in oris,*
Vult libertatem patriae te quaerere coelis,
Hoc Moses, hoc ipse Levi, dum nomina Gerson
Dant primogenitis signant multis aliorum.

2) L. c. p. 387. — 3) „que la parleure en est plus délitable et plus commune à toutes gens". Paul. Paris, les Manuscrits T. IV, 352, und Villemain, tableau de la littérature du moyen-âge, Paris 1856, T. I, p. 289. — 4) Les Manuscrits T. I, 221 u. II, 195. — 5) Ibid. I, 33. — 6) Ibid. I, 44. — 7) Ibid. II, 206. — 8) Ibid. I, 226. — 9) II, 192. In einer Erklärung leitet der Uebersetzer, der Theologe Jean de Courtcuisse, den Namen Seneca von se - necare ab.

zu werden, so konnte und wollte die Schule nicht zurückbleiben. Schon die Rücksicht auf den herschenden Zug für rhetorische Bildung erlaubte nicht, wenigstens mit Einzelnen, die der Zeit besonders zusagten, wie Virgilius, Ovidius, Juvenal, Terentius, Seneca, Salustius, Cicero, Quinctilian, Livius, ganz unbekannt zu sein; daneben wurden freilich auch zu gleichem Zwecke Orosius, Sidonius, Cassiodor, Fulgentius u. A. gelesen, aber das lag eben in der Stellung, welche die theologische Schule des XIV. Jahrhunderts der alten Literatur im Bildungsgange angewiesen hatte. Wir erhalten darüber Aufschluss durch ein Schreiben Gersons an die Zöglinge des Collegs von Navarra: sie sollen sich nur vorübergehend mit den Schriften der Alten beschäftigen [1]), um einen Reichthum an moralischen Sentenzen, geschichtlicher Kenntniss, einen besseren Styl und eine erholende Lecture zu gewinnen, wiewohl man das alles eben so gut auch bei Augustin (de civitate Dei), Orosius, Hieronymus und Lactantius, und vielleicht noch besser finde! Eine Erkenntniss der eigentlichen Bedeutung und des hohen Werthes der alten Autoren für die Entwicklung und Bildung des jugendlichen Geistes dürfen wir hier also nicht suchen. Es handelt sich blos um Bereicherung des erbaulich-rhetorischen Materials. Aber auch in dieser Beschränkung war es zu Gersons Zeit noch nothwendig, die Lecture der Alten gegen einzelne Eiferer in Schutz zu nehmen. Wenn eine solche Lecture, sagt Gerson in einer Rede über die Engel [2]), unzulässig sei, nun dann seien Paulus, Cyprianus, Origines, Hieronymus, Augustin, Bernardus und alle Philosophen im Irrthume gewesen, was zu behaupten von unerträglicher Vermessenheit zeuge. Denn alles Wahre, von wem es immer ausgesprochen werde, komme vom heiligen Geiste. Die Heiligen selbst hätten ihre gedankenreichen Schriften ohne die Alten nicht verfassen wollen, vielleicht auch nicht können [3]). Daher könne man Poesie, Rhetorik und Philosophie mit der Theologie recht wohl vereinigen, wie dieses Paulus, Augustin, Hieronymus und Andere gethan, aber die Theologie müsse Herrin bleiben und die andern Disciplinen ihr dienen.

Diesen erbaulichen Standpunkt in Behandlung der Alten finden wir selbst bei jenem Manne, der in dieser Zeit als der würdigste Repräsentant classischer Bildung in Frankreich galt, Nicolaus de Clemanges; er kann es dem Petrarca nicht verzeihen, dass dieser geäussert, ausser Italien müsse man weder Dichter noch Redner suchen, und nennt ihn desshalb einen Donatisten, der der Wirksamkeit des heiligen Geistes locale Schranken ziehe [4]); er rühmt sich, dass er die classischen Studien und die Beredtsamkeit wieder in's Leben gerufen, so dass Frankreich auch in dieser Ehre Andern nicht nachstehe [5]); allein die ganze alte Welt mit allem Wissen ist ihm

---

1) Opp. I, 208. Scriptis gentilium se non tradere sed commodare et ea velut peregrinando percurrere nequaquam improbaverim. — 2) Opp. III, 1489. — 3) „Sanctos nomino, qui dicta sua totque libros suos cum tanta eloquii venustate, et profunditate sententiarum absque gentilium litteris componere neque voluerunt, neque fortassis potuerunt. — 4) Nicol. de Clem. opp. ed. Lydius p. 30 epist. V. — 5) L. c. epist. XLVI. p. 141: his ingeniosis studiis tanta superioribus saeculis celebritate venetatis operam

nur ein „Aegypten", in dem der Christ nur vorübergehend weilen soll[1]); in den alten Heroen sieht er nur „Dämonen"[2]), selbst in der dichterischen Anrufung des Apollo oder der Musen nur sacrilegische Superstition[3]); er bedauert, seine Jugendjahre mit dem Studium der Alten ausgefüllt zu haben, da der Apostel so ernst mahne, profane eitle Reden zu meiden (II. Thimoth. 2, 16)[4]), und fürchtet, dafür wie Hieronymus gezüchtiget zu werden[5]). Von diesem Gesichtspunkte aus war auch die Lecture Gersons geleitet, den eine sein ganzes Leben hindurch ihn begleitende Neigung zu metrischer Darstellung frühzeitig schon mit den Dichtern Virgilius, Ovidius, Terentius, Juvenal vertraut machte[6]). In seinen Schriften, besonders seinen Predigten vor der Universität und vor dem Hofe werden beinahe sämmtliche lateinische Autoren stellenweise erwähnt[7]), aber auf seine Darstellung hat diese Lecture wenig Einfluss geübt; der verdorbene Geschmack der Zeit, der in einer schwülstigen, verwickelten Sprache die Schönheit des Styls fand, hat auch ihn berührt[8]) und eine gewisse Härte und Eckigkeit hinterlassen, die besonders bei seinen poetischen Productionen auffällt. Er hat dieses selbst gefühlt, und bei dem Werthe, den er auf seine Gedichte legt — er führt sie stellenweise, jedoch ohne sich als Autor zu nennen, in seinen Predigten an —, sie durch den frommen Inhalt zu rechtfertigen gesucht, der gleich der keuschen Matrone seinen bleibenden Werth in sich trage, und nicht der trügerischen Künste gleich einer feilen Dirne bedürfe[9]). Einzelne auf persönliche Verhältnisse und Verbindungen bezügliche abgerechnet, sind sie meistens ein treuer Widerhall seiner frommen Betrachtungen, bisweilen sogar seiner doctrinellen Entwicklungen, wie sein Gedicht über den Ablass[10]). Boethius war ihm in seiner ersten, im 21. Lebensjahre vollendeten metrisch-prosaischen Dichtung „von der Vermählung des Theologen mit der Weisheit", von der wir wahrscheinlich noch ein Fragment in dem „Epithalamium"[11]) haben, wie in seinem 1419 geschriebenen „Troste der Theologie" Muster. In leidenschweren

aliquantam impendi, atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Galliis quodammodo renasci, novisque iterum floribus licet priscis longe imparibus repullulare laboravi, ut sicut in ceteris laudibus Gallia etiam his temporibus ceteris regionibus non inferior sit." Cf. epist. XLV, p. 188. — [1]) L. c. de filio prodigo p. 110, 111. — [2]) Epist. 73, p. 211. — [3]) Epist. 92, p. 264. — [4]) Epist. 19, p. 80. — [5]) Epist. 28, p. 102. — [6]) Opp. III, 296. — [7]) In der Pfingstrede 1403 finden sich Statius, Boethius, Valerius Maximus, Julius Caesar, Macrobius, Sallustius, Virgilius, Terentius citirt. — [8]) Opp. I, 104. Apud multorum curiositatem tanta est judicii corruptio, quale in me alias fuisse non nego, quod latinitas aliqua vel stylus eo judicetur pulchrior quo difficilior, et quo turgidior et ex consequenti vitiosior, eo elegantior appareat, cum longe aliter sit. Omnis enim oratio quanto clarior, tanto est speciosior. — [9]) Opp. IV, 540, kurz vor seinem Tode:

Vidit livor edax ut mea carmina
Despexit, nitida vesta carent, ait.
Nec pulchris facies picta coloribus,
Vox est rauca sonans parum.
— — — *Sit procul ethnica,*
Mendax musa strepat his quibus est Venus
Aut Mars delicias, vanaque numina,
Noster solus amor Jesus.

[10]) Opp. II, 520. — [11]) III, 684.

Tagen sind ihm diese poetischen Versuche ein Mittel gewesen, sich wenigstens einige ruhige Stunden zu gewinnen, und nur mit Theilnahme lesen wir seine im Alter geschriebene Rechtfertigung darüber [1]). Er hatte wenigstens die Freude, von einzelnen Zeitgenossen sie anerkannt zu sehen, wie seine Josephina [2]), die nicht, wie die gewöhnliche Angabe lautet, eine Verherrlichung des hl. Joseph, sondern eine in Hexametern bearbeitete anmuthige Kindheitsgeschichte Jesu ist, in der sich aber auch mystisch-polemische Excurse finden, z. B. gegen Astrologie, und die, wie er selbst sagt, er auch „Mariana" oder „Jesuana" hätte nennen können [3]). Ueberzeugt von der Reinheit seiner Absicht, überlässt er sie, wie alle seine Schriften, da sie nur meistens wahre Selbsterkenntniss vermitteln wollen, dem Walten Gottes [4]).

Die logisch-metaphysischen Studien Gersons fielen in eine Zeit, in welcher auch nach der theilweisen Erschütterung des selbst durch die Sage gehaltenen aristotelischen Einflusses [5]) und der Angriffe auf die einseitig logisch-dialectische Richtung [6]) doch die Logik die Seele des gesammten philososophischen Unterrichtes geblieben war. Das Studium der metaphysischen Schriften des Aristoteles war nemlich bereits im XIII. Jahrhundert wiederholt verboten worden, und Gregor IX., der in dem steigenden Einflusse der dialectischen Methode für die Glaubenslehre Gefahr besorgte, hatte umsonst gegen diese „Neuerung" gewarnt, „die nicht den Nutzen der Hörer, sondern das Rühmen mit dem eigenen Wissen beabsichtige; es sei eine Umkehr der natürlichen Ordnung, das Himmlische durch irdische Zeugnisse begründen, was Sache der Gnade sei (Glaube), der natürlichen Kraft zuschreiben zu wollen. Indem man das göttliche Wort nach den Aussprüchen von Philosophen erkläre, die Gott nicht gekannt, stelle man gleichsam die Bundeslade neben Dagon auf, und durch zu viel beweisen wollen mache man den Glauben

---

1) III, 676 u. IV, 513. — 2) IV, 743—784. — 3) IV, 535. — 4) IV, 513:

Me mea scripta tuis committo, Pater, manibus, fac
Quantum quamve parum vis fieri maneant.
Maxima pars monet et supponit noscere sese
Viribus in propriis intus et exterius.

5) „Multi philosophorum", heisst es in Erings von Gropp herausgegebenem „Tractatus mysticus de divina sapientia", geschrieben 1433—50, Norimbergae 1732, p. 22, „reputabant ipsum (Aristotelem) de numero esse prophetarum. Invenitur etiam in antiquis Codicibus Graecorum, quod Deus excelsus angelum suum destinavit ad eum dicens: potius te nominabo angelum quam hominem. Sane multa habet prodigia, magna miracula et extranea opera. — Unde etiam de morte sua diversae sunt opiniones. Quaedam enim secta quae dicitur peripatetica asserit ipsum sursum ascendisse ad coelum empyreum in columna ignis." — 6) Nicolaus von Autricuria, Baccalaureus der Theologie zu Paris, behauptete 1348 (Bul. IV, 308; D'Argentré I, 355): Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Illa tamen modica potest haberi in modico tempore vel brevi, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus Commentatorum. — Miratur quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad decrepitam senectutem et propter eorum sermones Logicae deserunt res morales et curam boni communis in tantum, quod cum exsurrexerit amicus veritatis et fecit tonare tubam suam, ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale proelium contra eum irruerunt.

unnütz" [1]). Auch lässt sich nicht leugnen, dass die durch das Studium der arabischen Commentatoren des Aristoteles mehr verbreiteten pantheistischen Ideen, wenn auch in der mildesten Form, wie in dem seit dem XIII. Jahrhunderte unter den Theologen bekannten „Liber de causis" [2]) wohl noch weitere Vorsichtsmaasregeln von Seite der Kirche gerechtfertigt haben würden. Allein die Art, wie Albert der Grosse und noch mehr Thomas von Aquin die aristotelische Philosophie für systematische Darstellung der kirchlichen Lehre in Anwendung brachten, scheint darüber volle Beruhigung gewährt zu haben. Unter den Händen des Letztgenannten, der, wie Johann XXII. äusserte, mit jedem Artikel seiner „Summa" ein Wunder vollbrachte, wurde sie der Theologie für Jahrhunderte dienstbar gemacht und hörte auf, „eine Folter der christlichen Einfalt zu sein" [3]), so dass selbst von Ordensobern das Studium der logischen und physicalischen Schriften des Aristoteles „zu Gunsten der hl. Schrift" gestattet wurde" [4]) und nach der Mitte des XIV. Jahrhunderts das Studium der aristotelischen Metaphysik an der Universität Paris Vorschrift wurde. Nur hatte die Universität Vorsorge getroffen, alle der kirchlichen Lehre bedenklichen Folgerungen dadurch zu beseitigen, dass sie von den Baccalaureen sich eidlich versichern liess, alle philosophischen Probleme im Interesse des orthodoxen Glaubens zu lösen, dass sie in Disputationen auf strenges Einhalten der einmal festgestellten kirchlichen Terminologie sah, so dass, wie Gerson erzählt [5]), ein Licentiat der Theologie widerrufen musste, weil er sagte: der Vater ist die Ursache des Sohnes, statt: der Vater erzeugt den Sohn; denn es sei eine schlimme Freiheit, irrig reden zu dürfen; darum habe man sich auch den Vorträgen über die Lehre des Raymund Lullus widersetzt [6]); ausserdem durfte kein Magister oder Baccalaureus der Theologie seine Vorlesungen schriftlich zu weiterer Verbreitung in den Buchhandel geben, bevor sie nicht von dem Kanzler oder der theologischen Facultät geprüft waren [7]). Wie diese Maasregeln den Ruf der Universität hinsichtlich der Solidität und Zuverlässigkeit ihrer theologischen Haltung begründeten [8]), so waren sie zugleich auch im Interesse der Theologen selbst, um sie rücksichtlich der ungestörten Fortführung ihrer Lehrerthätigkeit gegen Zwangsmaasregeln sicher zu stellen [9]). Allein mächtiger noch als diese äusserlichen Maasregeln wirkte gegen den überwiegenden Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die Theologie der Nominalismus, durch

---

1) Raynald. 1228 No. 29, 30: Nonne dum ad sensum doctrinae philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia divinitus inspirata extortis expositionibus, imo distortis, inflectunt, juxta Dagon arcam foederis collocant et adorandam in templo Domini statuunt imaginem Antiochi? et dum fidem conantur plus debito ratione astruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem?... Aehnlich Johann XXII. Ibid. 1317 No. 15. — 2) Eine Uebersicht desselben bei Haureau l. c. I, 382—90. — 3) Panegyricus S. Thomae bei Nat. Alex. H. E. VII, 722. — 4) Bul. IV, 121. — 5) Opp. I, 14 u. II, 277. — 6) Opp. I, 203: „habet enim terminos a nullo doctore usitatos." — 7) Bul. IV, 389. — 8) „Habemus", sagte der Herzog von Lancaster zu dem Herzoge von Burgund, „in Anglia viros subtiliores in imaginationibus, sed Parisienses habent veram et solidam et securam Theologiam." Gerson. Opp. II, 149. — 9) Ibid. I, 35.

sein Ausscheiden der Glaubenslehre, als jenseits der natürlichen Erkenntnisssphäre liegend, aus dem philosophischen Denkprocesse, wie durch das gesteigerte Geltendmachen der Autorität, besonders im moralischen Gebiete [1]), vermöge seines Principes der absoluten göttlichen Willkür. Die Logik Occams scheint theilweise daraufhin angelegt, das Inadäquate logischer Gesetze für den Inhalt des Glaubens nachzuweisen [2]), und Gerson spricht ganz im Geiste Occams, wenn er der Theologie ihre eigene Logik und Hermeneutik sichert [3]). Die nothwendige Folge war Herabdrücken des Werthes philosophischer Erkenntniss, so dass 1387 die theologische Facultät zu Paris bei dem päpstlichen Stuhle gegen Thomas von Aquin klagte über Gleichstellung aristotelischer Sätze mit der Autorität kirchlicher Lehrer [4]), und Gerson in demselben Geiste den Albertus Magnus darüber tadelt, dass er mehr, als es für einen christlichen Lehrer sich gezieme, sich mit philosophischen Untersuchungen befasst habe [5]), ja es als Zeichen einer verkehrten Wissbegierde betrachtet, theologische Sätze überwiegend auf philosophische Gründe hin zu entwickeln [6]). Der philosophische Unterricht hatte, als Gerson desselben theilhaftig wurde, nur noch eine formelle Bedeutung und concentrirte sich in der Logik, dem nothwendigen Organe für jede Erkenntniss, wie Occam sagte [7]), ohne welches eine selbständige schriftstellerische Thätigkeit unmöglich sei [8]). Sein Lehrer, auch in der Logik, wäre nach einer Aeusserung Wessels [9]) D'Ailly gewesen, einer der scharfsinnigsten Nominalisten seiner Zeit; Gerson selbst nennt mit grosser Achtung den Magister Heinrich von Oyta, dessen logische und metaphysische Schriften er einem sorgfältigen Studium unterworfen zu haben scheint.

Im J. 1382 trat Gerson in die theologische Abtheilung über, in welcher 1383 Pierre D'Ailly Vorstand wurde. Volle 10 Jahre verharrte Gerson in dem theologischen Studium; 7 Jahre hörte er D'Ailly, 3 Jahre den Aegidius Deschamps. Mit D'Ailly, dessen Vorträge auf seine theologische Richtung einen entschiedenen Einfluss gewannen, blieb er sein ganzes Leben in einem innigen freundschaftlichen Verkehre. Ihn müssen wir näher kennen lernen, er wird uns in der Geschichte Gersons oft begegnen.

---

[1]) Gers. Opp. I, 177. 178. Sunt alii minus culpabiliter errantes, quos ex doctrina, dum moralem quaerunt certitudinem, nullum lumen rationis movet ad assensum cujusvis agibilis, tantummodo satis est, si dicere potuerint, hoc scriptum est, hoc talis Doctor in lectura sua sensit, hoc alius ita posuit; similes aspicientibus verso ad solem dorso splendorem ejus in montibus, quos ad adspectum solis nullus sufficit ostendentis digitus attollere. — [2]) Summa totius logicae, Venetiis 1508, Pars III, c. 4 fol. 46 u. c. 5 fol. 47. — [3]) Opp. II, 277. Theologia suam propriam habet Logicam et sensum litteralem aliter quam speculativae scientiae. — [4]) Launoi l. c. 196. — [5]) Gers. Op. II, 201. — [6]) I, 103. — [7]) Summa Logicae, Proemium fol. 1: „Logica est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte haberi potest" und Prologi quaest. III. des Commentars zu den Sentenzen: „ad Logicam non pertinet scire consequentias in particulari, sed tantum naturam consequentiarum in generali et ideo omnis scientia utitur logica tanquam instrumento quo mediante cognoscit suas consequentias in particulari". — [8]) Summa Log. P. III, fol. 94. — [9]) Launoi l. c. 508. Quo tandem tantus ipse theologus nisi per accuratissimam illam suam magistri Petri logicam evasit?

D'Ailly war 1350 zu Compiegne geboren, erhielt seine philosophische Bildung zu Paris und trat 1372 als Theologe in das Colleg von Navarra. Seine scholastischen Abhandlungen zeigen ihn als entschiedenen Nominalisten und geben alle eine grosse dialectische Gewandtheit, reiche Belesenheit und eine gerade nicht rühmenswerthe rhetorische Behandlung kund, die mehr auf Rechnung seiner in allen Verhältnissen sich gleich bleibenden Geschmeidigkeit und Klugheit, als seiner sonst ausgesprochenen Grundsätze zu setzen ist. Noch mehr würde in späteren Schriften der Mangel an geschichtlicher Bildung und critischer Schärfe auffallen, wenn dieses nicht ein Gebrechen seiner gesammten Zeit gewesen wäre. Als ihn z. B. die Universität Paris 1389 an Clemens VII. nach Avignon sandte, um die Canonisation des im 14. Jahre zum Bischofe von Metz, im 15. zum Cardinale ernannten und im 18. Jahre (2. Juli 1387) im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Peter von Luxemburg zu erwirken, nahm er als Text für seine Rede die Worte Christi: „Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche!" und begründete sein Gesuch durch Verweisen auf die Masse der von dem Seligen bereits gewirkten Wunder [1]); schon seien deren 2128 registrirt, worunter 13 Todtenerweckungen, 57 Heilwunder an Blinden, 15 an Tauben, 8 an Stummen, 6 an Wassersüchtigen, 1 an Aussätzigen u. s. f. Dass man ihm entgegenhalte, die Wunder seien in dieser Zeit verdächtig, die Curie werde sich durch die Canonisation nur lächerlich machen und vor den Gegnern eine Blöse geben, überhaupt sei es unzulässig, eine solche Zahl von Wundern ohne Weiteres hinzunehmen, mache ihm kein Bedenken; nicht auf das müsse man achten, was die Gegner sagen, sondern auf den Zweck, den Gott mit diesen Wundern verbunden, und der sei kein anderer, als die Gerechtigkeit der Sache Clemens VII. zu zeigen, damit Friede und Einheit und Besserung der verdorbenen sittlichen Zustände herbeizuführen. Dieser Wendung der Sache durfte das bessere Urtheil der Cardinäle nicht ferner Widerstand leisten und die Canonisation ging vor sich [2]).

Im Jahre 1375 begann D'Ailly seinen Cursus über die Sentenzen; sein Vortrag wurde gleich den Arbeiten der ältesten und berühmtesten Lehrer geschätzt, und sein Ruf stieg durch den Eifer, mit dem er, nach Erlangung der Licenz, dem Predigtamte oblag. Am 11. April 1380 erhielt er die theologische Doctorwürde. In seinen Habilitationsschriften finden wir schon die Anschauungen, die, unter dem Einflusse des die ganze Kirche zerrüttenden Schisma gebildet, seiner späteren Wirksamkeit zu Grunde liegen und ihre weitere Entwicklung in seinem Schüler Gerson gefunden haben. So erörtert er im Anschlusse an Augustin, der ihm als „Syndicus der Theologie" [3]) erscheint, in seiner „Empfehlung der hl. Schrift" den Sinn der Stelle Mtth. 16, 18 und erklärt, „wenn es auch Augustinus unentschieden

---

[1]) Die ganze Rede bei Bul. IV, 631 u. f. — [2]) Belege ähnlicher Unkritik in den von Dupin in seiner Ausgabe Gersons abgedruckten Schriften D'Ailly's, z. B. I, 532, 549, 575. — [3]) Gers. Opp. I, 617.

gelassen, ob man unter dem Felsen Petrus oder Christus zu verstehen habe, so könnte doch im Hinblick auf die Schwachheit des vor der Magd zitternden Petrus und den Streit seiner Nachfolger um den Primat Niemand zweifeln, dass Christus das eigentliche Fundament der Kirche sei, womit er jedoch nicht in Abrede stellen will, dass sich auf dieser Grundlage noch andere Fundamente erheben können [1]). Dem geistigen Sinne nach aber sei das wahre Fundament der Kirche die hl. Schrift, oder die in ihr enthaltene göttliche Wahrheit [2]). Von diesem Fundamente sage die Schrift, dass es auf den heiligen Bergen ruhe, d. h. auf der wahren Gerechtigkeit und Tugend. Diese Berge der Gerechtigkeit hätten die heidnischen Philosophen zu besteigen gesucht, aber ohne Erfolg, weil sie nicht den Pfad der katholischen Wahrheit wandelten. Wohl aber seien die Patriarchen und Propheten emporgestiegen, wenn auch nicht auf dem offenen Wege, sondern in dunklen Schatten. Auf der Spitze des Berges throne Christus und Johannes der Prediger in der Wüste, die Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen und alle Heiligen. Auf diesem Fundamente ruhe die Kirche unerschütterlich gegen alle Angriffe, und die Pforten der Hölle, die Laster der Welt, vermögen nichts wider sie, weil die Waffen der Kirche nicht äussere Macht und Glanz, sondern Ausdauer, Weisheit, Gerechtigkeit und alle aus Gottes Wort erzeugten Tugenden sind. Durch diese Waffen siegt die Kirche im Kampfe, wächst im Siege, schreitet fort im Wachsthume und vollendet sich im Fortschritte [3]).“ „Es ist jedoch dieser Gedanke von der Bedeutung der hl. Schrift weder tiefer entwickelt noch auch im Verlaufe seines Wirkens festgehalten, so wenig als der von ihm gegebene Begriff der kirchlichen Macht, als eines „Ministeriums“, nicht wie ihn die Mehrzahl der Canonisten fasste, als „Dominium“ [4]). Er beklagt desshalb wohl das unchristliche Ueberschätzen des canonischen Rechtes zum Nachtheile der hl. Schrift [5]) und stellt in seinen „Vesperiis“ den folgenreichen Satz auf, das in der Kirche allein geltende Gesetz sei das Gesetz Christi, oder das Evan-

---

[1]) Gers. Opp. I, 604. Licet ipsemet Augustinus I. Retract. c. 21 quae harum duarum sententiarum probabilior sit electioni lectoris reliquerit, non tamen videtur, quod in Petra Petrus sed in Petra Christus sit intelligendus, de quo Apostolus I. Cor. 10, 4: „petra autem erat Christus“; quis enim in Petri infirmitate Ecclesiae firmitatem stabiliat, de cujus infirmitate ancilla ostiaria responderet? Cum ergo Petrus vacillaverit, nec firmus fundatus sit Petri vicarius, cumque jam discrepent de summo, Petri sacerdotio Pontifices et litigent, quis affirmare praesumet, quempiam quantalibet sanctitate aut dignitate fulgentem, sive sacerdotem, sive pontificem, sive Petrum sive Petri Vicarium aut quemvis alium praeter Christum esse christianae Ecclesiae fundamentum? (I. Cor. 3, 11.) — Sed ut ea quae praemisimus ad concordiam reducamus, ita concedamus Christum esse Ecclesiae fundamentum principale, ut non negemus super ipsum plura fundamenta aedificari posse. — [2]) Ibid. S. scriptura Christi testimonio in aeternum fundata spiritualiter intelligi potest illa firma petra super quam aedificata est Ecclesia; super cujus firmitate petrae Christus Petri infirmitatem timentem prius ac trementem postea solida perseverantia roboravit. — [3]) Ibid. I, 610: per haec arma, i. e. per divini sermonis et s. scripturae documenta Ecclesia pugnando vincit, vincendo crescit, crescendo proficit, proficiendo complimentum accipit. — [4]) I, 642. — [5]) I, 614: reperio quosdam juris canonici Professores qui etiam suas decretales epistolas quasi divinas scripturas accipiunt et eas taliter venerantur, ut propter hoc eorum aliqui plerumque in divinarum prorumpant blasphemiam scripturarum.

gelium, oder der Glaube [1]), da, wie er im Anschlusse an Occam durchführt, Christus in seiner Menschheit eine königliche Macht über die Welt nicht gehabt habe, so dass auch in D'Ailly's Begriff der Kirche der Glaube das substantielle Moment bildet [2]). Aber, wie bemerkt, diese verinnerlichende Richtung verliert sich mit seinem Eintritte in die öffentliche Wirksamkeit und macht einer äusserst umsichtigen Haltung und milden Beurtheilung der bestehenden Verhältnisse Platz.

Im J. 1384 wurde er Vorstand des Collegs von Navarra; 1386 von der Universität nach Avignon gesandt, um sie in dem Streite mit dem durch seinen Orden unterstützten Dominicaner Jean de Montson an der Curie zu vertreten, und von da an stieg sein Ruf wie sein Einfluss. 1389 wurde er Kanzler der Universität, Aumonier und Beichtvater Carls VI., 1394 Schatzmeister der königlichen Capelle und als solcher erster Würdeträger unter den Canonikern derselben; in welchem Grade er das Vertrauen des Hofes besass, zeigen die vielen ihm übertragenen Gesandtschaften. An Gegnern fehlte es übrigens auch jezt schon nicht; Nicolaus von Clemanges, Zögling des Collegs von Navarra und Schüler Gersons, der D'Ailly's mit warmer Liebe in einem Schreiben an Benedict XIII. gedacht [3]), fand sich genöthigt, sich wegen dieser Anerkennung förmlich zu vertheidigen.

Die vorhin angedeutete Richtung D'Ailly's trug sich auf Gerson über, schon vermöge der Bewunderung und Liebe, die er für seinen Lehrer besass; noch weit tiefer aber wirkten die traurigen Zustände des kirchlichen Lebens auf ihn; sie haben neben der ihm gewordenen Individualität seinem theologischen Standpunkte jenes eigenthümliche Gepräge gegeben, das er von den ersten Arbeiten seiner theologischen „Lehrjahre" an bis zu seinem Ausscheiden aus dem öffentlichen Wirken bewahrt hat. Wie er sich aus seiner Zeit gebildet hat, so ist auch sein Einfluss beinahe nur auf seine Zeit eingreifend gewesen, und er selbst nur aus dieser Zeit verständlich. In seinem

---

[1]) I, 664. „Lex Christi seu regula dicitur tota doctrina evangelica, intelligendo per evangelium non solum doctrinam IV Evangeliorum sed generaliter novum testamentum" und: „lex Christi sola seu doctrina i. e. fidei infusae habitus vel actus quem viator habet de ea est sibi perfectissima lex creata". — [2]) I, 666. Ecclesia est omnis homo fidelis vel omnes homines fideles in mortali corpore naturaliter viventes. Zur Erläuterung sagt er aber: voco homines fideles actu vel habitu implicite vel explicite credentes vel aenigmatice cognoscentes omnes catholicas veritates. Voco autem catholicas veritates quibus quilibet viator actu vel habitu explicite vel implicite firmiter assentire tenetur; sed dico omnis homo vel omnes homines quia secundum aliquos non solum in pluribus hominibus sed in uno solo potest et potuit stare Ecclesia. Nam ut dicit Augustinus — in Psalm. 128 — aliquando in solo Abel erat Ecclesia, et aliquando, scilicet tempore Passionis Christi tota Ecclesia et tota fides Ecclesiae in Maria matre Christi remanserat; auch hiefür findet sich p. 687 wieder die Beschränkung: „licet Ecclesia nunquam in futurum salvabitur in uno solo supposito, tamen aliquando sic salvata fuit vel absolute salvari posset. — [3]) Epist. II. (Opp. p. 10). En habes inter viros egregios virum litteris eruditissimum, fide, prudentia, probitate, vigilantia commendatissimum, et zelo unitatis ecclesiasticae ardentissimum, Petrum Cancellarium, virum utique, ut breviter dicam, te tuisque moribus dignissimum. Cujus ipsa quoque insignis virtus multa est improborum aemulatione saepe lacessita et quem plane alterum lumen nostri aevi dicere non dubitaverim, quicquid de suo nomine detorquere maledicta perversorum lingua studuerit.

ersten Auftreten findet sich schon das Programm seines späteren Wirkens scharf gekennzeichnet. In einem Vortrage am Sonntage Septuagesima 1388 klagt er über den Verfall des wahren Verständnisses der hl. Schrift, da doch die Weisheit der Schrift der Wein gewesen, der die erste Kirche gekräftigt und genährt, wesshalb die Väter den Weinberg (die hl. Schrift) mit so grosser Liebe bebaut hätten. Jetzt sei es durch falsche Künste dahin gekommen, dass die Theologie verachtet werde, nur wenige sich diesem Studium widmen wollten und Alles sich der weltlichen Weisheit zukehre. Um so strenger müsse man aus dem Weinberge der Weisheit alles falsche Gewächse ausschneiden, nemlich die zu Nichts führenden, Zeit und Kraft für das Bessere raubenden dialectischen Untersuchungen, die Spinnengewebe, wie er sie nennt, die mehr auf Bewährung des Scharfsinnes als Erforschung der Wahrheit gerichtet seien, während man doch mehr darauf zu sehen habe, nützlich, als bewundert zu werden [1]). Die vorherrschende Rücksicht im Studium der Theologie auf das, was dem christlichen Leben zunächst noth thut, führte Gerson von dem Gegensatze zum scholastischen Selbstbehagen in unfruchtbarer Subtilität auf eine diesem Gegensatze entsprechende Anschauung von der kirchlichen Gewalt. In einer Festrede auf den hl. Ludwig [2]), die er noch als Baccalaureus der Theologie hielt, nennt er den König einen „Priester-König", denn ein Volk regieren heisse es seiner Bestimmung entgegen führen. Wer also ein Volk zu der ihm angewiesenen höheren Bestimmung (spiritualem finem) führe, dem müsse man auch eine Art geistlicher Gewalt zugestehen; in diesem Sinne sei der hl. Ludwig ein geistlicher Fürst gewesen, mehr als manche der Prälaten; denn während der König Alles daran gegeben, den Glauben seines Volkes rein zu erhalten, Ketzereien zu unterdrücken, Gerechtigkeit und Zucht durch Gesetze aufrecht zu halten, hätten viele Prälaten kein anderes Interesse als für Besitz, Macht, Genuss; wie es um die geistigen Zustände ihrer Diöcesen stehe, kümmere sie wenig, werde aber nur mit dem leisesten Worte ihre Pracht und ihre Gerechtsame angegriffen, gleich seien sie ausser sich und zum Kampfe bereit. Wer nun mehr geistlicher Fürst sei, der König oder ein solcher Bischof? Gewiss der König, wenn nicht etwa Einer behaupten wolle, ein König habe sich nur um das weltliche, nicht um das geistliche Wohl seiner Unterthanen zu kümmern. Wenn dieses Wahrheit in sich habe, dann sei nur zu wünschen, dass Jene, die dem Geistlichen vorstehen, sich weniger um das Weltliche kümmerten. Es sei ja der äusserste Grad von Unglauben,

---

1) „Vitandae sunt et explodendae araneae quae ipsi Minervae, quam sapientiae Deam fingunt, ideo invisae ac odiosae feruntur, quod in subtilissimorum sed fragilium filorum contextione seipsas eviscerant. Debent autem solida esse et fortia documenta sapientiae nec tam cassae subtilitati quam planae veritati deservientia. Nec ob aliud Cato Magnus expelli voluit ab Urbe Carneadem, quam quod sophisticae subtilitati plus aequo deditus veritatem aut obvolvere aut obfuscare videretur. — Plus prodesse quam admirari studendum. Et ita studere curet qui sapientiae vineam colendam suscepit, ut nec inutilium et supervacaneorum perscrutatione frustra se torqueat nec in his acumen sui obtundat ingenii .... " — 2) III, 1457—67.

selbst nichts für den Glauben thun, und noch hindern wollen, dass er von Andern geschützt werde [1]).

Wenn Gerson dem Könige, inwiefern er mitwirkt zur Erreichung der höheren Bestimmung seines Volkes, eine Art geistlicher Gewalt zuerkannt haben will, so war der unmittelbar daraus sich ergebende Gedanke, dass die geistliche Gewalt überhaupt ihre nähere Bestimmung durch ihre Aufgabe erhalte, und in dieser Aufgabe ihr Maas und ihre Grenzen habe. Diesen Gedanken treffen wir durchgeführt in der für Erlangung des theologischen Doctorgrades gehaltenen „Resumptio" [2]), indem der Satz erwiesen wird, dass, wenn der Inhaber eines kirchlichen Amtes, sei es das päpstliche oder das bischöfliche, erkennt, die Fortführung seines Amtes bringe der Kirche Nachtheil, er verpflichtet sei, dasselbe niederzulegen, wenn dieses erlaubter Weise geschehen kann, da es ein von Juristen und Theologen anerkanntes Axiom sei: was zur Förderung der Liebe eingesetzt ist, darf nicht gegen sie streiten, oder was des Glaubens und gemeinsamen Nutzens wegen angeordnet ist, darf nicht zum Nachtheile desselben werden; nun sei aber alle kirchliche Gewalt des gemeinsamen Gutes des Glaubens, der Liebe wegen da, sohin müsse sie aufgegeben werden, wenn ihre Ausübung schädlich werde [3]). An diesen Satz knüpfen sich alle seine späteren, für Beilegung des Schisma so einflussvollen Erörterungen über die kirchliche Gewalt, zugleich aber lag hierin auch der Grund zu seiner gemässigten Haltung den Parteien gegenüber, die er einander zu nähern sucht; noch während seines theologischen Studiums zeigte er sich in Predigten den heissspornigen Vorschlägen derjenigen Eiferer abgeneigt, die Urban VI. und seine Anhänger mit Gewalt der Waffen bekämpft haben wollen; er tritt auf Seite derjenigen, die der Ansicht sind, bei der Meinungsverschiedenheit aller Gelehrten über die in Frage stehende Gültigkeit der Wahlen Urbans VI. und Clemens VII. könne man keinen Schismatiker nennen oder gar, weil er der einen Partei angehöre, an seinem Heile, als eines ausserhalb der Wahrheit stehenden, zweifeln; es genüge, wenn als wahres Haupt der Kirche Christus

---

[1]) „Interrogo nunc quis istorum duorum, an sanctus Rex vel praelatus talis suos subditos potius spiritualiter regere dicendus est? Nec dubito, quin confestim Regem respondeas, nisi fortasse ex illorum es numero, qui dicunt fieri non posse, ut Rex de spiritualibus licite curam gerat, quia temporalium tantummodo administrationem suscepit. Hoc si verum est, utinam nec adeo curarent temporalia, qui spiritualium dispensatores esse debent! Sed per Dei atque hominum fidem! Ita ergo Veritas, Religioque detrimentum patietur et Rex Christianissimus non resistet? An est ita extremae infidelitatis nota, nolle fidem defendere, quin etiam ne ab aliis tueatur, velle prohibere? Mirus agricola, qui agrum sibi commissum regere nescit nec didicit quidem, et tamen suis ultro infestus est cultoribus!" — [2]) Die Vorlesung Opp. II, 261—67 trägt die Aufschrift „de jurisdictione spirituali" und die Jahreszahl 1382. Diese Zeitbestimmung ist irrig; denn schon der Titel „resumptio" weist auf 1392 und im Contexte erwähnt Gerson seiner Rede de angelis coram Rege III, 1468 u. f., in welcher doch von der „diuturna duratio Schismatis" die Rede ist. — [3]) L. c. 262. Cum superioritas jurisdictionis spiritualis vel homo eam habens sint instituta propter bonum commune fidei, charitatis et religionis, si ejus retentio non proficiat, sed cedat in eorum detrimentum, debet dimitti, quia *cessante fine et causa institutionis cessare debet institutio.* Et haec vera sunt quando licite possunt fieri hujusmodi dimissiones....

erkannt, bekannt und verehrt werde, er, unser ewiger hoher Priester (Hebr. VII.), dem, als dem ewigen Hohenpriester gegenüber, die anderen doch nur Verwalter des Hohenpriesterrthumes sind, wesshalb ja auch die Kirche bei Erledigung des Stuhles Petri niemals ohne Haupt ist" [1]).

Noch haben wir eines andern Ereignisses zu erwähnen, das, in die theologischen Studienjahre Gersons fallend, auf diesen sicher nicht ohne Einfluss geblieben ist. Gerson genoss von Seite seiner Commilitonen grosses Vertrauen; 1383 und 1384 wurde er zum Procurator der französischen Nation gewählt, 1387 wurde er, noch Baccalaureus Cursor [2]), zum Mitgliede für die Gesandtschaft ernannt, welche bei Clemens VII. die Verurtheilung des Jean Montson erwirken sollte. Die Reise nach Avignon, weit entfernt, wie man glaubt [3]), „ein Vorbild der Reise Luthers nach Rom" zu sein, schärfte bei seiner angebornen Liebe für Friede und Einheit nur den Eifer zum Festhalten am kirchlichen Dogma, wie das Misstrauen gegen jede Abweichung von der einmal recipirten Norm der Schule bis zu jener für die Beurtheilung seines Wirkens charakteristischen Aengstlichkeit, lieber manche Wahrheit nicht mitzutheilen, als durch Mittheilung Aergerniss zu geben [4]). Anlass des Streites [5]) war die Verschiedenheit der Ansichten über die Empfängniss der hl. Jungfrau. Bekanntlich hatte der hl. Bernardus sich gegen die Einführung eines Empfängnissfestes ausgesprochen und sich über die Frage dahin geäussert, dass der „Segen der Heiligung" der Jungfrau in höherem Grade zu Theil geworden sei als irgend einem Andern, indem sie dadurch ihr Leben lang vor jeder Sünde bewahrt worden. — Was man denn weiter wolle? Gerügt hatte er noch, dass man sich zur Rechtfertigung auf höhere Offenbarungen berufe [6]). Denselben Standpunkt behauptet auch sein Zeitgenosse Richard von St. Victor; so hoch er die Jungfrau sellt, über den Begriff der „Heiligung" geht er nicht hinaus [7]). Auch die bedeutenderen Scholastiker

---

[1]) III, 1470. — [2]) I, 112. — [3]) Hasemann, Artikel „Gerson" in der allgemeinen Encyclopädie der K. u. W., Sect. I, Thl. 62, p. 18. — [4]) Sequatur (Theologus), sagte er zu einer Zeit, wo er wenig Rücksichten mehr zu nehmen hatte, modos significandi, quibus utitur schola doctorum communis, etiam si quandoque posset invenire suo judicio magis idoneos. Exponat modos communes nec contemnat aut immutet, alioquin damnationem accipiet, delens quantum in se est, optimorum libros doctrinamque magistrorum. — De modis signif. Opp. IV, p. 819. — „Salubrius multae veritates nesciuntur vel taceantur, quam loquendo charitas sauciatur." De concord. Metaphys. cum Logica Op. IV, 829. — [5]) Die Urkunden, ausser bei D'Argentré T. I, P. II, p. 61, bei Bul. IV, 618, Chronik von St. Denys lib. VIII, c. 8 (T. I, 490), Gers. Opp. I, 693. 722. Baluz. Vit. I, 1373—77. — [6]) „Quasi et quivis non queat scriptum aeque producere in quo Virgo videretur id ipsum mandare et de parentibus suis .... Opp. S. Bernardi ed. Mabillon, Paris 1690, T. I, 170, epist. 174. — [7]) De Emanuele lib. II, c. 25—31 (Opp. T. I, p. 481—86, ed. Colon. 1621). Indem er die Stelle (Psalm. 45, 10): arcum conteret et scuta comburet igne, auf die hl. Jungfrau deutet, sagt er erläuternd: „Notandum quia illud, quod igne comburitur, ita consumitur, ut nil materiae remaneat, unde nec ex parte reparari queat. Unde juxta hanc prophetiam intelligi datur, quod divinus amor in ea adeo coaluit, adeo eam ipsam in omni bono solidavit, ut de cetero spiritualis qualiscunque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid quod qualicunque excusationi subjaceret. Videtur itaque juxta hoc ab hora *supervenientis Spiritus sancti*, ab hora *superobumbrantis virtutis altissimi*, videtur, inquam,

trugen Bedenken, den Begriff der „Heiligung" zu verlassen [1]), wiewohl Thomas von Aquin eben aus diesem Begriffe wie aus der scholastischen Unterscheidung von beseeltem und unbeseeltem Fötus die Unthunlichkeit einer „unbefleckten Empfängniss" zu erweisen bemüht ist [2]). Der bekannte Gegenbeweis des Duns Scotus, auf der abstracten Möglichkeit und Convenienz beruhend, gewann allmälig das Uebergewicht; zwar finden wir selbst noch gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts von einem Mitgliede des Franciskaner-Ordens, dem Alvarus Pelagius, den Standpunkt des Bonaventura und Thomas von Aquin vertreten, als denjenigen, den auch die römische Kirche festhalte, ungeachtet sie die entgegenstehende Sitte dulde [3]). Allein die beiden Ansichten schärften sich zu förmlichen Gegensätzen, da der Dominicanerorden das Ansehen des hl. Thomas durch die Behauptung der unbefleckten Empfängniss gefährdet glaubte. Bereits 1384 zogen sich die Dominikaner zu Paris durch öffentliches Aus-

---

b. Virgo Maria non solum in omni gratia consummata, verum etiam in omni bono et dono quod acceperat confirmata. Sed ne quis existimet dictam prophetiam potius intelligendam de ipso Emanuele, quam de ejus matre, debet, qui ejus modi est, diligenter attendere, quia scuta quae nunquam fuerunt et nunquam futura sunt, comburi non possunt. Emanuel noster quid in se unquam habuit, quod comburi opportuit vel potuit, qui ab hora conceptionis suae omnem plenitudinem accipiendo in omni bono consummatus et confirmatus fuit?" Den Heiligungsprocess der hl. Jungfrau beschreibt er T. II, p. 201, Expositio in Cantica c. 26, so: „tota fuit pulchra quia mundata in utero et deinde in sanctitate munditia (ae?) confirmata, fomite peccati primum in ea sopito ut non peccaverit et tandem extincto ut peccare deinceps non potuerit, angelicam denique in terra adepta est puritatem et Dei similitudinem in virtutibus ...." — [1]) Bonaventura in lib. III, sent. D. 3. p. I. a. 1. q. 3: „pro indubitanti habet hoc Ecclesia, videlicet quod b. Virgo fuerit in utero sanctificata. — Si autem quaeratur qua die vel hora, hoc ignoratur, tamen probabiliter creditur quod cito post infusionem animae facta fuerit infusio gratiae ...." — [2]) Summa P. III, Q. 27, art. 1. 2. — [3]) Diese meines Wissens noch nicht beachtete Stelle — selbst bei Passaglia habe ich sie in mir leider nur flüchtig gestatteter Durchsicht nicht gefunden — findet sich fol. 110 c. 52 lib. II. seiner Schrift de planctu Ecclesiae. Nachdem er bemerkt, dass Augustin und Bernard eine Empfängniss in der Erbsünde annehmen, sagt er: Hanc sententiam tenent omnes antiqui theologi, Alexander (de Hales), Thomas, Bonaventura, Richardus, *licet quidam novi theologi a sensu Ecclesiae recedentes communi* tenere contra, indevoti revera Dominae, ei tamen devoti cupientes apparere, nitantur, eam quodammodo sic Deo et suo filio comparantes; quorum nova opinio et phantasia sit a fidelibus cancellata, quod sanctificationem Virginis negat, contra id quod tenet Ecclesia, ipsam sanctificatam fuisse, et sic secundum Bernardum antea sanctam i. e. sanctificatam in utero quam natam extra uterum. Si enim in peccato originali, quod contrahitur in animae infusione, non fuisset concepta, sanctificatio necessaria non fuisset, sicut nec in Christo; et ideo Romana Ecclesia festum conceptionis non agit, etsi tolerat, quod alicubi fiat, maxime in Anglia, non tamen approbat, quia quod permittitur non approbatur. Hac ratione vel illud festum debet referri ad sanctificationem Virginis non conceptionem. Et ita dicit *oratio quae dicitur* in hoc *festo Romae in S Maria Majori: „Deus qui sanctificationem Virginis ....." sicut vidi et audivi quum ibi de ista sanctificatione praedicarem in isto festo sanctificationis quod fit in Decembri ante festum Natalis per XV dies."* Diese Auffassung des Alvarus wird bestättiget durch die Constitutiones Ecclesiae Lucanae vom J. 1351 (Mansi XXVI, p. 281): „cum juxta assertionem Sanctorum et canonum b. Maria Virgo in utero matris sanctificata fuerit, ad reverentiam et laudem praedictae sanctificationis et in honorem Dei genitricis volumus et mandamus in omnibus Ecclesiis nostrae Dioecesis de praedicta dedicatione (? sanctificatione) festum fieri ...." Noch 1378 kennt die Provincialsynode von Benevent kein Empfängnissfest (Mansi XXVI, p. 651).

sprechen, dass Maria in der Erbsünde empfangen, eine Censur Seitens der Universität zu (Bul. IV, 599). Gleichwohl trat 1387 der Dominicaner Jean de Montson in seinen Vorlesungen von Neuem damit hervor, zum Aergernisse der jüngeren Theologen, die sich desshalb klagend an den Decan der theologischen Facultät wandten. Dieser berief für den 6. Juli eine Versammlung der Magister und Baccalaureen, in welcher Montson erklärte, im Auftrage seines Ordens zu handeln und seine Behauptungen bis zum Tode vertheidigen zu wollen; seine Sätze, die nicht blos die unbefleckte Empfängniss als der Lehre der hl. Schrift und darum dem katholischen Glauben entgegenlaufend darstellten [1], sondern sich auch in abstracten Subtilitäten über die Vereinbarkeit von Nothwendigem und Bedingtem im Geschöpfe, wie über christologische Probleme verbreiteten [2], wurden zuerst durch eine aus Säcularen und Regularen gebildete Commission und dann durch die gesammte theologische Facultät einstimmig verworfen und diese Verwerfung von dem Bischofe von Paris, Pierre d'Orgemont, am 22. August wiederholt. Allein Jean de Montson unterwarf sich weder der Universität noch dem Bischofe, da die Universität in ihm die Lehre des Thomas von Aquin verworfen habe, eine solche Verwerfung aber weder der Universität noch dem Bischofe, sondern einzig dem römischen Stuhle zustehe, nachdem einmal die Lehre des hl. Thomas von der Kirche approbirt worden sei. Er appellirte an den Papst, begab sich selbst nach Avignon und erlangte eine Citation gegen die Universität. Diese schickte als Vertreter den Pierre D'Ailly, Gilles Deschamps, Jean de Neuville, Doctor der Theologie und Bernardiner, und Pierre d'Alainville, Benedictiner und Professor des canonischen Rechtes, dahin, denen noch Gerson beigegeben war. D'Ailly hielt zwei Vorträge im Consistorium vor dem Papste. Mit den Worten: „Heiliger Vater, bewahre in deinem Namen, die du mir gegeben hast“ (Joh. XVII, 11), liess er den orthodoxen Glauben selbst vor Clemens VII., „dem Vicar der Wahrheit“, Gerechtigkeit für die Universität fordern, welche die ganze Angelegenheit dem Urtheile des hl. Stuhles unterstelle, da dieser die Cathedra Petri sei, auf welcher die Kirche erbaut worden; ihm komme es zu, die katholische Wahrheit zu bestättigen und häretische Verkehrtheit zu verwerfen. Dem Ansehen des hl. Thomas wolle die Universität nicht zu nahe treten; sie nehme seine Lehre an gemäss der Mahnung des Apostels, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, also soweit Glaube und Vernunft dieses gestatten [3]. Ausführlicher spricht er sich über diesen Punkt aus in der Apologie der Facultäts-Censur [4]. Er unterscheidet eine drei-

---

[1]) Dahin gehören die Sätze 9—14, Gers. I, 694. — [2]) Z. B. Necesse esse non repugnat esse causatum. — Major est unio hypostatica in Christo quam unio trium personarum in essentia increata. — Possibile est esse aliquam creaturam puram quae in puris naturalibus ita posset sibi et homini mereri sicut anima Christi, concurrente gratia naturali. Non est tamen aliqua possibilis, quae ita convenienter, congruenter et sufficienter hominem posset redimere et salvare sicut Christus. — [3]) Ibid. I, 703. Sic hujus doctoris sanctitatem veneramur et ejus doctrinam, quantam fides vel ratio patitur, tenendam censemus. — [4]) Ibid. I, 702—22.

fache Approbation für eine Lehre durch die Kirche. Entweder erklärt die Kirche eine Lehre für nützlich und in Glaubenssachen zulässig, so dass ihrer Verbreitung in der Schule nichts im Wege steht, oder sie approbirt eine Lehre derart, dass diese in allen ihren Theilen als wahr angenommen werden muss, oder die Approbation giebt das Zeugniss, dass die Lehre in keinem Theile im Glauben irrig oder häretisch sei. Nur die erste Art der Approbation sei für das theologische System des hl. Thomas zulässig; denn weder die zweite noch die dritte Art könne sich auf eine Lehre anwenden lassen, die, selbst in Gegenständen des Glaubens, mannichfachen Widerspruch in sich trage. Wollte man aber aus der Approbation an sich schon die durchgängige Irrthumslosigkeit des Systems folgern, so stünde entgegen, dass Lehren von der Kirche in noch höherem Grade approbirt worden sind, die gleichwohl nicht durchgängig irrthumsfrei waren, wie die Lehre des Apostels Petrus, die für den Glauben noch höhere Autorität als jene des Apostels Paulus und doch auch der Lehre des Evangeliums Entgegenlaufendes enthalten habe [1]). Dasselbe sei der Fall bei Cyprianus, Hieronymus, dem Magister sententiarum, Anselmus und Hugo von St. Victor. Das Irrige in den Schriften dieser Männer hindere nicht, sie für scholastische Acte als Autoritäten zu citiren; vermessen sei es, die Lehre des hl. Thomas in solchem Grade über alle andern stellen, dass man nicht behaupten dürfe, es fände sich Irriges darin bezüglich des Glaubens; selbst die Canonisation stünde dem nicht im Wege; denn so wenig mit der Canonisation Alles, was ein Heiliger gethan, eben so wenig sei mit der Approbation seiner Lehre Alles, was er gelehrt, gebilliget [2]). Das Motiv, durch welches d'Ailly die Censur der Facultät, die das Recht habe, doctrinelle Entscheidungen über das Dogma betreffende Sätze zu geben, begründet, ist dem hl. Thomas selbst entnommen. Jede Behauptung nemlich, wenn sie auch einen richtigen Sinn haben könne, unterliege doch mit Recht (rationabiliter) einer Verwerfung wegen eines andern irrigen Sinnes, der sich aus ihr oder ihren Beweisen zum Nachtheile des Glaubens ergebe [3]). Mit diesem Satze war im Grunde die Entscheidung schon gegeben. Gleichwohl zog sich die Sache, nachdem der Papst drei Cardinäle als Commissäre für die Untersuchung ernannt, in die Länge, und die Universität

---

[1]) L. c. p. 718. Exemplum ponitur de doctrina b. Petri apostoli, quam nulli dubium est esse magis approbatam quam doctrinam b. Pauli pro omnibus ad fidem pertinentibus, quae verbo aut facto docuit; constat quod hujus doctrina in aliqua sui parte fuit in fide erronea, scilicet in illa parte in qua Paulus apostolus eam reprehendit, de qua reprehensione dicitur Gal. 2, 11: „cum venisset Cephas Antiochiam in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.“ Et causam reprehensionis ipsius et aliorum per ejus doctrinam errantium subdit v. 14: „quia non recte ambulabat ad veritatem Evangelii.“ Et sic patet quod errabat contra veritatem Evangelii, quia ejus doctrina erat in hoc in fide erronea.... — [2]) L. c. p. 719. Ecclesia sicut canonizando aliquem Sanctum non per hoc approbat omnia ejus facta, ita approbando ejus doctrinam non per hoc approbat omnia ejus dicta vel scripta.... — [3]) L. c. p. 708. Omnis assertio potest rationabiliter condemnari, ex qua potest sequi corruptio fidei; sed ex aliqua assertione, licet possit habere aliquem sensum verum, propter alium sensum erroneum in ea vel in ejus probatione intellectum, sequi potest corruptio fidei, igitur....

wandte sich daher, um sich der Theilnahme Frankreichs zu versichern und dadurch auf die Richter zu wirken, in einem Schreiben vom 14. Februar 1388 an Clerus und Volk. Die Flucht, durch welche sich Jean de Montson den Ergebnissen der Untersuchung entzog, führte endlich im Januar 1389 seine Verurtheilung herbei. Die Dominikaner, die sich nun der Censur nicht unterwerfen wollten, sondern die Richtigkeit der Sätze des Jean de Montson behaupteten, wurden von der Universität ausgeschlossen, da nach einem Universitätsbeschlusse keiner mehr einen Grad erlangen sollte, der nicht eidlich der Verdammung der Sätze beitrete; dazu wollten sich die Baccalaureen des Dominicanerordens vorerst nicht verstehen, wesshalb sie weder Grade, noch Lehrstühle, noch Erlaubniss zum Predigen weiter erhielten. Die Universität nöthigte sogar den Beichtvater des Königs, den Dominicaner Guillaume de Valon, Bischof von Evreux, der öffentlich für Jean de Montson sich erklärt, am 17. Februar in Gegenwart des Königs zu einem feierlichen Widerrufe.

Die Spaltung zwischen dem Dominicanerorden und der Universität zog dem ersteren in Frankreich grosse Bedrängnisse zu [1]), der sich einzelne Convente nur durch die Begehung des Empfängnissfestes oder Unterwerfung unter die Censur der Universität entzogen, und dauerte bis zum 21. August 1403. Die Dominicaner hatten auf einem Provinzialcapitel zu Chartres im Juli d. J. beschlossen, durch Abgeordnete an die Universität das Gesuch um Aussöhnung zu stellen [2]). Die Bessergesinnten der Universität hatten ohnehin bereits die Spaltung beklagt, weil die Universität dadurch nicht blos tüchtige Lehrer und Vorlesungen, sondern, was noch nachtheiliger wirkte, auch viele Prediger verlor, so dass sogar die an Sonntagen sonst üblichen Universitätspredigten unterblieben. Gerson, seit 1397 von Paris entfernt, hatte schon früher von Brugge aus durch Schreiben den Frieden anzubahnen gesucht [3]). „Nicht um Vertheidigung oder Entschuldigung des Ordens", schreibt er, „sei es ihm zu thun, aber die Universität möge sich gegen die Verstossenen, die doch auch ihre Glieder seien, nicht unversöhnlich zeigen. Leider wurzle bei Vielen diese Strenge in einem unerleuchteten Eifer. „„Wir sind bereit"", sagen sie „„in Frieden sie aufzunehmen, aber die Reinheit des Glaubens, die Ehre der Universität und die Auslagen, die sie gehabt, müssen doch auch berücksichtigt werden."" Gewiss soll das geschehen, aber nicht in einer Weise, die an den Sieg des Sylla erinnert (medicina excessit modum). Wir sind ja Christen und lernen täglich in der Schule der Liebe von dem, der da spricht: „„lernet von mir sanft und demüthig von Herzen sein"" und „„wenn ihr nicht verzeihet, wird euch auch nicht verziehen."" Nicht darauf ist zu sehen, was man nach der Strenge des Rechts fordern kann, sondern darauf, was frommt. Selbst die Schmach und das Gefängniss, das einzelne Glieder des Ordens erlitten, müsse milder stimmen;

---

1) Cf. Vita Clementis VII. bei Baluz. I, 520. 521. 522. — 2) Bul. V, 82. — 3) Epistola missa studentibus Collegii Navarrae Op. I, 110—113.

sei nur die Hauptsache gesichert, die Reinheit des Glaubens und die Ehre der Universität, über das Weitere könne man sich leicht vereinbaren; er wisse zwar nicht, ob seine Worte einigen Erfolg haben würden, denn er kenne die Meinungsverschiedenheit, den unbeugsamen und unversöhnlichen Sinn Vieler, ihr Schmähen und Verfolgen der Wohlmeinenden recht gut, aber die Nachtheile, welche die Universität selbst bei diesem Zerwürfnisse erleide, und an deren Heilung jeder treue Sohn der Universität arbeiten müsse, überwiege jede andere Rücksicht."

In der Empfängnissfrage selbst theilte Gerson im Ganzen den Standpunkt der Universität. Dieser ging zunächst dahin, die Behauptung der Dominicaner zurückzuweisen, es komme der Häresie oder einer schweren Sünde gleich, Maria ohne Erbsünde empfangen zu lehren [1]). Allein um dieses mit Erfolg zu leisten, war eine positive Begründung der von den Dominicanern bekämpften Lehre nöthig. Eine solche wurde auch vielfach, theils in Vorlesungen, theils in Predigten, versucht. Unter den Predigten Gersons findet sich ein derartiger, ihm aber nicht angehöriger [2]), scholastischer Vortrag, der zugleich gewahren lässt, wie wenig die theologische Behandlung der Sache seit beinahe 500 Jahren sich geändert hat. Wir haben hier nur zu sehen, wie Gerson selbst diese Lehre begründet. Die hl. Schrift bietet ihm keinen sicheren Anhaltspunkt [3]); aber auch die Väter Augustinus, Hieronymus, Bernardus u. A. scheinen der Behauptung einer unbefleckten Empfängniss der Jungfrau entgegen zu sein. Ohne sich auf eine eingehende Behandlung dieser Stellen einzulassen, stellt er in seiner Predigt am Feste Mariä-Empfängniss 1401 folgende Sätze auf: Der hl. Geist offenbart bisweilen der Kirche oder den späteren Lehrern einige Wahrheiten oder den Sinn einzelner Schriftstellen, die er den früheren nicht geoffenbart hat; so wusste Moses mehr als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten, und die Lehrer der Kirche haben zu den Wahrheiten der Apostel noch Viele hinzugefügt [4]). In jeder Zeit haben die in Kenntniss der hl. Schrift erfahrenen Lehrer dieselbe Autorität, die Wahrheiten (derselben) zu erklären wie die älteren Lehrer der Kirche. In Betracht der vielen neueren Lehrer und Prälaten der Kirche, welche die Ansicht (opinionem) von der unbefleckten Empfängniss als die wahre erklären, ist es sicherer, diese festzuhalten, als die entgegengesetzte; wie auch eine grössere Gefahr des Irrthums darin liegt, die hl. Jungfrau zu lästern, als sie zu verherrlichen (quae humana laude sufficienter laudari non potest). Die Heiligen haben bisweilen

---

[1]) Gerson. Sermo de concept. b. Virg. III, 1330. — [2]) Der Vortrag Opp. III 1384—45 hat die Bemerkung: non videtur esse Gersonii. Allerdings nicht; der einzige Umstand, dass hier das Gedicht de vetula dem Ovidius beigelegt wird, während es Gerson selbst als späteres Machwerk erkennt (I, 200) zeigt dieses schon. — [3]) III, 1350 (in der Sermo de nativitate B. M. V., gehalten 1416 zu Constanz). Constat, quod hoc (nemlich dass Maria in utero fuit sanctificata immo et ipse Joseph) in Scriptura sacra quae est canon bibliae neque continetur explicite neque ex contentis in eadem educitur evidenter. — [4]) Doctores addiderunt multas veritates ultra apostolos.

über die hl. Jungfrau ganz allgemein gesprochen, indem sie zu verstehen geben wollten, dass, ohne besonderes Privilegium, nach den allgemeinen Gesetzen dieselbe der Erbsünde wie Andere unterlegen wäre; und darauf gründen sie den Unterschied zwischen Christus und Maria, dass Ersterer einer besonderen Gnade gegen die Sünde niemals bedurfte. Die hl. Lehrer der Kirche sind in allen den Glauben berührenden Fragen sehr besonnen zu Werke gegangen und haben nicht vorschnell zweifelhafte Wahrheiten entschieden. Daher haben sie in dieser Sache mehr untersuchend (exquirendo) als entscheidend (determinando) gesprochen, und scheinen sich bisweilen zu widersprechen. In solchen Fällen kann man ohne Gefahr des Irrthums das Gegentheil ihrer Ansicht festhalten."

Es bedarf kaum der Frwähnung, wie wenig die beiden ersten Sätze, von der Möglichkeit einer fortgehenden Offenbarung neuer Wahrheiten und die Gleichstellung der spätern Theologen mit den ersten Lehrern der Kirche rücksichtlich der Erklärung der hl. Schrift, mit dem traditionellen Principe der Kirche vereinbar sind. Dass es ihm damit mehr um Aufrechthaltung des Ansehens der Universität, eigentlich der theologischen Schule, als um eine dogmatische Bestimmung zu thun war, ersehen wir aus seiner Auffassung der ganzen Frage. Strenge sich innerhalb der Grenzen der geoffenbarten Glaubenswahrheit haltend [1]), beantwortet er zwar die gegen die unbefleckte Empfängniss erhobenen Einwürfe von der Gleichstellung der hl. Jungfrau mit Christus, von der Allgemeinheit der Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit [2]), fasst aber die ganze Frage in die Worte zusammen: „Christus hat seiner Mutter von Anbeginn alle jene Gnaden verliehen, die er nach der Ordnung seiner Weisheit für genügend fand; damit solle sich jeder Christ, wie fromm er immer sein möge, begnügen." Die Frage tritt daher auch bei ihm nicht aus dem Gebiete des Controversen heraus [3]).

Wenige Jahre nach seiner Rückkehr von Avignon erhielt Gerson durch D'Ailly die theologische Doctorwürde, und als drei Jahre später D'Ailly, in Folge seiner Ernennung zum Bischofe von Puy, seine Stelle als Kanzler der Universität niederlegte, wusste er diese, wie

---

[1]) I, 453. „Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia vel aliter asserere, quam quae divinis scripturis habentur, vel evidentur concluduntur (ex illis) vel ab Ecclesia, quae Spiritu sancto regitur, credenda traduntur. — [2]) I, 451. Prorsus est invalida ratio quod Maria non indiguisset redemptione nec valet apostoli consequentia: Christus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, II. Cor. 5, 14. Hoc, inquam, argumentum potius est ad oppositum; quia si Christus fuit omnium perfectissimus redemptor, mortem pro omnibus sustinens, decuit, quod matrem perfectissime redimeret; hoc autem non potuit convenientius fieri, quam praeservando, ne caderet potius quam lapsam relevaret. Haec veritas probabilis est et pia . . . . . — [3]) II, 287. Ad Episcopos non spectat propositionem aliquam haereticare quae ex se et de jure penitus dubia est an ad fidem pertineat repugnanter, neque est scandalosa et potest sine periculo ejus veritas et falsitas ignorari. Exemplum de istis: Deus non potest creare novam speciem — Virgo Maria fuit concepta in peccato originali, et de similibus, quae apud maximos Doctores in Theologia non corruptos in affectu vel intellectu judicantur probabiles neque scandalizant, neque opportet eas scire ad bene vivendum vel credendum . . . .

seine theologische Lehrerstelle, seinem Freunde und Schüler Gerson zu verschaffen. Der Herzog von Burgund, Philipp der Kühne, in dessen Umgebung er sich mehrere Jahre am Hofe Carl's VI. aufhielt [1]), wollte ihm auch die beiden andern Aemter D'Ailly's, die eines Aumonier und Beichtvater des Königs, übertragen; allein diese lehnte Gerson ab, sein ganzer Charaker passte nicht in die Atmosphäre des Hoflebens; so lange er sich da aufhielt, stand er allein [2]), und hatte desshalb gerade die Kanzlerstelle gewünscht, um diesen für ihn drückenden Verhältnissen entrückt zu werden [3]). Dagegen nahm er von dem Herzoge die Dechantenstelle zu Brugge, einem im XIV. Jahrhunderte noch sehr bedeutenden Handelsorte in Westflandern an, wohin er sich, da ihm die Stelle durch einen andern streitig gemacht wurde, im J. 1396 oder Anfangs 1397 begab [4]), da er im October 1397 bereits in einer Deputation seines Capitels an den Herzog erscheint [5]). Ehe wir Gerson's Wirksamkeit als Lehrer und Kanzler in Paris, wie seine Thätigkeit während seines Aufenthaltes in Flandern näher kennen lernen, haben wir uns zuvor mit einem Ereignisse bekannt zu machen, in welches das gesammte Leben und Wirken des Mannes aufs innigste verflochten ist, dem päpstlichen Schisma.

Drittes Capitel.

Das Schisma bis zur Substraction Frankreichs gegen Benedict XIII.

Der Tod Gregors XI. — 27. März 1378 — war ein Ereigniss, das für die kirchlichen wie politischen Zustände Roms auf lange hin entscheidend wirken musste. Seit dem Aufenthalte der Päpste in Frankreich war der gesammte Wohlstand Roms tief gesunken; die Kirchen standen theilweise verfallen und verödet; ihr Vermögen war verschleudert, ihre Kostbarkeiten, selbst Reliquien, grossentheils verschwunden; so fand man während der kurzen Anwesenheit Urbans V. in Rom die vermissten Häupter der beiden Apostel Petrus und Paulus in der Capelle „Sancta Sanctorum“ in unansehnlichen Behältern; Urban liess silberne Statuen, jede zu dem Gewichts-Werthe von 1070 Mark, fertigen, die Häupter hineinlegen und in der Lateran-Kirche aufstellen [6]). Auch die politische Bedeutung Roms war verloren gegangen; durch die Kämpfe um republicanische Verfassung,

---

1) Gers. I, 109. — 2) L. c. Hoc unum attulit mihi Curia quod hujusmodi confabulationes frequentur sustulit, mihique (ipsi) loqui et vacare passa est, quoniam rarus admodum erat alius, cum quo mutuos miscere sermones colliberet, tanta morum erat inter nos studiorumque varietas. — 3) IV, 725. - 4) Hasemann, l. c. lässt Gerson im J. 1400 „das weitleuchtende Kanzleramt mit dem bescheidenen Amte eines Dechantes zu Brügge vertauschen“ und dahin „gehen“! — 5) Thomassy, Jean Gerson, Paris 1843, p. 319. — 6) Murator. Script. III, Pars. II, p. 644.

wie durch die Fehden der mächtigen Adelsgeschlechter zerrissen und geschwächt, konnte es nicht entfernt den Einflüssen Mailands, Venedigs, Florenz' und Neapels auf die Gestaltung der italienischen Verhältnisse sich gleichstellen. Die Erfahrung von 70 Jahren hatte gelehrt, dass im Nothfalle die Päpste Roms, aber Rom nicht der Päpste gerathen könne. Es erschien daher als eine Lebensfrage für Rom, ob der neue Papst in Rom oder in Avignon seinen Sitz nehmen werde. Man glaubte, es werde dieses davon abhängen, ob der neue Papst Italiener oder Franzose sei. Es konnte darum nicht befremden, dass die Vorstände der einzelnen Bezirke Roms das Interesse der Stadt zu wahren und auf die Cardinäle in diesem Sinne zu wirken suchten. So lange sie sich hiebei innerhalb der gesetzlichen Schranken hielten, kamen sie nur ihrer Pflicht nach. Da sie aber, um mit Erfolg in dieser Sache auftreten zu können, die gesammte Bevölkerung Roms in ihre Schritte hineinziehen mussten, war, bei dem bekannten Charakter des römischen Volkes, ein gemessenes Verhalten den Cardinälen gegenüber kaum zu erwarten. Es kam nur darauf an, bis zu welchem Grade das Volk seine Stimme zu Gunsten seiner Interessen laut werden liess, ob dieser Einfluss für die Cardinäle zwingend, oder ihnen noch die moralische Möglichkeit einer freien und damit gesetzlichen Wahl belassen werde. Dieses ist der Cardinalpunkt in dieser schwierigen Untersuchung. Denn kaum findet sich für irgend ein anderes Ereigniss in der Geschichte der Kirche eine solche Masse von sich widersprechenden eidlichen Versicherungen der ersten Würdeträger der Kirche, gerichtlichen Documenten, Berichten von Augenzeugen, juridischen Deductionen, Berufungen auf die Gesammtheit des römischen Volkes und Clerus; selbst die Aussagen von Sterbenden, sonst als heiliges Siegel der Wahrheit betrachtet, traten hier gegeneinander in die Schranken, nichts zu sagen von den himmlischen Offenbarungen und Wundern, auf die man für jede der beiden sich widersprechenden Behauptungen sich berief. Gleichwohl erklären sich diese Widersprüche leicht, wenn man nur nicht übersehen will, dass alle diese Aussagen und Deductionen erst zu einer Zeit abgegeben und niedergeschrieben wurden, als die vollendete Thatsache bereits der Rechtsboden von Parteien geworden und bedeutende persönliche und sachliche Interessen daran geknüpft waren. Dieses lässt kaum eine unbefangene Auffassung, geschweige eine dem Thatbestande gemässe Darstellung hoffen. Es bleibt da nichts übrig, als zuerst die Berichte beider Parteien über den Wahlakt zu vernehmen, und dann aus Vergleichung der gesammten Aktenstücke ein möglichst annäherndes Urtheil über den Hergang zu bilden.

Hören wir zuerst die Wähler, die, vermöge ihrer Stellung beim Wahlakte und ihrer Verantwortlichkeit darüber vor der Kirche, als die gewichtigsten Zeugen vernommen zu werden ein Recht haben. In dem über den ganzen Akt am 2. August 1378 aufgesetzten und nach Frankreich gesandten „Instrumentum“ [1]) wird erzählt: die Stadt-

---

[1]) Bul. IV, 468 e. s.

vorstände hätten nach dem Tode Gregors XI. Zusammenkünfte, theils öffentlich, theils geheim, auf dem Capitole gehalten, um sich über das Verhalten bei der neuen Wahl zu berathen; nach Augenzeugen sei man endlich zu dem Beschlusse gekommen, die Cardinäle in jeder Weise zur Wahl eines Römers oder Italieners zu bestimmen (ut omnino cogerent), weil nur dadurch die Residenz der Curie in Italien gesichert sei. Einer dieser Verhandlungen habe auch der Erzbischof von Bari, Bartholomaeus Prignano beigewohnt, und sich, glaubwürdigen Zeugen zufolge, noch vor dem Eintritte der Cardinäle ins Conclave den Stadtvorständen sehr empfohlen. Auch sei er öfter, nebst andern Bürgern, zu den Cardinälen gekommen und habe sie gebeten, einen Römer oder Italiener zu wählen, weil, nach dem aufgeregten Zustande der Gemüther zu schliessen, das Volk in anderer Weise schwer zu beruhigen und Gefahren zu besorgen sein dürften. Wirklich habe man den Adel, der das Volk noch hätte in Schranken halten können, aus der Stadt entfernt, und die Bitte der Cardinäle, den Grafen von Nola und den Agapet Colonna zum Schutze des Conclave zu deputiren, verweigert, auch die Thore der Stadt bewacht, um wahrscheinlich eine Entfernung der Cardinäle zu hindern. Man habe desshalb die Stadtvorstände aufmerksam gemacht, wie, wenn unter diesen, gewaltsam erscheinenden Umständen eine Wahl zu Stande käme, der Gewählte nicht gesetzlich gewählt sei und dagegen verlangt, die Landleute, die man aus der Umgegend in grosser Zahl in die Stadt hatte kommen lassen, wieder zu entfernen, das Volk nicht ferner aufzuregen und die nöthige Mannschaft zur Sicherheit des Conclave zu stellen, welche die Cardinäle besolden wollten. Während dessen hätten aber auch andere italienische Prälaten, ein anderer Bericht nennt vor Allem den Abt von Monte Cassino, das Volk bearbeitet und für den Fall ihrer Wahl Versprechungen gemacht. Die französischen Cardinäle seien bei dem Eintritte ins Conclave einig gewesen, nicht ausserhalb des Collegiums und keinen Italiener, die italienischen Cardinäle aber entschlossen, einen Italiener aus dem Collegium zu wählen. Seit dem Eintritte ins Conclave habe das Volk zu schreien begonnen: „Romano volemo, o vero Italiano"; nach Einiger Behauptung seien auch Rufe wie „moriantur" vernommen worden; dieses Geschrei habe die ganze Nacht über gewährt und am folgenden Tage noch zugenommen; von aussen her sei den Cardinälen die Mittheilung geworden, wenn sie nicht schnell eine entsprechende Wahl träfen, stünden sie in Gefahr, in Stücke zerrissen zu werden. Dieses habe bewirkt, dass man, um der augenscheinlichen Gefahr zu entgehen, sich für die Wahl eines Italieners geeinigt, und, da einige aus den italienischen Cardinälen erklärten, sie würden die Wahl wegen der augenscheinlichen Gewalt nicht annehmen, ohne weitere Discussion den Erzbischof von Bari gewählt habe, zumal er als ein in den Geschäften der Curie bewanderter Mann bekannt gewesen; doch hätten einige dabei erklärt, sie wählten ihn aus Furcht (timore mortis), Andere, um, sobald es thunlich, an einen sichern Ort zu gehen und ihn wieder zu wählen, wieder Andere, sie wählten ihn als wahren Papst (animo et proposito, quod esset verus papa), Einige hätten sogar förmlich gegen den Zwang

protestirt. Um dem Ungestüme des Volkes einigermassen zu genügen, hätten die Cardinäle durch Drei aus ihrer Mitte für den folgenden Tag einen italienischen Papst versprochen, und um ruhiges Verhalten gebeten; allein erst den herbeigerufenen italienischen Prälaten, worunter der Erzbischof von Bari, sei es gelungen, das Volk zu bewegen, sich etwas zurückzuziehen. Während man aber, die augenblickliche Ruhe benützend, zu neuer Berathung zusammengetreten, seien Volk und Stadtvorstände ins Conclave gedrungen, und man habe sich nun, das Aeusserste gewärtigend, mit dem Vorgeben, der Cardinal von St. Peter sei gewählt, geflüchtet, einzelne Cardinäle in ihre Wohnungen, andere in das Castell. Ohne alle persönliche Sicherheit, habe man sich dann dazu verstehen müssen, den Erzbischof von Bari zu inthronisiren und als Papst zu behandeln; jedoch sei dieses nicht in der Intention geschehen, ihm dadurch ein neues Recht zu geben oder dasjenige, was er zu haben scheine, zu bestättigen, sondern weil sie bei einer Beanstandung der Wahl umgekommen wären. So lange sie in Rom gewesen, hätten sie über das Geschehene nicht berathen können, und Urban, wiewohl mehrmals ersucht, habe mit ihnen Rom nicht verlassen wollen. Dieses im Allgemeinen der Bericht der Cardinäle.

Anders lautet das auf Befehl des Gewählten, Urbans VI. gemachte und an den König von Castilien gesandte „factum" [1]), das wir, durch die Mittheilungen eines andern Augenzeugen, des Bischofs von Lucera, Thomas de Acerno [2]), ergänzt, folgen lassen. Noch in den letzten Tagen Gregors, heisst es da, seien die Cardinäle, mit Ausnahme des von St. Peter, der durch Kränklichkeit gehindert war, über die neue Wahl berathend zusammengetreten. Doch habe man sich über einen Franzosen nicht einigen können. Die Cardinäle hätten indessen einen grossen Theil ihrer beweglichen Habe, wie Bücher und Kostbarkeiten, in das Castell bringen lassen. Die Officialen der Stadt seien auf die Nachricht von dem bedenklichen Zustande des Papstes mit einigen Priestern und angesehenen Bürgern zu den Cardinälen gekommen, hätten ihre Dienste zur Verfügung gestellt und für den Fall der Erledigung des hl. Stuhles um eine der Kirche in den dermaligen Verhältnissen erspriessliche Wahl gebeten; die Cardinäle hätten dieses auch zugesagt und zu sorgfältiger Bewachung der Stadt aufgefordert. Nach dem Tode Gregors nahmen die Cardinäle den Stadtvorstehern den herkömmlichen Eid ab; diese wiederholten ihre Bitten wegen der Papstwahl und verlangten einen Italiener, wegen der grossen Verluste, welche die römische Kirche im Geistlichen und Weltlichen durch Abwesenheit der Päpste erlitten, denen nur durch Anwesenheit des Papstes und der Cardinäle abgeholfen werden könne. Die Cardinäle erwiederten, wählen zu wollen nach ihrem Gewissen und wie es ihnen Gott geben werde. Es hatte sich aber unter ihnen eine dreifache Tendenz rücksichtlich der Wahl gebildet. Die Limusinischen Cardinäle suchten die Wahl auf einen der ihrigen,

---

1) Raynald Annal. 1378 N. 73 e. s. — 2) Bei Muratori Script. Tom. III, Pars II, p. 715 e. s.

besonders den Cardinal von Poitiers, Gui de Maillesec, zu lenken; ihnen stand eine andere französische Partei entgegen. Die Welt, sagten sie, sei der Limusinischen Päpste müde, aber sonst wollten sie gleichfalls einen Franzosen; ihnen schien auch der Cardinal Ursini beizutreten. Die übrigen italienischen Cardinäle wünschten wo möglich einen Italiener. Die limusinischen Cardinäle entschieden sich, für den Fall ihr Candidat nicht durchzubringen sei, um keinen der französischen Partei Angehörigen zu wählen, für den Erzbischof von Bari, für den sie auch die übrigen Cardinäle zu gewinnen hofften, da dieser, als Kaplan bei dem Vicekanzler der römischen Kirche, dem Cardinal von Pampeluna, in dessen Abwesenheit ihm Gregor XI. die Geschäfte der Kanzlei übertragen hatte, Allen bekannt, auch Unterthan der Königin Johanna von Neapel war. Ueber diese Stellung des Collegiums war manches in der Stadt verlautet. Bei dem Einzuge ins Conclave — 7. April — dessen Schutz die Cardinäle dem Bischof von Marseille wie den Bischöfen von Tibur und Tuderto anvertraut, rief das zahlreich umherstehende Volk „papa romano volemo.“ Das Conclave wurde geschlossen [1]). Am 8. April, nach der Messe, begann die Besprechung über die Wahl, die Limusinischen Cardinäle gewannen die Cardinäle von St. Peter und Mailand für den Erzbischof von Bari und hatten bald zwei Drittheile der Stimmen, so dass die Wahl gemacht schien. Da schlug der Cardinal Ursini, der die Wahl des Erzbischofs von Bari hintertreiben wollte, vor, den Römern, weil sie durchaus einen Römer wollten, einen Franziskaner mit Mitra und Mantel bekleidet als gewählten Papst zu zeigen, und dann die Wahl an einem andern Orte vorzunehmen, was jedoch durch den Cardinal von Limoges abgelehnt wurde [2]). Der Cardinal von Florenz habe hierauf den Cardinal von St. Peter vorgeschlagen, allein der Cardinal von Limoges entgegnet, er sei zu alt für die Last des Primates; er selbst, der Cardinal von Florenz, sei nicht wählbar, da Florenz mit Rom im Streite liege, der Cardinal von Mailand stamme gleichfalls aus einem der römischen Kirche feindlichen Gebiete und der Cardinal Ursini sei zu jung und Römer. Darauf habe er, bei geschlossenem Conclave, den Erzbischof von Bari gewählt [3]) und sogleich seien zwei Drittheile beigetreten. Die Publication der Wahl habe man bis nach Tisch verschieben wollen, da der Gewählte nicht zugegen sei, ihm auch, weil er kein Römer, die Wahl Unannehmlichkeiten bereiten könne; auch wollte man das Silberzeug des Conclave in Sicherheit bringen. Während dessen verbreitete sich unter dem Volke, das, nachdem es bereits die Nacht in Zechgelagen hingebracht, jetzt am

[1]) „Et isto die. sagt der Bischof von Lucera, et nocte sequenti Romani et alii Contatini festabant laeti per tabernas et per plateas sancti Petri et laudabant et chorizabant et nil mali in toto mundo fecerunt alicui; quod fuit mirum, in tanta hominum multitudine posse servari.“ — [2]) Er habe geäussert: „Certe, non faciemus sicut vos dicitis, quia nolumus facere populum idololatrare nec decipere nec damnare animas nostras; imo de praesenti intendimus eligere et eligemus verum papam et de petitionibus et verbis istorum populorum non curamus“?! — [3]) „Ego pure, heisst es in dem „factum“, et libere eligo et assumo in Papam Dominum Bartholomaeum Archi-Episcopum Barensem, animo et voluntate quod sit papa.“

Morgen des 8. die päpstlichen Keller erbrechen, und sich mit dem gefundenen Vorrathe vollgetrunken [1]), das Gerücht, die Wahl sei vollzogen; es verlangte den Namen des Gewählten zu erfahren. Der Bischof von Marseille habe gerufen: „Geht nach St. Peter", was aber so verstanden worden, als sei der Cardinal von St. Peter gewählt, weshalb sich ein Haufe auf die Wohnung des Cardinals warf, um diese zu plündern, während die andern fortfuhren zu schreien: „einen Römer wollen wir, einen Römer haben wir" (?). Die Cardinäle hätten nun mehrere Prälaten, den Erzbischof von Bari selbst, den Patriarchen von Constantinopel, den Bischof von Lissabon, die Aebte von Monte Cassino und St. Laurentius in den Pallast, in dem sich das Conclave fand, berufen; sie erschienen und speisten dort. Nach Tisch hätten die Cardinäle sich in die Capelle zurückgezogen, um die Wahl des Erzbischofs von Bari zu vollenden (pure et libere, unanimiter et concorditer) und ihn mit der ausdrücklichen Erklärung nochmals gewählt, dass er der wahre Papst sein solle [2]). Nun seien die Officialen — aber auch das Volk [3]) — weil der Verdacht entstanden, die Cardinäle seien ihrem Versprechen untreu geworden und das Conclave habe einen geheimen Ausgang, in das Conclave eingetreten, um sich zu überzeugen, ob eine Wahl geschehen oder nicht. Die Cardinäle, sich bedroht glaubend, weil sie keinen Römer gewählt, hätten den Cardinal von St. Peter gebeten, ihrer und des Gewählten Sicherheit wegen [4]) sich als Papst zu stellen; da die bereits im Pallaste befindlichen Römer alle Eingänge geöffnet, so sei die Menge eingeströmt und habe dem vermeintlichen Papste ihre Ehrenbezeugung erwiesen. Die Cardinäle hätten sich in ihre Wohnungen zurückgezogen und ihre Bekannten von der Wahl des Erzbischofs von Bari in Kenntniss gesetzt [5]). Der Cardinal von St. Peter, der nebst dem Erzbischof von Bari im Pallaste geblieben, hätte nun erklärt, nicht er, sondern dieser sei Papst. Ein Missverständniss, das die Besatzung der Engelsburg zum Angriffe auf die den Cardinal de Luna begleitenden Römer verleitet, habe das Sturmläuten hervorgerufen. Die Cardinäle, besorgend, die Täuschung mit dem Cardinal von St. Peter möge üble Folgen für sie haben, hätten sich theils auf das Castell, theils auf feste Schlösser ausserhalb Roms geflüchtet, einige seien in ihren Wohnungen unbelästiget geblieben. Von den ausserhalb Roms Geflüchteten hätten Einige dem Erz-

---

[1]) Muratori l. c. p. 720. „Interea Romani sitibundi et sitientes volentes bibere de bono vino papali aperuerunt cellarium Domini papae in quo erant vina graeca, Garnacia (?), Malvasia et diversa alia bona vina et omnes biberunt usque ad satietatem et postquam fuerunt bene potati et laete coeperunt clamare sicut habent de more: papa volemo, alii dicebant: „Romano lo volemo" .... — [2]) „Quod eum libere, animo et voluntate ut esset verus papa, eligebant. — [3]) Der hier wesentlich ergänzende Bericht des Bischofs von Lucera sagt: „Desiderantes (Romani) videre novum papam, quia totum palatium erat undique clausum et non erat qui aperiret eis, *incoeperunt disfabricare portam palatii* quae fuerat noviter fabricata propter Conclave. Unde Cardinales sentientes hoc timuerunt ...." — [4]) Bei dem Bischof von Lucera rufen sie: „Salva te et nos ...." — [5]) „Nos elegimus Barensem. Et ita dixerunt ipsi Thomae (dem Bischof von Lucera und Berichterstatter) quod scriberet statim Dominae reginae, qui statim scripsit."

bischof von Bari geschrieben, er sei der gewählte Papst und möge sich an einen sichern Ort begeben, was jedoch auf den Rath des Cardinals von St. Peter unterblieben. Erst am folgenden Morgen habe man den Officialen die Wahl des Erzbischofs von Bari notificirt. Die in der Stadt befindlichen Cardinäle hätten sich glückwünschend im Pallaste eingefunden und den Gewählten gebeten, der Wahl als einer einmüthigen und canonischen beizutreten, er sei so frei gewählt wie irgend ein Papst (!) und würde sündigen, wenn er sie nicht annähme. Die auf das Castell geflüchteten Cardinäle sandten erst schriftlich ihre Bevollmächtigung zur Inthronisation, und fanden sich gegen Abend, nachdem die römische Behörde ihnen wiederholt persönliche Sicherheit zugesagt, selbst im Pallaste ein. Nochmals sei der Erzbischof von Bari als der von Allen gewählte erklärt und nach den üblichen Feierlichkeiten als Papst Urban VI. dem Volke verkündet worden. Die Cardinäle richteten sogleich mehrere Bittgesuche an Urban, vollzogen mit ihm die Ceremonien während der Charwoche und am Ostersonntage erfolgte die Krönung durch den Cardinal Ursini, und der feierliche Zug nach dem Lateran. Dieses das Wesentliche des Vorganges nach dem „factum“.

Lassen wir für einige Augenblicke die Beurtheilung beider Berichte noch ausgesetzt, und halten wir uns an die aus beiden Berichten unverkennbar erhellende Thatsache: Am 7. April betraten die Cardinäle das Conclave; es waren der in Rom anwesenden 16, vier Italiener, Peter Corsini, Cardinal von Florenz, Franz Tibaldeschi, Römer, Cardinal-Erzpriester von St. Peter, Simon de Borsano, Cardinal von Mailand, und der Cardinal Jacob Ursini, Römer, dann ein Spanier, Peter de Luna, und 11 Franzosen; von diesen 11 bildeten die limusinische Partei Pierre de Cros, Cardinal von Limoges, Guillaume de Aigrefeuille, Bertrand Lagier, Cardinal von Glandève, Pierre de Sortenac, Cardinal von Viviers, Guillaume de Noïllet, Pierre de Vernche und Gui de Maillesec, Cardinal von Poitiers; die übrigen waren Robert, Cardinal von Genf, Hugo, Cardinal von Bretagne, Gerard du Puy, Cardinal von Marmoustier und Pierre Flandrin, Cardinal von St. Eustache. Am 8. wurde unter dem Einflusse der auf tumultuarische Weise ihr Verlangen nach einem römischen oder italienischen Papste kundgebenden Bevölkerung der Erzbischof von Bari, Urban VI., gewählt und von den Cardinälen in der üblichen Weise inthronisirt. Die Wahl wurde von dem gesammten Collegium den christlichen Fürsten, und in einer auffälligen Wendung [1]) den zu Avignon verweilenden sechs Cardinälen mitgetheilt. Urban VI., vorher Bartholomaeus Prignano, war ein geborner Neapolitaner; durch canonistische Gelehrsamkeit, ascetische Strenge gegen Simonie und Unzucht, hatte er sich Achtung erworben. Seine eigene Lebensweise hatte ihn hart gegen Andere gemacht und die

---

[1]) Bul. IV, 465 und d'Achery, Spicilegium, Paris 1723, Tm. I, p. 763. „Quia plerumque, sagen die Cardinäle zu Rom am 19. April, imo plurimum praesertim in rebus arduis famae loquacitas veritatem quibusdam coloribus adulterinis obnubilat, ideo quid his diebus in romana Ecclesia — gestum sit, vobis praesenti scriptione veridica curavimus intimare, ut si qui vobis rem aliter narraverint, non credatis . . .“

Liebe zur Gelehrsamkeit den Schmeichlern es erleichtert, ihm eine hohe Meinung über sich selbst beizubringen, so dass er sogar in den Bildnissen der Apostel Petrus und Paulus ein für sich günstiges Lächeln fand [1]), und sein Selbstvertrauen sich zu unbeugsamem Trotze steigerte. Als man nach seiner Wahl von der Möglichkeit, dem Pontificate entsagen zu müssen, sprach, rief er: „Da kennen sie mich schlecht; und wenn tausend Dolche auf mich gezückt wären, würde ich nicht entsagen.“ Gleichwohl kostete ihm der Abfall der Cardinäle viele Thränen [2]). Derselbe Mann, der täglich Messe las, vor dem Schlafen sich die hl. Schrift vorlesen liess, bei Tag und bei Nacht ein Cilicium am Leibe trug, ausser den gewöhnlichen Fasten auch zu andern Zeiten sich strenger Enthaltsamkeit befliss, ging, während er seine, wie er glaubte, gegen ihn verschworenen Cardinäle foltern liess, vor der Folterkammer, wo er jeden Schmerzensruf vernahm, laut sein Brevier betend auf und ab [3]). Sein Gefühl, einmal verletzt, war unversöhnlich, auch gegen politische Gegner [4]), und die gewöhnlich gelbe Gesichtsfarbe der kleinen gedrungenen Gestalt wurde glühend roth, wenn sein Zorn gereizt war. Doch verstand er diese Seite unter einer geschmeidigen Haltung in seiner früheren Stellung an der Curie zu bergen, denn Viele wussten sich seine spätere Härte und seinen Hochmuth nicht zu erklären [5]). Am Osterfeste, den 18. April 1378 war er als Papst gekrönt worden, schon Tags darauf machte er den Bischöfen Vorwürfe wegen ihres pflichtwidrigen Aufenthaltes an der Curie und acht Tage später erhielten die Cardinäle in einem öffentlichen Consistorium eine kränkende Zurechtweisung über ihre Sitten und ihren Aufwand, ihre Bestechlichkeit und Erpressungen; sein Benehmen gegen die Königin Johanna von Neapel, die ihm Geld und Lebensmittel gesandt, wie die Demüthigungen, denen er ihren Gemahl, den Herzog von Braunschweig unterwarf, liess die Cardinäle Alles befürchten; sie betrachteten ihn als verrückt und zogen sich, als er sie wegen verweigerter Uebergabe des Castells bedrohte [6]), Mitte Mai's nach Anagni zurück. Auch Urban, der von der ihm abgeneigten Gesinnung der französischen Cardinäle Kunde erhalten, ging in der Hoffnung einer Ausgleichung mit den italienischen Cardinälen nach Tibur, die Mitte des Weges zwischen Rom und Anagni. Von Anagni sandten die Cardinäle noch Bittschriften an ihn, worin seine Anerkennung und der Wunsch für eine lange Dauer seines Pontificates ausgesprochen war; auch in liturgischen und jurisdictionellen Akten fand diese Anerkennung noch bis zum Juli statt [7]). Dasselbe geschah Seitens der Cardinäle zu Avignon. Selbst der Aufenthalt der Cardinäle zu Anagni bot in der ersten Zeit noch eine arglose Seite dar; sie hatten, wie uns eine Mittheilung sagt [8]), anfangs die Absicht

---

1) Baluz I, 1257. — 2) Raynald 1378 N. 11. — 3) Theoderici a Niem de schismate lib. I c. 1, 52. — 4) Raynald 1387 N. 7. — 5) Muratori Script. Tm. III, P. II, p. 725. „Talis fuit Dominus noster post coronationem suam asper et rigorosus: nescitur tamen utrum ex divina voluntate vel unde hoc processerit, quum ante creationem suam fuerat multum humilis, amabilis, benignus...“ — 6) Martene thesaurus Tm. II, p. 1073. — 7) Raynald 1378 N. 28. — 8) Muratori l. c. p. 726.

zu Urban nach Tibur (Tivoli) zu gehen; fanden aber dort keine geeigneten Wohnungen, sondern Mangel an Allem, während sie nach Anagni ihre Vorräthe für den ganzen Sommer hatten bringen lassen. Nun fand sich der Graf von Fondi in Anagni ein; er hatte noch an Gregor XI. eine Forderung von 20,000 Ducaten zu machen; Urban verweigerte nicht blos diese Zahlung, sondern nahm auch dem Grafen die Stelle eines Comes Campaniae und gab sie seinem Feinde Thomasso de St. Severino. Der Graf scheint mit den Cardinälen in eine nähere Verbindung gegen Urban getreten zu sein, denn ihre weiteren Schritte sind nicht mehr mit ihrer pflichtgemässen Stellung gegen den Papst vereinbar. Nicht nur behielten sie das Castell (die Engelsburg) besetzt, sondern liessen auch die unter dem Befehle des Bernard de Sala stehenden Truppen kommen, die mit den Römern im Vorbeiziehen ein blutiges Handgemenge hatten. Ueber die Bestimmung dieser Truppen täuschte man sich in der Umgebung Urbans nicht, wie uns das Schreiben des bei Urban befindlichen ehemaligen Rectors der Universität Paris, Marcilius de Inghen, kund gibt [1]). Bereits am 20. Juli forderten die französischen Cardinäle ihre italienischen Collegen auf, sich zu ihnen zu verfügen und gemeinsam zu berathen, was bei dieser Lage der Dinge zum Besten der römischen und allgemeinen Kirche zu thun sei [2]), nachdem sie, dem Berichte bei Muratori zufolge, vorher schon dem Papste den Vorschlag gemacht hatten, einen Coadjutor anzunehmen (?); liessen sich durch Canonisten Gutachten ausarbeiten über „den Fall", legten in Schreiben an die Universität Paris [3]) und an den König von Frankreich die Ungesetzlichkeit des Wahlaktes dar und baten um Schutz [4]). In einem heftigen Schreiben an Urban gegen Ende Juli [5]) schildern sie den erlittenen Zwang; sie hätten geglaubt, er, mit diesem Zwange ebenso wie der gesammte Clerus und das Volk bekannt, werde die Wahl nicht annehmen; aber durch Ehrgeiz verführt habe er aller Mahnung entgegen in diese ungültige Wahl gewilliget und sich unter fortdauerndem Zwange inthronisiren lassen; jetzt erwarteten sie seinen freiwilligen Rücktritt. Urban sandte, nachdem er den Vermittlungsversuch des Herzogs Otto von Braunschweig abgelehnt, die italienischen Cardinäle nach Anagni — sie stiegen in der bei Anagni gelegenen Abtei Sublaco ab — und erbot sich die Sache einem Concile zur Entscheidung zu überlassen. Die französischen Cardinäle lehnten dieses, man glaubt auf Betrieb des Cardinals von Amiens [6]), ab, und erliessen am 9. August eine Encyclica an die ganze Christenheit, worin sie in Folge der ungesetzlichen Wahl Urban für verpflichtet erklärten, von dem Pontificate zurückzutreten, wenn er nicht als ein Zerstörer der ganzen Christenheit angesehen werden wolle [7]). Die drei italienischen Cardinäle folgten den französischen bis Suessa, dann, ungeachtet sie Urban zurückrief, bis Fondi. Urban, sich von allen seinen Cardinälen ver-

---

[1]) Bul. IV, 465. — [2]) Raynald 1378 N. 40. — [3]) Bul. IV, 466. — [4]) Raynald 1378 N. 45. — [5]) Bul. l. c. und Martene scriptor. collectio Tm. VII, p. 434. — [6]) Raynald 1378, N. 45. — [7]) Ibid. N. 48.

lassen sehend, ernannte am 18. September 28 neue Cardinäle, von denen jedoch Einige diese Würde nicht annahmen; die Cardinäle zu Fondi aber wählten am 20. September den Cardinal Robert von Genf als Clemens VII. zum Papste. Man hatte ihn gewählt, weil er theils die für die Schwierigkeit der Lage erforderlichen Eigenschaften, Muth und Gewandtheit zu besitzen schien, theils durch seine Verwandtschaft mit mehreren fürstlichen Häusern eine Unterstützung von dieser Seite in Aussicht gestellt war [1]). Er stand erst im 36. Lebensjahre, war von angenehmen Aeussern und hoher Gestalt, wusste gut zu sprechen und zu schreiben, zeigte sich gemässiget in glücklichen und widrigen Lebensverhältnissen, träge zwar in Erledigung von Geschäften, aber freigebig und freundlich gegen Alle, namentlich gegen Fürsten und Adel, die er dadurch für seine Sache gewinnen wollte [2]). In Italien hatte er seinen Namen durch das in Cesena veranlasste Blutbad verhasst gemacht. Die drei italienischen Cardinäle — der Cardinal von St. Peter war bereits mit einer zu Gunsten Urbans lautenden Erklärung gestorben [3]) — schlossen sich ihm anfangs nicht an, hielten sich aber auch von Urban ferne, indem sie behaupteten, die Sache könne nur durch ein Concil entschieden werden [4]). Das Schisma war vollendet.

Vergleichen wir die Berichte über die Entstehung desselben, so dürfen wir nicht, wie bereits bemerkt, übersehen, dass diese beinahe ohne Ausnahme unter dem Einflusse der Parteistellung aufgezeichnet [5]); und theilweise selbst nach der Aufzeichnung in späterer Zeit entstellt worden sind [6]). Gleichwohl bieten sie so viel Gemeinsames, dass sich das Faktische wenigstens im Allgemeinen ermitteln und damit ein Maasstab für den Werth des sich in den beiderseitigen Berichten Widersprechenden gewinnen lässt.

Die beiderseitigen Berichte kommen darin überein:

1. Vor dem Eintritte in's Conclave wurden die Cardinäle von den Stadtvorständen angegangen, eine Wahl zu treffen, durch welche das Interesse Roms und Italiens gesichert sei; aber eine bestimmte Zusage darüber würde nicht gegeben.

2. Die Cardinäle haben, soweit dieses in ihrer Macht lag, für die Bewachung des Conclave die nöthige Sorgfalt getragen.

3. Ueber eine bestimmte Person war man für die Wahl beim Eintritte in's Conlave noch nicht einig. Nach dem „Instrumentum" waren die Cardinäle nur einig, nicht ausserhalb des Collegiums zu wählen; nach dem „Factum" war nur die limusinische Partei, für

---

1) Baluz Vit. I, 488, Niem, de schismate I, 8 nennt ihn ambitiosum et pluribus indigentem, largae conscientiae sed genere nobilem. — 2) Baluz. I, 537. — 3) Raynald 1378, N. 41. — 4) Martene, thesaur. II, 1116. — 5) Baluz Vit. I, 489. Der grössere Theil der Kirche habe sich Urban angeschlossen: et hoc propter ignorantiam veritatis eorum quae contigerant in intrusione memorata: quae licet notoria extitissent tamen propter malitiam Romanorum et intrusi fuerunt multimode palliata, occultata et aliter quam extitissent recitata et divulgata. Noch näher in dem Schreiben der französischen Cardinäle an die Fürsten, bei D'Achery, Spicileg. I, 764. — 6) Raynald 1378, N. 4 und Baluz II, 928.

den Fall, dass sie ihren Candidaten nicht durchbringen könne, gesonnen, den Erzbischof von Bari zu wählen. Daraus erklären sich einerseits die Aussagen, die limusinischen Cardinäle hätten schon vor dem Eintritt in's Conclave dem Erzbischofe von Bari über seine Wahl Mittheilungen gemacht [1]), sowie andererseits das ex abrupto der Wahl Urbans in dem „Instrumentum" wenigstens für einen Theil des Collegiums unhaltbar wird.

4. Das Geschrei des Volkes nach einem römischen (oder italienischen) Papste fand bei und nach dem Eintritte in's Conclave statt. Nach dem „Instrumentum" währte es die ganze Nacht von dem 7. auf den 8. April und wurde am folgenden Tage noch heftiger. Dieses wird bestättiget durch die zu Gunsten Urbans gemachte Aufzeichnung des Bischofs von Lucera, wonach die Römer die ganze Nacht in Zechgelagen hinbrachten, den folgenden Tag die päpstlichen Keller erbrachen und betrunken nach einem römischen Papste schrieen. Die Versicherung des Gobelin Persona [2]), der damals gar nicht in Rom war, die Römer hätten nur bittweise gerufen: „einen römischen Papst wollen wir", ist spätere Umdeutung und ändert, selbst ihre Wahrheit vorausgesetzt, an der Sache gar nichts.

5. Es fand ein Eindringen in das gewaltsam erbrochene Conclave statt. Nach dem „Instrumentum" war wohl das Conclave, aber nicht der Pallast ganz geschlossen, sondern mit tobendem Volke erfüllt, desen durch den Glockenschlag zu St. Peter verstärktes, Geschrei die Cardinäle zur Wahl Urbans veranlasst habe, so jedoch dass Einige zugleich wegen der Furcht protestirten, Andere sich weigerten, wegen der „Impressio" eine Stimme abzugeben; allein ehe der Wahlact vollendet war, wurde das Conclave erbrochen und die Cardinäle flohen. Nach dem „Factum" geschah die Wahl in voller Sicherheit und Freiheit, „pure et libere", und erst nach der Wahl drangen einige Officialen in das Conclave und nach ihnen das Volk, was zur Flucht Anlass gab, während der Bericht des Erzbischofs von Ravenna sagt, dass gerade wegen der Wahl Urbans das Volk wüthend in's Conclave gedrungen sei [3]). Ueber die Frage, ob eine Impressio statt gefunden, bieten sohin beide Berichte die Thatsache: dass zwischen dem lärmenden Rufen und dem Eindringen in's Conclave die Wahl Urbans statt gefunden habe, so jedoch, dass zwischen beiden Umständen auch ein Moment der Ruhe eintrat, während welcher die Herren das Mahl halten konnten [4]). Die Wahl

---

[1]) Raynald 1378 No. 3 u. 4; und bei Bul. IV, 515 weiss gar der Erzbischof von Ravenna in seinem Berichte an den Grafen von Flandern: „per secretos nuntios notum (ei) fecerunt, antequam introissent conclave, quod eum Romanum eligerent in pastorem. Ista est purissima veritas sicut Christus veritas est et Dei filius!" Wie es mit der Wahrheit des Erzbischofs steht, zeigt sein Benehmen; Urban ernannte ihn zum Cardinale, er fiel aber von ihm ab und ging zu Clemens und von diesem wieder zurück zu Bonifaz IX. — [2]) Cosmodromium aetas VI. cp. 74 in Meibom. Scriptores rer. German. T. I, Helmstadt 1688: „papam romanum volumus vel italicum" non tamen clamabant haec verbis comminatoriis sed rogatoribus gestibus. — [3]) L. c. 515: „Romani furere coeperunt et conclave frangere violenter." — [4]) Raynald 1378 No. 66. Bul. IV, 470. Et tunc populus remanens in palatio et armatus ut prius aliquantum quievit a clamoribus et violentiis inferendis et Domini comederunt.

selbst erklären die Cardinäle als Wirkung der durch das Geschrei und stürmische Benehmen des Volkes erzeugten Furcht nicht blos in dem „Instrumentum“, in welchem sie Urban selbst als Zeugen aufrufen [1]), sondern auch in den Erklärungen vom 20. Juli und 9. August, in dem Schreiben des Cardinals Pierre de Cros [2]) wie in der „Depositio“ von sechs Cardinälen [3]). Gegen eine „volle Freiheit und Sicherheit“, wie sie das „Factum Urbani“ darstellt, spricht wenigstens der in diesem „Factum“ erwähnte Umstand, dass der Cardinal Ursini den Vorschlag gemacht habe („volens negotium dictae electionis dividere vel differre vel, ut creditur, impedire“), einen Mönch mit dem päpstlichen Schmucke bekleidet dem Volke als Papst zu zeigen und dann an einem andern Orte zu wählen. Denn ein solcher Vorschlag hat offenbar nur einen Sinn unter der Voraussetzung von Umständen, die für den Augenblick eine freie Wahl unmöglich machen; sein Zweck ist ja gerade, scheinbar der Forderung des Volkes nachzugeben, um dann in Sicherheit anderwärts die Wahl vornehmen zu können [4]). Ohne Zweifel ist Ursini derselbe italienische Cardinal, der nach dem „Instrumentum“ bei der Furcht und dem ohnmächtigen Proteste anderer Cardinäle erklärte, er werde wegen des augenscheinlichen Zwanges seine Stimme Niemanden geben, bis er frei sei (nisi primo cessaret impressio et esset in libertate).

6. Die Vorgänge nach dem Conclave betreffend, so wird in dem „Factum“ wie die Wahl auch die Inthronisation als aus freier Zustimmung erfolgt geschildert, die sichere Stellung der Cardinäle in der Engelsburg, das freiwillige Kommen der ausserhalb Rom befindlichen, die freiwilige Anerkennung Urbans Seitens des am 25. April aus Toscana nach Rom gekommenen Cardinals von Amiens herausgehoben, und auf ihr Schreiben an die Cardinäle zu Avignon verwiesen. Dagegen behauptet das „Instrumentum“, es sei dieses Alles unter stetem Einflusse der Furcht und Gefahr geschehen, ohne die Intention, dem Erzbischofe von Bari damit irgend ein Recht zu geben [5]). Wiederholt habe man ihn gemahnt, auf sein Recht Verzicht zu leisten, aber sein Ehrgeiz habe dieses nicht zugelassen [6]).

---

1) „Inter quos (den zur Beruhigung des Volkes in den Pallast berufenen Prälaten) iste tunc Barensis fuit, qui venit et vidit populum furentem et audit clamores praedictos ipsius populi furentis et totam violentiam et impressionem factam per totam diem et ab ingressu Conclavis scivit et scire debuit tanquam notoria.... Seine Gegenwart im Pallaste erhellt auch aus dem „Factum“. Raynald 1378 No. 84. 85. — 2) Baluz. II, 836. — 3) Ibiid. 935. — 4) Zu demselben Schlusse führt das Verfahren des Cardinals de Luna. Raynald 1378 No. 15. — 5) „Ab illo tempore Domini Cardinales in reverentiis et aliis eum tractaverunt ut papam, non tamen cum intentione et proposito ex iis aliquid sibi novi juris tribuere aut ipsum in primo confirmare. — Omnia ista facta fuerunt in Urbe, ubi Cardinales saltem Ultramontani nunquam se reputarunt securos, imo verisimiliter credunt et communiter creditur, quod si in Urbe suam promotionem vocassent in dubium vel eam impugnassent, omnes interfecti essent, cum causa impressionis continue perduraret. Dasselbe in dem Schreiben an die christlichen Fürsten, D'Achery Spicil. I, 764: Nos usque ad hoc tempus distulimus in hac re procedere ad actus debitos, metu justo nusquam a nobis absente. — 6) Schreiben der Cardinäle an Urban vom 20. Juli bei Martene Scriptor. nov. Collectio T. VII, p. 484: „tu diutius expectatus ac in secreto caritative admonitus, immemor salutis propriae, tecum in praecipitium

War sohin nach den beiderseitigen Berichten wenigstens das nicht in Abrede zu stellen, dass das römische Volk bei dieser Wahl seinen Willen in sehr ungestümmer Weise kund gegeben und eine Art Impressio, in welchem Grade immer, statt gefunden habe, so ergab sich mit Nothwendigkeit die Frage:

1) War diese Impressio der Art, dass eine freie canonische Wahl unmöglich gemacht wurde, und

2) wenn die Freiheit der Cardinäle rücksichtlich der Wahl wirklich beeinträchtigt wurde, ist dieser Defect nicht durch den nachfolgenden Act einer beinahe drei Monate währenden Anerkennung Urbans als Papst als gehoben zu betrachten?

Um diese beiden Fragen drehen sich die zahllosen Tractate, die für und wider die eine oder die andere Partei geschrieben wurden. Die sämmtlichen zu Gunsten der Cardinäle und Clemens' VII. verfassten Abhandlungen ruhen auf den beiden Sätzen: dass die Cardinäle keine Wahlfreiheit gehabt, die Wahl sohin uncanonisch gewesen — was bereits vor der Wahl Clemens' VII. der Patriarch von Constantinopel in einem an die Cardinäle gerichteten Vortrage rechtlich zu begründen suchte [1]) — und dass keiner der späteren Acte der Anerkennung, weil aus Furcht geschehen, ein Recht begründe [2]). Allein weder in Ermittlung des Thatbestandes durch Zeugenaussagen noch in Betreff des angestrittenen Rechtes machten die Theologen und Canonisten auf Seite Urbans VI. das mindeste Zugeständniss. Einer der bedeutendsten derselben war Johannes Lignano († 1383) [3]), Professor zu Bologna; er schrieb zwei Tractate; aus dem ersten hat Raynald Auszüge gegegeben [4]), den zweiten im Anhange des XVII. Bandes seiner Annalen neben der Arbeit eines anderen berühmten Juristen, Baldi's („Allegationes secundae pro Urbano") mitgetheilt. Lignano geht von dem Satze aus: wo das Wesentliche des für Gültigkeit einer Wahl Erforderlichen statt gehabt, und ein inneres Hinderniss nicht vorhanden, sei die Wahl gültig und behalte ihre rechtlichen Folgen. Dass die »wesentlichen Erfordernisse" bei der Wahl Urbans statt gefunden, sei erwiesen, und man habe nur zu beweisen, dass kein die Nullität der Wahl nach sich ziehender Zwang (Impressio) mit untergelaufen Bekannt sei, dass vor der Wahl Bitten der Stadtvorstände und drohendes Geschrei der Menge erfolgt sei; gesetzt nun auch, es sei dieses zur Einschüchterung der Cardinäle geschehen, damit die Wahl auf einen Römer oder Italiener falle („*quod credo verissimum*" — ein sehr wichtiges Zugeständniss), so müsse man doch ein Zweifaches unterscheiden: ob nemlich jene Acte eine Einschüchterung in dem Grade enthalten, dass die Wahl nichtig werde, und, gesetzt es sei

---

cupiens trahere clerum et populum universum, ad cor redire non curans, sed inanem et transitoriam mundi gloriam saluti animae tuae et aliorum Christi fidelium anteponens, animo obstinato satagis ipsum papatum tyrannice possidere, qui per ostium non intrasti.... — 1) Martene et Durand thesaurus nov. Anecdot. T. II, p. 1075. — 2) Cf. den Tractat des Cardinals Peter de Barreria bei Bul. IV, 529; über den Cardinal selbst Baluz. I, 1260. — 3) Ueber ihn Baluz. I, 1400—1404. — 4) Annales 1378 No. 31—35.

dieses der Fall, ob die Wahl als eine durch Einschüchterung entstandene zu betrachten sei. Ersteres sei nicht der Fall, denn die Cardinäle seien durch das geschlossene Conclave vor dem Volke gesichert gewesen (?); wäre aber die Einschüchterung auch der Art gewesen, dass sie die Wahl hätte nichtig machen können, so werde die Wahl doch gültig bleiben, da man das gesetzliche Rechtsmittel der Protestation unterlassen habe. Das übrigens bei der Wahl Freiheit obgewaltet, beweise die Aeusserung, man wähle ihn (Urban) in der Absicht, „dass er wahrer Papst sei", denn ein „wahrer Papst" sei ohne Freiheit der Wahl nicht denkbar. Der Schluss: ich bin eingeschüchtert worden, diesen zu wählen, also habe ich aus Furcht gewählt, gelte hier nicht, den es könne bei der Wahl die dem Acte vorausgehende Furcht überwunden und die Wahl frei werden, da die Wahl auf einem inneren Willensacte ruhe, der, vollkommen frei, strenge genommen, von Niemand bewältigt werden könne[1]. Noch deutlicher lasse sich die Freiheit im zweiten Wahlacte erkennen — Lignano setzt nemlich den im „Factum Urbani" [2]) angegebenen Hergang voraus —; da heisse es ja ausdrücklich: „lasst uns ihn wieder wählen, weil der Lärm aufhört", und Einige hätten erklärt, Keinem ihre Stimme geben zu wollen; also sei es frei gestanden, zu wählen oder nicht zu wählen. Wieder beweise, was auf die Wahl gefolgt, die Krönung, die Freiheit des Vorausgegangenen; denn aus dem freien Acte der Krönung müsse die freie Wahl präsumirt werden, da Keiner gekrönt werden kann, der nicht canonisch gewählt ist; die hierin liegende stillschweigende Bestätigung hebe den Defect und revalidire den Act. Wenn man entgegne, es sei dieses Alles unter fortwährendem Einflusse der Furcht geschehen, so möchte er doch wissen, ob auch ihre Bittgesuche an Urban, in denen sie ihn als Papst anerkannten, durch Furcht beeinflusst gewesen seien. So treffend die letzte Bemerkung ist, so ruht doch die ganze Beweiskraft auf einem von den Cardinälen in Abrede gestellten Hergang der Sache und auf der syllogistischen Verwendung der abstracten Möglichkeit, wodurch die Sache der Entscheidung um kein Haar breit näher gerückt wird.

Noch spitzfindiger kömmt diese Methode bei Baldi zur Anwendung [3]). Nach ihm liegt in dem ungestümmen Rufen des Volkes durchaus nichts Zwingendes, denn es ging nicht auf eine bestimmte Person; wenn daher auch die Wahl Urbans als Italieners nicht frei war, so war sie doch frei, sofern er Erzbischof von Bari war. Die Cardinäle sagen, sie hätten aus Furcht den Erzbischof von Bari gewählt; damit ist die Wahl, also auch der Consensus, das natürliche Fundament der Wahl, zugestanden; ihre Behauptung aber, sie hätten aus Furcht gewählt, und würden ohne diesen Umstand keine

---

[1]) „Electio fluit ab interiori voluntatis quae plene libera est, — actus ille interior a nemine violentari potest praecise licet conditionaliter." — [2]) Dieses „Factum Urbani", das sonderbarer Weise auch als Bericht des Jacob de Sena an die Universität Paris erscheint, hat, wie Baluz (I, 1083) nicht ohne Grund vermuthct, Lignano selbst zum Verfasser. — [3]) Raynald 1378 No. 36.

solche Wahl getroffen haben, ist eine blos negative Aeusserung über Verborgenes, dass nur der Allwissende kennt, während den Grundsätzen des Rechtes zufolge für jede That ein derselben entsprechender Wille vorausgesetzt werden muss, wenn nicht etwa durch Protest ein Widerspruch zwischen That und Wille festgesetzt worden ist[1]; und wenn die Cardinäle (viri solemnissimi et litterati) dieses unterliessen, so müssen sie die Wahl gewollt haben, da sie leicht hätten protestiren können, wie auch Einer von ihnen gethan. Ja, ihre Freiheit zeige sich gerade darin, dass sie den Erzbischof von Bari gewählt; denn wenn dieser auch in Italien geboren worden, habe er sich doch in Frankreich gebildet, französche Sitten angenommen und sei dadurch gleichsam Franzose geworden, so dass also das Verlangen des Volkes gar nicht auf ihn gegangen sei und das Cardinalscolleg in diesem halb Franzosen, halb Italiener, mehr seinen Willen durchgesetzt habe[2])!

In ähnlicher Weise ist die Sache in den „Allegationes" Baldi's behandelt; selbst das Beste dieser Arbeit, die „XX Conclusiones"[3]), liefern den Beweis, dass, abgesehen von der Voraussetzung eines von der Gegenpartei in Abrede gestellten Thatbestandes, die herkömmlichen Rechtssatzungen zur Erledigung dieses in seiner Art einzigen Falles nicht ausreichten; denn eben über den Fall, auf den diese Rechtssatzungen ohne Weiteres in Anwendung kamen, fehlte es noch an einer allseitig beglaubigten Relation. Die Cardinäle, auf deren Zeugniss über die erfahrene Impression man doch immer zurückkommen musste, hatten durch ihre Monate lange Anerkennung Urbans ihr eigenes Zeugniss unsicher gemacht, so dass es nicht an förmlichen Beweisen fehlte, es sei ihnen in der Behauptung der Furcht nicht zu glauben[5]), diese Behauptung involvire einen Widerspruch[4]), und sie hätten eigentlich gar keine wahre Furcht gehabt[6]). Alle diese sophistischen Deductionen konnten nicht hindern, dass, wie der Erzbischof von Toledo an den Cardinal von St. Eustach schreibt[7]), allenthalben die grösste Verwirrung entstand und Niemand mehr wusste, woran er sei. Indessen glaubte man sich doch für die eine oder die andere Seite entscheiden zu müssen, und die Art, wie diese Entscheidungen zu Stande kamen, lässt uns gewahren, welchen Einfluss äussere Motive in dieser für die Kirche folgenschweren Angelegenheit übten.

---

[1]) „Actus interior non potest probari contra actum exteriorem. Plus dico, quod cum opere consensus appareat, mentalis dissensus suppositus etiam pro constante non vitiaret actum, qui consensu utriusque partis sumit effectum." Als wenn nicht eben der „Consensus" in Abrede gestellt wäre! — [2]) „Non igitur iste fuit Italicus simpliciter, sed mixta ratione naturae et moris electus, ut utriusque partis opinio salvaretur, imo magis praevaleret opinio Gallicorum, quia usus naturam vertere consuevit." — [3]) Z. B.: 1. electio papae dicitur et est omnis actus per quem confertur jus pontificatus qualitercumque expressus vel apparens. 5. Vanus seu injustus metus non vitiat electionem papalem. 6. Ubi dubitatur de justitia metus Cardinales non sunt definitores justitiae. 7. Impossibile est quod Cardinalibus existentibus in Conclavi impressio sit notoria c. r. — [4]) Raynald 1379 No. 45. — [5]) Ibid. 1389 No. 17. — [6]) „Nondum", sagt Baldi, „plene timebant, cum postea crevit timor, quare qui parum timent non vere timent et qui parum videt non est caecus!" — [7]) Martene thesaurus II, 1099.

In Deutschland fand Urban durch Carl IV., dessen Sohn Wensel er als römischen König bestättiget hatte, unbestrittene Anerkennung; in seine Fusstapfen trat Wenzel, „da ja des reinen Glaubens rechtes Bekenntniss das höchste Gut sei“ [1]). Die deutschen Bischöfe mussten sich verpflichten, mit dem Gegenpapste keinerlei Gemeinschaft einzugehen, und die Capitel von jedem Neugewählten sich geloben lassen, dieses zu beobachten [2]). Durch diese Massregeln wurde aber das Schisma mehr gefördert als gehemmt, wenn sie gleich durch die Zuversicht, welche geistliche und weltliche Fürsten zur Sache Urbans hatten [3]), gerechtfertiget sind.

In England gab das politische Verhältniss zu Frankreich den Ausschlag für die kirchliche Stellung, wenn auch nach den Aeusserungen König Richards II. [4]) Berichte aus Rom dazu mitgewirkt haben mögen [5]). Richard suchte sogar auch den König von Arragonien für Urban zu gewinnen; denn dieser Fürst hatte zuerst den Entschluss gefasst neutral zu bleiben, bis durch einen Fürstenconvent in dieser Sache ein Uebereinkommen getroffen sei. Sehr umsichtig verfuhr man in Castilien; König Heinrich wünschte die Sache durch ein Concil entschieden; sein Sohn Johann trat desshalb mit Carl V. in Unterhandlung, das Concil als das einzige Mittel zur Beruhigung der Gewissen bezeichnend [6]), gegen die man mit Zwang nichts vermöge [7]); er schickte Gesandte nach Avignon und Rom, um sich an beiden Orten, besonders bei den Cardinälen von Mailand und Florenz, die sich neutral gehalten [8]), über den Hergang der Wahl genügenden Aufschluss zu verschaffen. Beide Päpste liessen Gesandte nach Castilien gehen und auf einer Versammlung zu Medina del Campo, in der Diöcese Salamanca, im November 1380 vertraten die beiden Gesandten, der Cardinal Peter de Luna für Clemens VII. und der Bischof Franz von Faenza für Urban VI., die Sache ihrer Herren. Darauf erstatteten die Gesandten des Königs ihren Bericht, und nach einer längeren Untersuchung der beiderseitigen Aktenstücke, erklärte sich am 19. Mai 1381 der König für Clemens VII. [9]) Jedoch hatte der König und der kastilische Episcopat diese Anerkennung an Bedingungen geknüpft, durch welche man das Interesse der spanischen Kirche zu wahren suchte, nem-

---

1) Baluz II, 890. — 2) Raynald 1379, N. 36—38. — 3) Z. B. in dem Schreiben des Erzbischofs Friedrich von Cöln: „Solis splendore clarius est deductum, Dominum nostrum Urbanum per Cardinalium canonicam et communem electionem assumptum.“ Raynald 1379, N. 39. Ebenso das Schreiben des Pfalzgrafen Ruppert an Carl V. für Urban, bei Baluz II, 890. — 4) Raynald 1379, N. 42. — 5) Die „Rationes anglicorum“ bei Raynald 1378, N. 81. Die „Responsiones“ dazu bei Baluz II, 895. — 6) Baluz II, 882. „Unicum aeternus medicus in hoc morbo adytum reconciliandae sospitatis invenit, unicum judicio nostro in his procellis ecclesiasticis ille nauta portum salutis instruxit, ut videlicet totius catholicae plebis generale concilium congregetur, in quo circa haec et alia quid religioni conveniat, quid Ecclesiae Dei expediat et quid omnium saluti proficiat, statuatur et per quod tantae calamitatis infectio omnium fidelium conscientiis quietatis ab Ecclesia Dei praecidatur.“ — 7) Ibid. 884. „Quis unquam regnantium mentem sibi firma ratione cohaerentem a propriae conscientiae statu potuit amovere aut libero animo additis etiam cruciatibus imperare.“ — 8) Mansi XXVI, 608. — 9) Akten grösstentheils bei Mansi, XXVI, 659 - 690. Auch Baluz I, 1246, 1247.

lich, dass künftig alle Erzbisthümer, Bisthümer, Dignitäten u. s. w. nur an Eingeborne verliehen, Dignitäten und Curatbeneficien gar nicht mehr reservirt werden, der Papst auf den Nachlass der verstorbenen Bischöfe und Erhebung von Zehnten, Verzicht leistet, und anderes Aehnliches [1]). Gleichwohl legte man in Avignon, wie die überschwenglichen Glückwünsche der Gesandten zeigen [2]), auf diese Anerkennung hohen Werth.

Entscheidend hätte die Haltung Frankreichs werden müssen, wenn nicht hier, bei allem Streben, in der Sache nur den Weg des Rechtes zu gehen, das nationale Interesse das Uebergewicht behauptet hätte. Einer Aeusserung des Heinrich von Hessen zufolge [3]) hätte noch während des Aufenthaltes zu Rom einer der französischen Cardinäle an den König Mittheilungen über das Geschehene gemacht, mit der Mahnung, den römischen Schreiben der Cardinäle keinen Glauben beizumessen. Gegen Mitte August langten bei dem Könige Abgeordnete der Cardinäle an, um Bericht zu erstatten und ihn um Schutz gegen den Erzbischof von Bari zu ersuchen [4]). Der König, der sicher gehen wollte, berief auf den 8. September eine Versammlung von Praelaten und Doctoren der Theologie und der Rechte, um ihren Rath zu vernehmen. Es wurde über Glaubwürdigkeit der Berichte, über Zulässigkeit der Cardinäle als Richter in dieser Sache verhandelt, und die Frage aufgeworfen, ob nicht in diesem Falle ein allgemeines Concil der einzige Richter sei; allein man könnte sich nicht darüber verständigen, wer dieses Concil berufen solle; so kam man auf den Vorschlag eines „Fürstenconventes“, wenn die Parteien sich nicht einigen würden. Jedenfalls möge sich der König seinen Bescheid vorbehalten. Als später jedoch Clemens und die Cardinäle in den König drangen, sich zu entscheiden, berief er eine Versammlung nach Vincennes, die ihn am 13. November bestimmte, sich für Clemens zu erklären; doch sicher fühlte sich der König nicht ganz, denn sterbend noch glaubte er sich über diesen Schritt verantworten zu müssen, und unterwarf sich der Entscheidung der Kirche [5]). Noch hatte sich aber die erste Corporation des Landes, die Universität Paris, nicht erklärt. Am 20. August 1378 hatten die Cardinäle zu Avignon über die Vorgänge zu Rom an die Universität geschrieben [6]); am 21. November geschah dieses auch von Seite Urbans, ohne dass er noch von dem Erfolge der Versammlung zu Vincennes Kenntniss gehabt [7]); „er habe, schreibt er, mit Freude vernommen, dass sie für ihn, oder vielmehr zur Vertheidigung der Wahrheit des Glaubens Schritte gethan; er fordere sie auf, auch fernerhin seiner gerechten Sache sich anzunehmen; es gebe ja keinen leichteren und herrlicheren Kampf und Sieg, als den Sieg der Wahrheit, die, wenn auch durch künstlichen Schein angegriffen, doch nie

---

1) Raynald 1381, N. 33. — 2) Mansi l. c. p. 690. „Ecce jam, Pater. sanctissime, cuncta tuae ditioni sunt posita, jam subjacet tibi Hispania tota (was unwahr, da in Arragonien Clemens erst 1387 anerkannt wurde), jam tua fides divaque potestas nescit occasum“! — 3) Bul. IV, 463. — 4) Ibid. IV, 523 und Raynald 1378, N. 42. — 5) Baluz I, 1272. Bul. V, 35. Raynald 1380, N. 10. — 6) Bul. IV, 479 und D'Achery Spicileg. I, 765. — 7) Raynald 1378, N. 61.

überwunden werden könne." Die Universität, die wohl anfangs theilweise für Urban, grösstentheils aber für Beachtung der Neutralität war, fasste am 8. Januar 1379 den Beschluss [1]: „da es Männern der Wissenschaft nicht gezieme, jedem Gerede und Zeugnisse Glauben zu schenken, und damit nicht die Kirche einst Klage erhebe, dass wir, auf die Warte gestellt, um Andere zu belehren, bei ihren Gefahren geschlafen haben, so haben wir, nach wiederholter Anhörung von Gutachten von Theologen und Canonisten, die unsere Berathung sehr schwierig machen, einmüthig beschlossen, den König geziemend zu bitten, uns noch für einige Zeit in unserem Bedenken zu belassen und uns nicht vorschnell zu einer Erklärung für den einen oder den anderen Theil zu zwingen, da Einmüthigkeit hierin sehr schwierig, über den eigentlichen Hergang noch keine hinreichende Auskunft gegeben und ein Theil von uns der Ansicht ist, beide Päpste zur Entsagung ihrer Würde zu veranlassen, von Seite der Universität aber neutral zu bleiben." Allein bei dieser Neutralität — der einzigen der Lage der Dinge entsprechenden und sicheren Haltung — wollte der Hof, nachdem er sich selbst einmal entschieden, die Universität nicht belassen; Carl drang auf eine Erklärung für Clemens VII. und am 22. Mai 1379 that es die Universität zu Vincennes, in Gegenwart mehrerer Prinzen, Cardinäle, Bischöfe und Anderer. Volle Einheit jedoch konnte nicht erzielt werden; von den vier Nationen der Artistenfacultät blieben die picardische und englische neutral. Am 26. Juli dankte ihr Clemens für den Beitritt und mahnte sie zum Festhalten an seine Obedienz.

Wenn die Könige von Castilien und Arragonien, wie auch viele Stimmen in Frankreich für die Neutralität bis zur Entscheidung der Sache durch ein allgemeines Concil waren, wenn die drei italienischen Cardinäle ein solches vorschlugen und selbst Urban Anfangs wenigstens [2]) nicht abgeneigt dafür schien, woran lag es denn, dass keine Einigung darüber zu Stande kam? Zunächst machten die französischen Cardinäle Schwierigkeiten. Der Cardinal von St. Eustach erklärte [3]): „ein Concil könne in diesem Falle gar nicht berufen werden; denn das Berufungsrecht stehe nur Demjenigen zu, der über die Berufenen und über Jene, deren Angelegenheiten verhandelt werden, Macht habe, diese habe aber sede vacante Niemand, sohin sei die Berufung unmöglich. Wer solle es denn berufen? Urban gewiss nicht, die Cardinäle auch nicht, noch weniger die Fürsten, da sie in kirchlichen Angelegenheiten nicht zu gebieten, sondern zu gehorchen haben. Auch die Patriarchen und Bischöfe nicht, da sie ausserhalb ihrer Diöcesen über Niemand Gewalt haben." Bestimmtere Anhaltspunkte gewährt ein anderes Urtheil der Cardinäle über das Verlangen eines allgemeinen Concils [4]). Ein Concil könne in diesem Falle nur über folgende Punkte entscheiden: 1) Ob die Wahl Urbans

---

1) Bul. IV, 565. — 2) Baluz. I, 1278, nach der Erklärung des Cardinals von Viviers „adversarius nullo modo vult Concilium, imo nedum denegavit Dominis meis imo pluribus regibus, scilicet Castiliae .... — 3) Raynald 1378 No. 43. — 4) Ibid. 1379 No. 3. 4. Baluz. II, 854.

canonisch war oder nicht; dieses sei bereits durch das hl. Collegium entschieden; 2) Ob die Entscheidung über Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit einer Papstwahl dem hl. Collegium zustehe oder nicht; diese stehe aber ohne Zweifel dem hl. Collegium zu; denn darüber, was im Conclave vorgegangen, könnten nur die Cardinäle Aufschluss geben; hänge aber von diesem Aufschlusse auch die Entscheidung ab, ob Urban Papst sei oder nicht, so müsse man sich principaliter an die Cardinäle halten und ihnen glauben. Warum sollte die Christenheit nicht gehalten sein, den Cardinälen zu glauben, wenn sie eine Wahl für ungesetzlich und nichtig erklären, da sie ihnen glaubt, wenn sie dieselbe für canonisch erklären? Schenke man ja auch den Churfürsten bei der Wahl des Kaisers vollen Glauben! 3) Ob Clemens canonisch gewählt und wahrer Papst sei. Das Hauptgewicht ruht auf dem zweiten Punkte, dass den Cardinälen die Entscheidung darüber zustehe, ob eine Wahl gesetzlich (canonisch) gewesen oder nicht. Allein wenn auch nicht dieses Recht, doch die Wahrheit ihrer auf diesem Rechte beruhenden Erklärung hatten die Cardinäle zweifelhaft gemacht durch ihre Anerkennung Urbans nach der Wahl, wie sie denn auch wirklich nach der Wahl noch nicht über ihr ferneres Verhalten entschieden waren: ohne das unverständige, verletzende Verfahren Urbans würden sie kaum an eine Gegenwahl gedacht haben [1]). Jetzt aber, wo in Folge ihrer ersten Erklärung ein Theil der Kirche bereits Urban anerkannt hatte, ging ein einseitiges Verfahren, ohne dass Urban auch gehört worden, nicht mehr an. Wer hätte aber beide Theile hören, wer die Entscheidung geben können, als die Kirche, von welcher die Cardinäle ihr Wahlrecht haben, für deren Wohl es zu üben sie verpflichtet sind, und die ebendarum Rechenschaft über den Gebrauch dieses Rechtes von ihnen zu fordern berechtigt ist? Aber verwachsen mit ihrem ganzen Denken und Streben in den Grundsätzen der absoluten Monarchie, wie sie die Curie behauptete, wollten die Cardinäle dieses Recht der Kirche, beziehungsweise dem Concile, nicht zugestehen [2]); bei ihnen allein, wie der Cardinal von Viviers äusserte, könne man die Wahrheit erfahren, wisse man aber die Wahrheit des Factums, dann sei das Recht klar, ein Concil also ganz unnütz. Daher wollte auch nach der Wahl Clemens' VII. und der Anerkennung beider Päpste durch einzelne Fürsten, keiner, weder Urban noch Clemens, von einem Concile mehr wissen, um ihrem angeblichen Rechte nichts zu vergeben. Allein dieses Recht, so sehr sich auch in Worten die Cardinäle dagegen verwahrten, dass Fürsten und Völker in dieser Sache mitreden sollten, anscheinend aus Achtung vor dem Gewissen Einzelner [3]), ruhte am Ende doch nur auf dem guten Willen der Fürsten, um deren Gunst sie buhlten, denn von der Kirche in ihrer Gesammtheit war weder das Recht des Einen noch des Andern anerkannt und sicher gestellt. War

[1]) Eine treffende Schilderung dieser Haltung der Cardinäle giebt das Schreiben Carls V. an den Grafen von Flandern, Bul. IV, 520. — [2]) Baluz. II, 857. — [3]) Ibid. 854. „Dicitur quod nullus cogatur auctoritate principis tenere nisi partem quae secundum Deum et veram conscientiam videbitur veritate niti."

bei Urban der ungesetzliche Einfluss auf seine Wahl nicht in Abrede zu stellen, so war doch andererseits auch durch das Verhalten der Cardinäle gegen ihn ihr Recht zu einer neuen Wahl und die auf diesem Rechte ruhenden Ansprüche Clemens' VII. mehr als zweifelhaft geworden. Bevor der Kirche die Möglichkeit gegeben war, in ihrer Gesammtheit auf einem Concile über das zweifelhaft gewordene Recht beider Theile zu entscheiden, konnte sie keinen der beiden Priester, die den Primat Petri in Anspruch nahmen, als den wahren, unzweifelhaften Nachfolger des Apostels, als das Fundament und den Mittelpunkt ihrer Einheit und ihres gesammten auf dieser Einheit ruhenden Lebens betrachten, sondern beide mussten ihr als papae dubii erscheinen, denen gegenüber die einzige, durch das Interesse der Kirche selbst gebotene Stellung die der Neutralität gewesen wäre. Allein für diese Stellung besassen damals nur Wenige Einsicht und Muth. Der Cardinal von Viviers konnte spottend fragen: wer denn zu dem verlangten Concile kommen werde? die Obedienz Urbans nicht, die des Clemens auch nicht, also höchstens nur einige Neutrale, Indifferente! (et isti sunt valde pauci respectu christianitatis). Leider! Die italienischen Cardinäle hatten dem Concile auch die Aufgabe zugedacht, zu entscheiden, von wem das Schisma ausgegangen. Die französische Partei gab die Antwort, die nähere Veranlassung liege in dem Ehrgeize des Erzbischofs von Bari und in der Begierde der Römer, die Curie des Nutzens wegen bei sich zu haben, die entferntere sei die Ehrsucht der limusinischen Partei, die das Papstthum als Erbtheil behalten wolle [1]. Die Antwort wäre richtig, wenn statt einzelner Sünder die Sünde der Zeit genannt wäre, die durch den Alles überwuchernden Einfluss der Rechtssatzungen innerhalb der Kirche erstarkte und unangreifbar gewordene Selbstsucht. Aus ihr war das Geschwür des Schisma hervorgebrochen, aus ihr hatte es seine Nahrung und Stärke gesogen, und wenn es endlich gelang, seiner los zu werden, so hatte man dieses nicht den künstlichen Salben scholastischer Syllogistik und juristischer Spitzfindigkeit zu danken, sondern der scharfen Schneide einer neuen Anschauung, die sich durch Zergliederung der natürlichen Principien der Gesellschaft und durch Vertiefung in das Wesen und die Bestimmung der kirchlichen Gemeinschaft gestählt und geschliffen hatte.

Kehren wir zur Geschichte des Schisma zurück. Bald nach seiner Wahl hatte Clemens an die Höfe von Frankreich, England, Spanien, an den deutschen Kaiser und den König von Böhmen, nach Flandern und die Niederlande Legate geschickt, um die Gerechtigkeit seiner Sache zu vertreten und ihm Anerkennung zu erwirken, sechs neue Cardinäle ernannt und sich von Fondi nach dem Neapolitanischen begeben, um unter dem Schutze der Königin Johanna, die Urban wie absichtlich von sich gestossen, in Italien sich leichter behaupten zu können. Allein die Königin vermochte die Neapolitaner nicht von der Anhänglichkeit an ihren Landsmann Urban ab-

---

[1]) Raynald 1378 No. 4.

zutragen, und Clemens fand Seitens der Bevölkerung eine so ungünstige Aufnahme, dass er, da der von Urban am 29. November 1378 gegen ihn und seine bedeutenderen Anhänger veranstaltete Kreuzzug noch Schlimmeres befürchten liess [1]), mit den Cardinälen im Mai 1379 nach Avignon ging. Von hier aus begann er auch seine Processe gegen Urban, denen er durch Truppensendungen nach Italien mehr Nachdruck zu geben suchte. Die Anhänger beider Obedienzen kamen dadurch in eine sehr drückende Lage; denn abgesehen von den Grausamkeiten, die man sich gegen einzelne Personen, besonders Cleriker, erlaubte [2]), hatten viele Provinzen das Elend des Bürgerkrieges zu tragen. Urban hatte nemlich die Königin Johanna von Neapel wegen ihres Beitrittes zu Clemens VII. für häretisch und schismatisch und ihrer Reiche verlustig erklärt [3]), und als Executor dieser Sentenz und künftiger Herrscher von Neapel den Carl von Durazzo bestimmt; die hl. Catharina von Siena säumte nicht, den neuen Herrscher, den sie eine „Säule der Kirche" nannte, zur Austilgung der Ketzerei zu ermuntern [4]). Um dem Herrscher auch die Mittel zu gewähren, sich sein Reich zu erobern, sah sich Urban genöthigt, dem römischen Clerus eine Steuer aufzulegen und einen Theil des beweglichen und unbeweglichen Besitzes der römischen Kirche zu veräussern [5]). Des eigenen Schutzes wegen adoptirte nun Johanna mit Genehmigung Clemens' VII. den Bruder Carls V., den Herzog Louis von Anjou, mit der Nachfolge für alle ihre Staaten und forderte ihn zu schleunigem Zuge nach Italien auf. Allein der Tod Carls V. (den 16. September 1380) brachte eine Zögerung in die Sache, da der Herzog, als erstes Glied der Regentschaft, seine Stellung für Ansammlung bedeutender Summen sehr günstig fand; Geiz war ein hervorstechender Zug des Herzogs, der sonst durch die Liebenswürdigkeit seines Benehmens als Muster des französischen Adels galt [6]). Auch für Clemens war die Gegenwart des Herzogs in Frankreich noch nicht entbehrlich, denn der Papst, mit seiner Curie beinahe nur auf die Revenuen der französichen Kirche angewiesen, eignete sich und seinen 36 Cardinälen die reichsten Beneficien zu. Letztere hielten förmliche Späher nach Pfründen im Lande [7]); da war es nur der Herzog, der den Widerstand des Clerus gegen diese Bedrückungen niederhielt, sogar den Sprecher der Universität, Jean Roncé, einkerkern liess und ihn nur gegen Versicherung der Anhänglichkeit an Clemens VII. wieder frei gab; ja es

---

[1]) Die Bulle bei Raynald 1378 No. 105. „Decrevimus fore absolutos a debito fidelitatis, homagii seu ligii et alterius cujusque obsequii omnes et singulos, qui eisdem damnatis superius nominatis juramento, promissione, submissione vel pacto quacunque firmitate vallato antea fuissent adstricti. — Volumus insuper, quod omnes et singuli Christi fideles, qui crucis adsumpto caractere ad praefatorum schismaticorum et damnatorum *exterminium* se accingerent et eos pro posse persequeruntur, illa gauderent indulgentia, illoque privilegio essent muniti, quae accedentibus in terrae sanctae subsidium conceduntur. — [2]) Die Bedrückungen der Urbanisten durch die Clementisten schildert Niem de Schismate I, c. 29, die der Clementisten durch die Urbanisten der Verfasser der Vita I. Clemens' VII. bei Baluz I, 496. — [3]) Raynald 1380 No. 2. — [4]) Ibid. No. 5, 7. — [5]) Die Instruction (ibid. No. 6) ist sehr unbeschränkt und gestattet selbst Veräusserung „in perpetuum". — [6]) Chronik von St. Denys I, 828 (lib. V, c. 6). [7]) Bal. IV, 582. Chronik von St. Denys I, 88 (lib. II, c. 2).

wurde der Universität bei königlicher Ungnade verboten, ferner eines allgemeinen Concils Erwähnung zu thun [1]. In Folge dieser Zwangsmaasregel, die mehrfachen Spott gegen den Prinzen hervorrief, flüchteten mehrere Lehrer und Schüler — der Mönch von St. Denys nennt den Cantor von Notre-Dame und den Professor Jean Gilles — nach Rom [2]; die Sage lässt ohne irgend einen Anhaltspunkt auch Gerson darunter sein. Glücklicher war die Universität, unterstützt durch den Herzog von Burgund, vier Jahre später, 1385, als Clemens, nicht zufrieden mit seinen übrigen Bezügen und einem neunjährigen Zehnten [3], noch eine ausserordentliche Steuer nach dem Ertrage der Beneficien erheben liess. Auf Vorstellung der Universität that der König Einhalt, verbot seinen Beamteten den zum Theil dürftigen Clerus mit Zwang zur Zahlung der päpstlichen Steuern anzuhalten, und liess zugleich Sorge tragen, dass ein Theil der Revenuen, welche die Cardinäle von ihren Beneficien bezogen, zur Deckung der Baulast an den treffenden Kirchen zurückbehalten würde [4]. Der unglückliche Ausgang des italienischen Zuges des Herzogs von Anjou, dem noch der Vorwurf gemacht wurde, es versäumt zu haben, durch eine Seitenwendung sich der Person Urbans zu bemächtigen und damit das Schisma zu beenden [5], enthob Letzteren einer grossen Sorge, ohne ihm jedoch die gewünschten Vortheile zu bringen, da seine wider Rath und Willen der Cardinäle zu Carl von Durazzo unternommene Reise ihm Gefangenschaft zuzog. Seine dadurch gesteigerte Erbitterung liess ihn gegen die des Verrathes beschuldigten Cardinäle [6] alle seinem Charakter schuldige Rücksicht vergessen; auf seiner Flucht nach Genua führte er sie mit sich, liess fünf heimlich hinrichten, den sechsten auf Bitten des Königs von England frei. Nachdem er noch am 29. August 1387 eine Kreuzzugsbulle gegen Clemens erlassen [7], starb er, von Wenigen betrauert, den 15. October 1389 zu Rom. Der Glanz seines Hauses zerfiel plötzlich [8].

Sein Tod erregte in Avignon wie in Paris manche Hoffnungen, die jedoch mit der Wahl Bonifaz' IX. (2. November 1389) ver-

---

1) Chronik von St. Denys l. c. „Sic glutino amoris et nexu solidiori proceres Franciae cum eo (Clemente) conjuncti erant, ut cuicunque haesitanti de electione ipsius quasi crimen ingens commisisset mox displicentia et comminatoria verba inferebant. Et quod gravius visum, ex parte praefati ducis in studio Parisiensi fuit publice intimatum, ne quis deinceps super poena indignationis regiae incurrendae nec de electione nec de concilio generali faceret mentionem.“ — 2) Die „aliquot millia“ Gaugins (Bul. IV, 584) sind jedenfalls eine lächerliche Uebertreibung. — 3) Die jährliche Abgabe der Abtei St. Denys allein betrug 960 Pfund 13 Sous. Chronik von St. Denys I, 402. — 4) L. c. I, 398 (lib. VI, c. 12). — 5) Baluz I, 504. — 6) Raynald 1383 No. 2 hat den sehr verdächtigen Bericht Gobelins aufgenommen, der ja selbst gesteht, die Sache nur durch fremde Mittheilung zu haben (aetas VI, c. 78), während Niem, der sich in der Umgebung Urbans befand, nichts von den angeblichen Verbrechen weiss. — 7) Raynald 1387 No. 2. Er nennt darin Clemens „impurum et conflatum idolum et sculptile, perpetuae damnationis alumnum, nunc Antipapam ad instar Antichristi, cujus propriissime typum gerit . . . . — 8) Ibid 1389 No. 11: „cum stirpis suae principatibus et divitiis cumulandae studio multa praeter Pontificum morem mansuetudinemque gessisset, mirum extitit, illam funesto et violento exitu fuisse brevi consumptam.“

schwanden. An ihm erhielten die Römer nach langer Zeit wieder einen strengen Gebieter [1]); er liess die Engelsburg wieder herstellen und seinen Pallast und das Capitol befestigen; viele arme Cleriker arbeiteten als Handlanger bei diesen Bauten, um von ihm einige Gnaden zu erlangen [2]); diese Herstellung der gesunkenen päpstlichen Herrschaft gewann ihm manche Stimme, aber die gewissenlosen Finanzmaasregeln, zu denen seine unersättliche Habsucht ihn greifen liess, machte nicht blos den Papst, sondern den gesammten Clerus bei den Laien verächtlich [3]). Doch dachte er auch an Beilegung des Schisma; von Kaiser Wenzel zwar, der gegen Erhebung des kirchlichen Zehntes in Böhmen seine Dienste angeboten [4]), war Nichts zu erwarten. Bonifaz wandte sich an den Herzog Stephan von Bayern, er, ein Mann von Rath und That, „der lieber handle als rede“, möge es versuchen, die „Brücke“ zu werden, auf welcher die Irrenden zurückkehren könnten. Eine ruhmvollere That gebe es in diesen Tagen nicht für einen christlichen Fürsten. Für den Fall, dass Clemens Urban VI. als rechtmässigen Papst anerkenne, und um Absolution nachsuche, wolle er ihn zu seinem Legaten und General-Vicar ausserhalb Italiens, England und Portugal ausgenommen, ernennen, und auch die Cardinäle sollten ihre Würde behalten [5]). Aber schon 1391 finden wir wieder die Erneuerung der Censuren Urbans VI. gegen Clemens [6]), wahrscheinlich in Folge des Processes, den dieser bei der Nachricht von der Wahl Bonifaz' IX. erlassen. In einem Schreiben vom 1. Mai 1391 erklärt Bonifaz jeden andern Weg als den der Unterwerfung für unzulässig [7]). „Fünfund siebzig Jahre lang habe der römische Stuhl, das Haupt der Religion, von dem Alle den Glauben und die Norm des Lebens hinzunehmen haben, an den Ufern der Rhône in Knechtschaft geschmachet, bis ihn, wie Peter von Arragonien und Brigitta von Schweden vorausgesagt, Gott zurückgeführt und den Papst Gregor, als er an Rückkehr nach Frankreich dachte, aus dem Leben genommen habe. Das Verlangen eines Concils zur Beseitigung des Schisma sei ein vermessener Eingriff in Gottes Ordnung; Frankreich sei nur aus weltlichen Motiven Clemens VII. beigetreten; wohl wissend, dass da auf falsche Berichte hin gehandelt und desshalb weniger gesündigt worden sei, auch eingedenk der Verdienste um Vertheidigung des Glaubens, werde er nicht aufhören, für Rückkehr Frankreichs zur Einheit zu beten.“

Näher brachte ihn seinen Wünschen der Prior der Karthause von Asti. Von Liebe zur Kirche getrieben, verlangte er von dem Papste zur Hebung des Schisma ein Schreiben an den König von

---

1) Gobelin l. c. cp. 84. Romanis non solum ut papa sed tanquam rigidus imperator dominabatur. — 2) Niem II, 14. — 3) Niem II, cp. 6—10, und Gobelin l. c. cp. 85—87. „Autoritas et reverentia papalis ex factis ejus plurimum viluit apud omnes et a laicis non solum auctoritati ordinariae ecclesiasticae sed etiam his, quae olim a summis Pontificibus Spiritu sancto illuminatis ordinata sunt licenter detrahitur, clerusque quotidie magis ac magis eisdem laicis vergit in contemptum. — 4) Raynald 1390 No. 4. — 5) Ibid. 1390 No. 6—9. — 6) Ibid. 1391 No. 14. — 7) D'Achery Spicileg. I, 766.

Frankreich. Am 22. April 1392 erhielt er es mit der Zustimmung der Cardinäle [1]). „Er wisse", schreibt Bonifaz, „welche Theilnahme der König für das Elend der Kirche habe; das lasse ihn hoffen, dass er, eingedenk seines erlauchten Geschlechtes, Alles für Herstellung der Einheit thun werde; niemals habe ja die Kirche was Grosses unternommen ohne das französische Königshaus, nie Frankreich ohne die Kirche" [2]). Eine weitere Begleitung, als den Karthäuser Bartholomäus von Ravenna, nahm der Prior nicht an. „Nicht durch spitzfindige Argumente, sondern durch Demuth müsse man Gottes Willen erweichen, denn das Schisma sei nicht durch beredte Discussionen, sondern durch reine Absichten und Vertrauen zu heben." Sie fanden in Paris die beste Aufnahme; aber um den Schein einer Anerkennung Bonifaz' IX. zu vermeiden, enthielt man sich Seitens des Hofes aller officiellen Schritte, gab ihnen die mündliche Versicherung, dass der König das Möglichste für Herstellung der Einheit thun werde, und liess sie durch die Prioren von Oigny und Paris zurück begleiten; Letztere sollten im Namen des Königs die oberitalischen Fürsten zur Mitwirkung an der Einheit einladen. Unter dem Volke aber war in Paris durch das Erscheinen dieser Männer ein bisher unbekannter Eifer für Beseitigung des Schisma geweckt worden, dem sich auch der höhere Clerus, bis jetzt unthätig, theils aus Dankbarkeit für erhaltene Gnaden, theils wegen des eidlichen Versprechens, das sich Clemens von allen Prälaten geben liess, ihm für die Dauer seines Lebens treu zu bleiben, nicht mehr entziehen konnte. Es wurden öffentliche Gebete veranstaltet, das Volk drängte sich in die Kirchen, die Universität hielt am zweiten Sonntage des Januars 1393 einen Bittgang nach St. Martin des Champs und Sonntags darauf fand in Paris eine Procession nach St. Germain des Prés statt, welcher der König, der Bischof von Paris mit seinem Capitel, die Pfarrer von Paris und der hohe Adel beiwohnten. Auch Clemens hielt Processionen mit seinen Cardinälen, liess ein eigenes Officium für den Frieden anfertigen und gewährte Allen grossen Ablass, die der Friedensmesse beiwohnen oder sie lesen würden. Aber, wie der Mönch von St. Denys bemerkt, die Liebe zu Macht und Pracht machte ihn gegen alle Gebete unzugänglich. Er hatte im Februar 1393 seine Friedensmesse auch nach Paris geschickt, zugleich aber auch dem Carmeliten Jean Goulain den Auftrag ertheilt, den Bemühungen der Universität zur Herstellung der Einheit entgegenzuwirken. Bisher war es nemlich allein nur die Universität Paris, welche unausgesetzt die Wiederherstellung der Einheit der Kirche im Auge behielt und zu diesem Zwecke nichts unterliess, um den König und die Prinzen dafür zu gewinnen, und die öffentliche Meinung in und ausser Frankreich über die Stellung der Parteien und die wahre Aufgabe der Christenheit zu belehren. Um das Interesse für die

---

1) Ueber das Ganze Chronik von St. Denys T. II, p. 62 (lib. XIII, c. 14); D'Achery Spicil. I, 768; Bul. IV, 673 e. s. — 2) „Eam ob rem inter Ecclesiam piam matrem et progenitores ipsos praecarissimos connexio indissolubiliter viguerit, ut etiam Ecclesia absque illis et illi absque Ecclesia, si recenseantur annales, nunquam vel raro magnificum quid tentaverint."

Union als ein nationales erscheinen zu lassen, wünschte sie zu den Berathungen darüber neben Prälaten, Adel und Professoren auch angesehene Bürger beigezogen [1]. Sie selbst blieb, nachdem sie einmal die Lösung dieser Aufgabe als eine Lebensfrage der Kirche erkannt, sich in ihrem Wirken dafür bis zum Ende treu; war auch der Eifer, den Einzelne ihrer Glieder zeigten, nichts weniger als rein, sondern durch sehr niedere Interessen beseelt und artete er deshalb oft in wilden Parteihass und Ungerechtigkeit aus, in jener gährungsvollen Zeit, in welcher ohne den Rückhalt einer Partei wenig zu erreichen war, sah man von dieser Schattenseite ab. Auch hier wie in allen ähnlichen Kämpfen wurde am Ende Interesse und Leidenschaft einem höheren Zwecke wider Wissen und Willen dienstbar. Die Hebung des Schisma bleibt immer in gewissem Sinne ihre That, und diese That der letzte Glanz, in der ihr universaler kirchlicher Einfluss in die neue Zeit hinüberstrahlt; mit dem Frieden erlosch dieser Einfluss, mit diesem Einflusse ihre kirchlich-politische Macht und Bedeutung; auch sie muss sich ihrer corporativen Selbstherrlichkeit zu Gunsten der siegreichen absoluten Monarchie in Kirche und Staat begeben und wird durch die neu aufblühenden Universitäten und die geänderte Stellung der Wissenschaft zur Kirche aus ihrem kirchlich-wissenschaftlichen Primate verdrängt. Wir haben nun die Wege näher zu betrachten, auf denen die Universität und namentlich das edelste ihrer Organe, Gerson, die Hebung des Schisma versuchten.

Bereits 1381 hatte Heinrich von Langenstein, Vicekanzler der Universität, später Professor der Theologie in Wien († 1397) in seinem „Friedensvorschlage über Union und Reformation der Kirche durch ein allgemeines Concil" [2]) einen Weg zum Frieden gezeigt, der damals noch mit zu vielen Bedenklichkeiten verknüpft erschien, später sich aber als der einzig richtige erwies. Auf Gerson hatten die in dieser Schrift ausgesprochenen Grundsätze grossen Einfluss; er machte sich dieselben mit Ausnahme Eines Satzes über den Ursprung des Primates, ganz zu eigen, so dass der auf Reform bezügliche Abschnitt der Schrift Langensteins sich in seinen Werken, als ihm angehörig, eingereiht findet [3]).

Langenstein sieht in dem Schisma eine Zulassung Gottes, dessen Weisheit, stets das Böse zum Guten kehrend, auch dieses grosse Elend nicht gehindert habe, damit sich aus demselben die nothwendige, rechte Reform der Kirche ergebe; dazu sei aber ein allgemeines Concil nöthig [4]), für dessen Zustandekommen zwar Jeder durch

---

[1]) Chronik von St. Denys II, 192 (lib. XV, 7). — [2]) „Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae in Concilio generali querenda. Gers. op. II, 829—40. — [3]) Es ist dieses die „Declaratio compendiosa defectuum virorum ecclesiasticorum." Op. II, 814—18; sie ist wörtliche Abschrift der Capitel XVI—XX in der Schrift Langensteins. Dupin, in den Gersoniana lib. III (Opp. Gersonis I, XLIX), nennt sie eine für das Concil zu Constanz gemachte Aufzeichnung! möglich, dass sie Gerson dafür abschrieb. — [4]) (Concilium.) „Ecclesiam ab iniquitatibus et variis exorbitationibus hoc tempore nimio insuetis purgaturum, atque ita submotis causis praesentem exstirpaturum radicitus contradictionem in civitate, quae Schisma peperit tetrificum et luctuosum." L. c. p. 831 (op. 4).

demüthiges Erkenntniss seiner Schuld, durch Gebet und Fasten mitwirken solle, zunächst und vor Allen aber doch die Fürsten, denen diese Sorge nach alter Sitte obliege. Dieses sei auch die am 20. Mai 1381 ausgesprochene Ueberzeugung der Universität [1]). Darum will er die Gründe, die gegen die Berufung eines Concils erhoben worden, entkräften. Wir haben sie bereits kennen gelernt; neu sind nur folgende: „es könne ja der Wille Gottes sein, dass das Papstthum für einige Zeit oder für immer getheilt bleibe, wie es einst mit dem Reiche Davids ergangen, und wie ja überhaupt menschliches Regiment der Veränderung unterworfen sei. Eine Gewissheit über diesen Willen Gottes liege zwar nicht vor, aber demungeachtet bleibe immer die Möglichkeit, durch das Streben, die Einheit herzustellen, dem Willen Gottes entgegen zu handeln.“ So nichtig dieser Grund ist, so bedeutsam ist es, dass er ausgesprochen wird; denn er lässt gewahren, dass der Glaube an das göttliche Recht des Primates durch das Schisma an sich irre geworden war. Mehr den früher erhobenen Gründen gegen ein Concil entsprechen die beiden folgenden: Der jetzige Zustand der Kirche sei anders geartet als in der Vergangenheit; ehemals, wo alle Macht in der Wirksamkeit einzelner erleuchteten Hirten geruht und das Ansehen des Papstes noch nicht so ausgedehnt gewesen, habe man sich auf Concilien über das Nöthige einigen müssen; jetzt aber habe der hl. Geist durch frühere Concilien und Constitutionen der Päpste über Alles hinlängliche Aufschlüsse gegeben, die denen genügen, die sehen wollen; Gott habe Einmal gesprochen und wiederhole sich nicht (Job 33, 14.). Endlich erscheine es thöricht, wenn derjenige Theil, der im Rechte zu sein glaube, sein Recht der Untersuchung durch die Gegenpartei aussetzen solle. Denn in Glaubenssachen wohl lasse der hl. Geist ein Concil nicht in Irrthum fallen; hier aber handle es sich um ein Recht des Papstthums, worin ein Irrthum möglich, da ja auch schon Frauen Päpste gewesen! [2])

Gegen diese Bedenken bemerkt Langenstein: nach kirchlicher Sitte habe man auch geringere Angelegenheiten auf Synoden erledigt, geschweige einen so wichtigen, die ganze Kirche betreffenden, völlig neuen und schwer entscheidbaren Fall, wo alle Autorität Einzelner sich als unzureichend bewähre, wie die Erfolglosigkeit der Gesandtschaften und Erlasse der Cardinäle zeigten, denen man wegen ihres früheren, wie beim Schisma bewiesenen Verhaltens, keinen Glauben schenke. Nur ein Concil könne hier Beruhigung geben, da seine Autorität höher stehe als die des Papstes und Cardinalcollegiums, denn nur von der Kirche heisse es, „die Pforten der Hölle werden nichts wider sie vermögen [3]). Aber ganz abgesehen davon, an sich

---

[1]) L. c. 826. Die Universität hatte ferner am 15. Juni die Frage erörtert: utrum stante controversia quae nunc est in Ecclesia Dei de papatu haereticum sit seu schismaticum, aliquem electorum negare esse papam? konnte sich aber nicht einigen, wodurch das Recht beider Päpste in Frage gestellt blieb. — [2]) L. c. 822 (c. 12). — [3]) L. c. 824. Est auctoritas generalis Concilii major auctoritate papae et Collegii Cardinalium. Auf die Einwendung, der Papst stehe über dem Concil, heisst es (c. 15 p. 832): In casu nostro Concilium nil statuet, donec ante omnia congregatum (?) et

schon sei hier ein Concil nothwendig. Das Recht nemlich, ihr Oberhaupt, den Papst zu wählen, stehe der gesammten Kirche zu, denn Christus habe darüber nichts bestimmt, wie ja die Erhebung zum Papste bisher auf verschiedene Weise, selbst durch die Kaiser erfolgt sei. Gesetzt also, Christus hätte sich keinen General-Vicar geordnet, so käme das Recht, dieses zu thun, der Kirche zu und sie würde unter Leitung des hl. Geistes sich ein Oberhaupt gesetzt haben, weil die beste Regierungsform die monarchische ist. Die Vollmacht, den Papst zu wählen, ruht zunächst in dem Episcopat, und kehrt an ihn zurück, so oft die Cardinäle nicht wählen können oder wollen, oder ihr Wahlrecht missbrauchen. Wären alle Bischöfe todt, dann treten die andern Gläubigen an ihre Stelle, so dass entweder wie Anfangs die Priester die Bischöfe und diese den Papst wählen, oder dass von der Gesammtheit der Priester mit Genehmigung des Volkes Einer aufgestellt wird, der die einzelnen Bischöfe ernennt; daraus folge von selbst, dass nur der Episcopat über die Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit der Papstwahl zu richten hat, wenn diese durch die von der Kirche damit beauftragten Cardinäle vollzogen ist; in zweifelhaften Fällen ist sohin die Entscheidung durch ein Concil unvermeidlich, denn die Kirche kann ja den Cardinälen, wenn sie bei erledigtem Stuhle ihr Wahlrecht missbrauchen, diese Vollmacht entziehen und sie auf andere, z. B. die Erzbischöfe übertragen, oder selbst wählen. Dass das Concil nicht durch den Papst berufen wird, ist kein wesentliches Hinderniss, denn in dringenden Fällen, wie wenn der Papst in Haeresie gefallen ist und den apostolischen Stuhl hartnäckig behaupten will ohne ein Concil zu berufen, kann und muss ein allgemeines Concil auch ohne päpstliche Autorität berufen werden. Die „Noth" macht ja nicht blos das vorher Erlaubte zum „Recht", sondern selbst das ausser dem Falle der Noth Unerlaubte; wie der in der äussersten Noth befindliche keinen Diebstahl begeht, wenn er einem Andern Brod nimmt, da positive Gesetze den Naturgesetzen nicht widersprechen dürfen. Diejenigen handeln daher gegen den Geist der Gesetzgebung, die nach dem Buchstaben der Gesetze hierin verfahren wollen [1]), denn kein Gesetz kann alle möglichen

---

clarificatum fuerit, sive autoritative sive magistraliter, quis sit verus papa. Quo facto ille accedat Concilio, si velit, et facta et fienda amplius in eo robur per ipsum habebunt. Vel dicitur, quod Ecclesia catholica — in hoc casu superior Papa, a qua, cum ipse sit catholicus, non est exclusus, imo est ipsius caput secundarium. Cujus defectum, vel cum illud non est, vel cum est et non constat quis est, sicut est in proposito, supplet Christus, caput Ecclesiae suae inseparabile et primarium: cujus gratia et meritis Ecclesia, corpus suum mysticum, suscipit incessanter sensum, motum et spiritum vitalem. Quo fit, quod errare non potest, lege stante, nec mortali peccato ex toto maculari vel mortificari. — [1]) L. c. 881 (c. 15). Male sapiunt, qui in praesenti communi summa necessitate Universalis Ecclesiae volunt omnia jura positiva, de Concilio congregando nonnisi autoritate papae, praecise ad litteram servari: impedientes, contra intentionem eorum qui canones constituerunt, viam pacis et salutis; ac si in nullo casu liceret populo, vel alicui, sine autoritate Principis contra statuta communia pro defensione sui et paternarum legum militare, seu principi, volenti rempublicam et civium universitatem destruere, ad cujus conservationem est ordinatus, tanquam hosti, non Regi, resistere. Nonne etiam Maccabaei, in dies Sabbathorum bellantes divinae legis transgressores non fuerunt?

Fälle unter sich befassen, und darum sind überall Ausnahmen zulässig. Es verrathe nur Mangel an juridischer und theologischer Kenntniss, solche positive Bestimmungen buchstäblich in allen Fällen gegen die Gerechtigkeit, das öffentliche Wohl, ja gegen die Intention des Gesetzgebers behaupten zu wollen." [1]) Wir begegnen hier zum erstenmale der „Epikie", die bei Gerson eine so einflussreiche Stellung gewinnt. Zunächst nur für den speciellen dringenden Fall als ein durch den Zweck jeder Gesetzgebung gerechtfertigtes Mittel in Anwendung gebracht, das dem Geiste des Gesetzes gegen den todten Buchstaben zu seinem Rechte verhelfen sollte, bahnt sie allmählig der bereits durch Occam angedeuteten Anschauung den Weg, dass die Kirche ihre Verfassung, so weit sie nicht durch Christus festgestellt ist, zu jeder Zeit vollständig aus sich reguliren und gestalten kann, ohne durch frühere Gesetze gebunden zu sein. Denn die Kirche ist die Quelle des in ihr geltenden Rechtes, das seine Schranken an ihrem Wesen, d. i. an ihrer Bestimmung hat, und eben damit aufhört verbindlich zu sein, wenn und soweit es dieser Bestimmung und den zur Erreichung derselben nothwendigen Bedingungen im Wege steht. Diese Anschauung blos aus der Uebertragung der Principien der aristotelischen Politik auf die kirchliche Gemeinschaft, oder aus dem Einflusse der politischen Zustände Frankreichs seit der Mitte des XIV. Jahrhunderts, oder aus dem äussern Anschlusse an Occam und Marsilius ableiten, würde sie gerade in ihrer vollendetsten Form, wie wir sie bei Gerson kennen lernen werden, unerklärt lassen, wenn gleich alle diese Umstände zu ihrer Entwicklung mitgewirkt haben. Zunächst ist ihre Geburtsstätte die durch die grosse Noth der Kirche und die Erfolglosigkeit der kirchlichen Gesetze veranlasste Vertiefung in das eigentliche Lebensprincip der Kirche, um von da aus eine richtige Würdigung der kirchlichen Gesetzgebung und Verfassung und damit den Weg zur Einheit und zur Reform der Kirche zu finden.

Zehn Jahre später, 1391, finden wir die Hauptsätze Langensteins auch von einem deutschen Theologen, Conrad, Propst von Gelnhausen, vertreten [2]). Er will seine Arbeit, an die er erst nach der Lecture der Gegenansichten bedeutender Männer gegangen, als Erfüllung einer Pflicht angesehen haben, denn wie Christus Alle ohne Ansehen der Person liebe, so hätten auch Alle einzustehen, wo es sich um das Wohl seiner Braut, der Kirche, handle. Der Nerv

---

[1]) L. c. 881 (c. 15). „Est quaedam virtus quam Aristoteles V. Ethic. vocat ἐπιείκειαν, quae est directiva justi legalis. Et eo melior et nobilior quia per eam modo excellentiori et perfectiori obeditur menti et intentioni legislatoris. Patet igitur, quod quia legum latores leges ponendo frequenter attendunt ad ea quae ut in pluribus accidunt et raro de raro contingentibus provident, ideo accidit quod quidam juris imperiti et indocti in Theologia et in morali Philosophia, volentes leges communes et positivas sanctiones in omnibus casibus observari, juxta verborum corticem seu superficiem faciunt saepe contra justitiam et bonum publicum et contra intentionem legislatorum; transgredientes dictamen rectae rationis propter quasdam verbales traditiones hominum, quarum intentionem non attendunt, legum justas interpretationes audire contemnentes . . . . — [2]) Tractatus de congregando Concilio tempore Schismatis, bei Martene thesaur. II, 1200 cf. Bul. IV, 681.

seiner Deduction ist gegen Jene gerichtet, die nicht müde werden, zu wiederholen, dass, wenn auch alle Prälaten der Kirche zusammentreten, sie ohne Autorität des Papstes doch kein Concil, sondern nur ein Conventikel bilden würden. Dagegen sucht er den Begriff des „Hauptes“ des Kirche näher zu bestimmen und ist hierin ergänzend zu Langenstein. „Die Kirche, sagt er, deren unsichtbares Haupt Christus, dessen Leib sie selbst ist, ist nicht der Papst und das Cardinalscolleg, noch irgend ein particuläres Colleg, denn alle diese sind der Sünde und dem Irrthume unterworfen. Vielmehr ist die Kirche die Gesammtheit der Gläubigen in der Einheit der Sacramente, deren Glaube nie verkommen und deren Liebe nie aufhören wird. Diese hl. Mutter und Jungfrau schliesst den Papst wie jeden Gläubigen in sich. Diese Kirche hat zwei geistige Häupter, die im Verhältnisse der Unterordnung zu einander stehen. Das Eine, wesentliche (principale), immer wirksame und unfehlbare (sanum et indefectibile) ist Christus unser Gott, der Fürst des Glaubens, wesshalb die Kirche, da er verheissen, bis ans Ende der Tage bei ihr zu sein, niemals ohne Haupt ist. Diese Verheissung ist jetzt im Schisma unser Trost, denn ohne Unterlass ist Er der Bischof und Hirte unserer Seelen. Das secundäre Haupt, das stellvertretende des ersten, ist der Papst. Dieses Haupt kann entweder gänzlich fehlen (sede vacante), oder auch blos relativ, wenn es sich ausser dem Stande der Gnade befindet; das Papstthum selbst aber kann niemals abhanden kommen [1]). Die Bezeichnung „Haupt“ ist desshalb nicht in gleichem Sinne von Christus und dem Papste zulässig; denn Christus ist Haupt als lebendige Quelle der Gnaden, von dem Geist und Leben auf die Kirche, d. i. auf Jene, die ihm durch Glauben und Sacramente verbunden sind, überströmt. Vermöge dieses Einströmens seines Geistes und seines Lebens hat die Kirche das Privilegium, dass sie unfehlbar, und in ihr, nicht ausser ihr, das Heil ist [2]). Der Papst kann fehlen (sive in esse naturae sive in esse gratiae), ohne dass dadurch das Leben der Glieder aufhört, wiewohl nach göttlicher Ordnung beim Abgange eines Papstes ein anderer an seine Stelle gesetzt werden soll.“ Conrad von Gelnhausen unterscheidet sohin an der Kirche ein zweifaches Moment, das innere, wiefern sie nemlich lebendige, durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christus ist, das äussere, das sich in dem Papst und den Cardinälen, der Hierarchie, darstellt [3]); da nun letzteres nur um des ersteren willen da ist, ergibt sich nach ihm von selbst die Rechtmässigkeit des Zusammentrittes zu einem Concile [4]) auch ohne Autorität des

---

[1]) „Istud caput potest quandoque simpliciter non esse, scilicet per mortem, quandoque secundum quid, scilicet a gratia deficiendo, licet papatus non moriatur.“ X. de offic. deleg. I, 29, 14. — [2]) „Ratione cujus indefectibilis influxus hujus capitis habet Ecclesia privilegium indeviabilitatis et quod non extra, sed intra eam est salus.“ — [3]) „Per hoc quod praedicta sunt de dignitate et excellentia corporis mystici Christi Jesu, non intendo dignitatibus, privilegiis et libertatibus *Ecclesiae, quae est collegium papae et cardinalium*, a Deo vel ab homine collatis aliquatenus derogare.“ — [4]) Die Anschauung Conrads von der Kirche ist massgebend für die Definition, die er von einem allgemeinen Concile gibt: „Concilium generale est multarum vel plurium personarum rite convocatarum repraesentantium vel *gerentium vicem diversorum statuum*,

Papstes. Was wir als verschiedene Momente der Einen Kirche bezeichnet, liesse sich den Worten des Textes zufolge auch auf die Annahme zweier Kirchen deuten, wie wir sie später bei einem andern deutschen Theologen weiter entwickelt finden werden; hier genügt es auf diesen Punkt nur aufmerksam gemacht zu haben.

Auf dem Wege derartiger litterarischer Verhandlungen würde die Universität Paris in ihrem Streben nach Herstellung der Einheit in der Kirche wenig erreicht haben. Ihre Professoren und Licentiaten der Theologie, die zugleich dem Predigtamte oblagen, benützten daher diese Stellung, um auf den Hof und die öffentliche Meinung im Sinne der Universität zu wirken, nicht blos bei besonderen Anlässen, Drangsalen, wo nach alter Sitte Ansprachen an das Volk üblich waren [1]), sondern auch an den gewöhnlichen Sonn- und Festtagen. Am Epiphanienfeste 1391 predigte Gerson zu Paris vor dem Könige [2]), der theologische Vorträge gerne hörte und einmal einen ganzen Tag, ohne Zeichen des Ueberdrusses, Zuhörer blieb. „O Herr, sprach Gerson zu dem Könige, euer Glaube ist so gross, eure Liebe zur Christenheit so innig, dass, hätte man euch das Uebel in seiner ganzen Grösse dargelegt, ihr nicht mehr ruhig schlafen könntet, bis geholfen wäre. Gewiss, wären euch über die Absichten der Universität richtige Vorstellungen gemacht worden, ihr würdet ihr längst Gehör gegeben haben. Aber es behaupten Einige, es lasse sich kein geeigneter Weg zur Einheit finden, ohne der eigenen gerechten Sache und dem Papste Clemens, den auch ich anerkenne, zu nahe zu treten. Allerdings lässt sich das Uebel auf menschlichem Wege nicht ohne einige Nachtheile beseitigen; aber desshalb darf das Suchen nach einem entsprechenden Mittel nicht aufgegeben werden; denn die Schwierigkeiten machen vielfach nur Jene, die überhaupt sich wenig um die Kirche kümmern, wenn nur ihr Interesse in reichen Praebenden befriediget ist. Besteht doch kein kirchliches Gesetz, welches der Herstellung der Einheit hinderlich sein könnte oder dürfte, sonst wäre ja zum Verderben der Kirche geworden, was zu ihrem Wohle angeordnet war [3]). Möge der König hierin seine Ehre und seinen Ruhm im Auge behalten. Wenn Carl der Grosse, Roland, Judas der Maccabäer, Eleazar, der hl. Ludwig ihr Volk und die Kirche, die sie so sehr geehrt und bereichert haben, so zerrissen gesehen hätten, sie würden lieber tausend Tode gestorben sein, als diese Zustände belassen haben.“ Durch seine Bemühung um den Frieden werde der König den Ruhm der Heiligen mehren, den Seelen im Fegfeuer Hilfe bringen und selbst die Pein der Ver-

---

ordinum et sexuum et personarum totius Christianitatis *venire aut mittere volentium aut potentium* ad tractandum de bono communi universalis Ecclesiae in unum locum communem congregatio.« Breiter lässt sich der die Gesammtheit der Gläubigen repraesentirende Charakter des Concils nicht ausdrücken. — [1]) Chronik v. St. Denys I, 417. II, 90. — [2]) Sermo factus Parisiis coram rege. III, 980. Für das Datum entscheidet die Stelle „videtis, quomodo jam per Spatium XII annorum est divisio“. — [3]) L. c. 991. „Rigorosa nimis res foret, ut hoc, quod institutum fuit pro bono Ecclesiae in suum grande verteretur periculum: quod pro caritate institutum est, contra caritatem militare non debet.

dammten geringer machen, als sie sein würde, wenn diese Zustände bleiben.“ Auch die anwesenden Herzoge von Orleans, Berri, Burgund und den gesammten Adel fordert er auf, die Sache nicht liegen zu lassen; setzen sie ja sonst aus zeitlichen Rücksichten Leben und Vermögen allen Gefahren aus — und hier sei von gar keiner Gefahr die Rede, denn zum Kampfe würden es die Prälaten nicht kommen lassen. Als einleitende Mittel zur Beseitigung des Schisma schlägt Gerson Gebete in der gesammten Kirche und Fasten vor, denn das Schisma gehöre zu jenen sündhaften Zuständen, von denen ohne diese Mittel Niemand frei werde. Geschehen diese Gebete in der rechten Gesinnung, dann werde Gott den Weg zum Frieden zeigen. Man möge sich nicht daran stossen, dass er den Vorschlag mache. „Ihr wisst ja, gnädiger Herr, das Rechte gethan zu haben, bringt nie Schande, von wem auch die Anregung dazu gekommen sein mag, denn alle Wahrheit, wer sie immer ausgesprochen, kömmt vom hl. Geiste, und nur ihm gehorcht, wer der Wahrheit gehorcht.“ [1]) Der König selbst sei ja, wie er gehört, eine Frucht des Gebetes Urbans V., die ohne Zweifel Gott nur gewährt habe, um der Kirche dadurch das grösste Gut, den Frieden, zu bringen.

Eine Wirkung scheint diese Aufforderung Gersons nicht gehabt zu haben. Die bald darauf eintretende Geisteserschütterung des Königs, ein Schlag, den ganz Frankreich auf das tiefste mitfühlte [2]), brachte die oberste Leitung des Staates in die Hände der Herzoge von Berri und Burgund. Die kurzen Momente, in denen der König sich leiblich und geistig besser befand, konnten wenig an der Lage der Dinge ändern. Gleichwohl glaubte die Universität eine solche günstige Stimmung des Königs — er hatte gegen Ende 1393 aus Dankbarkeit für eine momentane Genesung eine Wallfahrt nach Mont St. Michel gelobt — benützen zu müssen, wie dieses ja auch Bischöfe thaten [3]), um ihn zu St. Germain en Laye als den „allerchristlichsten König“ zu Maasregeln gegen das Schisma aufzufordern. Ganz gegen Erwarten erhielten die Abgeordneten Namens des Königs von dem Herzoge von Berri eine günstige Antwort. Die Universität möge nur auf Mittel denken, finde man sie zweckmässig, werde man nicht ermangeln, sie zur Ehre Frankreichs zu vollziehen. Die Universität hielt zur Danksagung am 25. Januar 1394 eine feierliche Procession nach St. Martin des Champs und der Festredner, Dr. Guillaume Barrault, Prior der Abtei St. Denys, forderte die Zuhörer auf, Gott zu bitten, dem Könige und den Prinzen diese Gesinnung zu erhalten. Denn man fürchtete nicht ohne Grund eine Umstimmung durch Clemens VII. Die Universität verlangte nun von allen ihren Angehörigen ein schriftliches Gutachten über die Art, das Schisma beizulegen, und damit die Sache für Jeden ohne allen Zwang sei, sollten die Gutachten in ein ver-

---

1) L. c. 893. „Omne verum, a quocunque dicatur, a Spiritu sancto est; propterea obedientia exhibetur Spiritui sancto et non homini, si quis veritati obedierit.“ — 2) Chronik von St. Denys II, 22 (lib. XIII, c. 6). — 3) Z. B. der Bischof von Condom, dessen Schreiben bei Martene thesaur. II, 1130.

schlossenes Behälter zu St. Mathurin gelegt werden. Eine Commission, aus allen Facultäten gebildet, wurde mit der Durchsicht und dem Referate über die Gutachten beauftragt. Es sollen bei 10,000 eingegangen sein. Aus sämmtlichen Gutachten ergaben sich zur Beseitigung des Schisma drei Vorschläge: 1) die vollkommene, freie Verzichtleistung der beiden Päpste auf ihr Pontificat (Cessio); 2) ein Compromiss für einige von beiden Theilen zu wählende Männer; 3) die Entscheidung durch ein allgemeines Concil. Diese Vorschläge sollten nun in Form eines Anschreibens dem Könige überreicht werden. Mit der stylistischen Abrundung desselben wurde der Magister der Philosophie und Baccalaureus der Theologie Nicolaus de Clemanges beauftragt. Nicolaus war 1360 in dem jetzigen Clamanges, Canton Vertus, geboren und im 12. Lebensjahre nach Paris in das Collegium Navarra gekommen. 1380 wurde er Licentiat in artibus, 1386 begann er seine theologischen Studien und erhielt später den Charakter als Baccalaureus der Theologie. Als seine Lehrer nennt er selbst ausser Pierre Nogent und Gerard Macchet unsern Gerson [1]). Seine durch fleissige Lecture der Alten und anhaltende stylistische Uebungen errungene Reinheit der lateinischen Sprache [2]) gewann ihm in Paris Achtung und Einfluss — er war 1393 Rector der Universität — und veranlasste den Cardinal Galeoti de Petramala, ihn als päpstlichen Secretär an den Hof Benedicts XIII. kommen zu lassen. Benedict, ein Freund der Wissenschaft, verwendete ihn nicht blos für dienstliche Schreiben, sondern auch für Ergänzung seiner ausgesuchten Bibliothek; so hatte z. B. Nicolaus den Auftrag, eine Abschrift der Briefe des jüngeren Plinius zu besorgen, nach denen Benedict grosses Verlangen trug [3]). Bei einem pestartigen Anfalle, dem Nicolaus beinahe erlegen wäre, schickte ihm Benedict seinen eigenen Arzt und behandelte ihn mit grosser Theilnahme. Aber so treu ergeben er auch in den schwierigsten Lagen gegen Benedict blieb, zog er sich doch 1407 aus seiner Stellung zurück und liess sich auch sechs Jahre später nicht zur Wiederübernahme bewegen. Ein schwächlicher Körper [4]), der ihn für physische wie geistige Eindrücke äusserst empfindlich machte, und der damit zusammenhängende Wunsch, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien leben zu können, führte ihn zu einem längeren Aufenthalte in die Karthausen zu Valprofond und Fontaine du Bosc. Ein sehr lebhafter, wenn gleich erschwerter [5]) Briefwechsel mit seinen Freunden gewährte ihm Trost und Erholung [6]) von den trüben Stunden, welche die traurigen kirchlich-politischen Zustände ihm ver-

---

[1]) Ep. XXXI. ad Gersonium, ed. Lyd. p. 110: „vale praeceptor dilectissime", und in dem Schreiben an den Coelestiner Stephan ibid. 111: „Ille (Gerson) praesertim inter ceteros praeceptor meus, pio animarum zelo magnopere accensus coelestisque itineris dux." Unbegreiflich, wie Hasemann (allgem. Encyclopädie l. c. p. 85) das Verhältniss umkehren und Nicolaus neben D'Ailly und Occam (!) als Lehrer Gersons nennen konnte! — [2]) Der Mönch von St. Denys nennt ihn Chron. lib. XIV. c. 10 (II, 100) „vir meo judicio Tulliana facundia singulariter pollens." — [3]) Epist. 88, Lyd. p. 122. — [4]) Epist. 19 p. 83 u. Epist. 24 p. 90. — [5]) Epist. 42 p. 128. — [6]) Epist. 71 p. 206.

ursachten. Ein wahrhaft patriotischer Sinn, der auch in der rhetorischen Umhüllung nicht zu verkennen, ist einer der schönsten Züge seines Charakters [1]). Gegen 1425 soll er in das Colleg Navarra zurückgekehrt sein und dort seinen rhetorischen Unterricht wieder aufgenommen haben. Sein Todesjahr ist ungewiss [2]). Ihm war, wie bemerkt, die stylistische Redaction der Zuschrift an den König übertragen. Der König war seit Januar 1394 wieder zu vollem Bewusstsein gelangt und blieb bis gegen August 1395 im Genusse seiner Geisteskraft. Der Waffenstillstand, der eben mit England auf vier Jahre geschlossen war, machte es dem Könige möglich, sich der Angelegenheit des Schisma zu widmen. Allein jetzt traten die Gegenbemühungen Clemens' VII. ein. Er berief mehrere der Vorkämpfer der Universität, wie D'Ailly, Gilles Dechamps, nach Avignon, welche Berufung jedoch abgelehnt wurde [3]), und sandte seinen Kämmerer, den Bischof von Tarsus, nach Paris, um durch reiche Geschenke die Prinzen zu veranlassen, der Universität entgegen zu wirken. Der damals in Paris residirende Cardinal de Luna unterstützte diese Intriguen so gewandt, dass der Herzog von Berri der Universität eine Audienz bei dem Könige verweigerte und die Hauptrathgeber in die Seine werfen zu lassen drohte. Die Universität liess sich jedoch nicht abschreken. In der Predigt am Osterfeste 1394 sprach Gerson [4]) in Gegenwart der Prinzen von den drei Bündnissen, welche der Feind des Menschengeschlechtes gegen die Kirche zu Stande gebracht, nemlich „das Bündniss der Tyrannei mit den heidnischen Fürsten zur Zeit der Martyrer, das Bündniss des Aberglaubens mit der Häresie zur Zeit der Kirchenlehrer, und endlich das Bündniss des Ehrgeizes mit Allen, besonders Prälaten und Fürsten, das jetzt die Kirche an Haupt und Gliedern, im Geistlichen und Weltlichen, drücke und zerreisse. Bereits sei es durch dieses Bündniss so weit gekommen, dass in Jerusalem (der Kirche) die Gottvergessenheit herrsche, mit ihrer Dienerin, der fleischlichen Lust; die Aufsicht habe man der Unwissenheit, das Wächteramt der Frechheit im Sündigen anvertraut, an die Stelle des Glaubens sei der Aberglaube getreten, statt treuer Rathgeber habe man Schmeichler und Betrüger, die mit Lüge und Nachgiebigkeit sich bekleiden und vor Allen den Prinzen gefährlich seien. Eben dieser Ehrgeiz habe, um das Papstthum als höchste Majestät zu zeigen, das Schisma in die Kirche gebracht [5]), das, gefährlicher als alle früheren, durch

---

1) Er durfte von sich in einem Schreiben an den König Heinrich von England sagen (epist. 137 p. 347): „zelus reipublicae, quo a mea semper flagravi adolescentia, cuique et personam meam, quantumlibet modicam, et curas, conatus, labores, industrias ac vigilias fere universas studiosius adaptavi atque dedicavi .... — 2) Notizen über ihn finden sich bei Von der Hardt, Concil. Constant. T. I, P. II, p. 71—84, Dupin in den „Gersoniana“ lib. II, p. XXXIX, und bei Launoi (l. c.), der auch p. 564 ein Verzeichniss seiner noch ungedruckten Schriften giebt. Die beste Arbeit über ihn ist aber: Nicolaus de Clemanges. Sa vie et ses écrits. Par Adolph Müntz. Strassbourg 1846. — 3) Chronik von St. Denys II, 130 (lib. XV, c. 2) und Bul. IV, 683. — 4) Opp. III, 1204—14. Das Datum habe ich den Worten entnommen: „visum est per experientiam jam XVI annis“. — 5) Pag. 1212; „cupida ambitio, ut monstret dignitatem Pontificalem majestatem supremam, introduxit in Ecclesiam suam divisionem.“

die Leidenschaft der Parteien und Servilität der Anhänger[1]) alle Kraft der Fürsten in Anspruch nehme. Nicht Wenige gebe es (sive Praelati sint, sive alii — es sind wohl der Cardinal de Luna und seine Organe gemeint —), die nicht nur nichts thun zur Hebung des Schisma, sondern auch Jene hindern, die daran arbeiten. Sie gleichen den Juden, welche das Wunder der Auferstehung durch Bestechung der Wächter unterdrücken wollten; denn sie hemmen durch Drohungen und Verheissungen Jene, die Einsicht und guten Willen für die Sache haben, und suchen sie Euch, gnädigste Herren, verdächtig und gehässig zu machen, während ihr doch Jene (die Universität) lieben solltet, die unausgesetzt an der Einheit arbeiten. Diese Menschen stürzen euch in Gefahr der Verdammung, denn wenn ihr ihnen Gehör gebet, werdet ihr Schismatiker, und das Schisma wird dann kein Ende nehmen. Könnte man den anderen Theil zur Unterwürfigkeit unter unseren Pabst bringen, das wäre allerdings das einfachste; aber aller Wahrscheinlichkeit nach wird das weder auf dem Wege der Gewalt noch der Darlegung unseres Rechtes jemals erreicht werden; darum müssen andere Wege eingeschlagen werden, und dieses hindern ist Todsünde und sollte den Verlust aller Rechte und Würden nach sich ziehen."

Die Universität wandte sich jetzt an den Herzog von Burgund, und durch seine und anderer Wohlgesinnten Vermittlung gelang es, eine Audienz bei dem Könige für den 30. Juni zu erhalten. Sie fand statt in Gegenwart der Prinzen, einiger Bischöfe, des Patriarchen von Alexandrien, mehrerer angesehener Laien und Cleriker, des Rectors der Universität und einer beschränkten Anzahl von Professoren. Der schon erwähnte Prior von St. Denys, Dr. Barrault, las das Schreiben, das mit dem Siegel der Universität und sinnreichen Gemälden geschmückt war. Man sah da den König, umgeben von dem Clerus des Reiches, an diesen die Worte richtend: „Bittet um den Frieden Jerusalems!" Der Clerus antwortet! „Möge er zu Stande kommen durch deine Kraft!" (Psalm. 121, 6. 7.)

In diesem Schreiben[2]), datirt von dem Vorabende des Pfingstfestes (8. Juni), sagt die Universität, dass sie, dem Beispiele ihrer Vorfahrer folgend, welche die Reinerhaltung des Glaubens als erste Aufgabe der Universität betrachteten, seit 16 Jahren bemüht gewesen, sowohl privat durch wissenschaftliche Erörterungen, als auch öffentlich vor dem Könige durch Predigten und Mahnungen das Schisma mit seinen Folgen zu beseitigen. Durch nichtswürdige Menschen seien aber ihre Bemühungen vereitelt worden. Seinem Befehle gemäss lege sie ihm jetzt die durch einmüthige und, wie sie glaube, nicht ohne Vermittlung des hl. Geistes gepflogene Berathung gefundenen Wege zur Hebung des Schisma vor, ohne jedoch einen besseren auszuschliessen. Jeder Weg, der zur Einheit führe, sei ihr eo ipso recht. Den ersten Weg, den freiwilligen Rücktritt

---

1) „per cupiditatem majorum et devotiorum et ut sic facientes se bonos et faventes famulos ostenderent." — 2) Bul. IV, 687; theilweise bei Raynald 1394 No. 3, am besten und vollständigsten in der Chronik von St. Denys II, 136 (lib. XV, 3).

beider Päpste (Cessio) ziehe sie als den einfachsten und für die Beruhigung der beiden Obedienzen sichersten den beiden anderen vor, zumal auch wegen der Gründe, die jede Partei für sich habe [1]) und die es unmöglich machen, die eine für die andere zu gewinnen. Längst schon hätte die eigene Ehre und das Elend der Kirche beide Päpste dazu bestimmen sollen. Scheine dieser Weg bedenklich, dann möge man den zweiten, den Compromiss wählen. Dadurch werde die Schwierigkeit eines allgemeinen Concils vermieden und der Schein der Herrschsucht, die sich auch oft in dem zähen Festhalten an dem Rechte äussere. Die Behauptung, der Papst dürfe sich einem Schiedsgerichte nicht unterwerfen, sei grundlos; denn nicht als Papst, sondern als Einer, an dessen Recht man zweifle, ja der von der Gegenpartei als Usurpator des apostolischen Stuhles betrachtet werde, solle er sich unterwerfen. An sich selbst aber sei die Behauptung frivol: dass sich ein Papst nicht unterordnen dürfe. „Ist er etwa grösser als Christus, der nach dem Evangelium seiner Mutter und Joseph unterthan war? Seiner Mutter, der hl. Kirche, ist der Papst nach natürlichem Rechte unterworfen [2]). Oder geht er dem Petrus vor, der demüthig die Zurechtweisung des Paulus hingenommen? Steht er ausserhalb des Gesetzes der brüderlichen Zurechtweisung, so dass er ungestraft alles Böse vollbringen dürfte? Von Gott allein sagt die Schrift: „„Keiner darf dir sagen, warum handelst du so?““ Mögen es Jene verantworten, die dieses Privilegium der Allmacht sich anmassend beilegen.“

Der dritte Weg ist der des allgemeinen Concils, das entweder blos aus Bischöfen, oder, da der grössere Theil derselben ungebildet (illitterati) und parteiisch ist, auch aus Doctoren der Theologie und der Rechte von Universitäten beider Obedienzen und aus Deputirten der Capitel und Orden gebildet wird. Der gänzliche Verfall des kirchlichen Lebens mache ohnedies ein Concil nöthig; länger sei dieses Wirthschaften der beiden Päpste nicht zu ertragen [3]), und da keiner von ihnen auf die Zurechtweisung der Brüder höre, müsse man zu dem von Christus angeordneten Recurse an die Kirche greifen. Aber, rufen die Feinde des Friedens, wie kann unser canonisch gewählter Papst sein klares Recht noch einmal einer Untersuchung unterstellen? — „Was nennt ihr denn klar? das Gewisse oder das Wahre? Wenn das Wahre, wohlan, so stellet diese Wahrheit, die so vielen Katholiken noch verborgen ist, auf den Leuchter, damit sie Allen in der Kirche leuchte. Wenn das Gewisse, dann seht wohl zu, dass ihr nicht missbräuchlich das gewiss nennt, über dessen Dunkelheit und Zweideutigkeit Alle einig sind. Sind wir

---

[1]) „propter apparentiam rationum utriusque partis qualis nunquam alias in schismate visa est.“ — [2]) „matri suae, h. e. sanctae Ecclesiae, quam fidelium omnium matrem esse constat, si ipse catholicus est, materno jure subditus, nisi forsan quis dixerit, postquam sponsa facta est, matrem esse desiisse.“ — [3]) „quis putatis, hoc regimen laturus sit? Quis angarias istas et Ecclesiae spolia? Quis promotiones istas ubique mercenarias indignorum quorumlibet ignorantissimorumque ad altissima quaeque dignitatum? Fallimini profecto, si ista diu licere aestimatis; quamvis homines ipsi dissimulando tacerent, lapides certe clamabunt adversus vos.“

denn alle Maulwürfe und habt ihr allein das scharfe Auge, um in dieser Finsterniss zu sehen, was wahr und gewiss ist? Gesetzt aber auch, was ihr wahr oder gewiss nennt, wäre es auch, so erkennt doch immer die Gegenpartei es nicht an, und die Untersuchung bleibt nach wie vor nothwendig.“ Aber wer wird diesem Concile die nöthige Autorität geben? ist ein ferneres Bedenken. Die Universität hebt es ganz kurz mit der Erklärung: der Beitritt (consensus) der Gläubigen, oder Christus, der, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, in ihrer Mitte ist.

Wer von den beiden Päpsten diese Wege beharrlich verschmäht oder keinen andern geeigneten in Vorschlag bringt, ist als verhärteter Schismatiker und demnach auch als Häretiker, nicht als Hirte, sondern als Räuber und Tyrann der Heerde zu betrachten und ihm der Gehorsam wie die kirchliche Gemeinschaft zu entziehen. Möge nun der König, der nicht umsonst der allerchristlichste heisse, der Einheit der Kirche alle seine Sorgfalt zuwenden, darin habe er sein Recht wie seinen Ruhm; denn die Folgen des Schisma für die Kirche seien so traurig, dass sie den Glauben der Nachkommen übersteigen [1]. Möge er nicht auf jene Verläumder der Universität hören, deren ganzes Streben nur auf Erhaltung ihrer Aemter und Einkünfte gerichtet sei, die sie bei Herstellung des Friedens verlieren würden, und die jetzt behaupten, nur Herrschsucht leite die Universität in ihren Schritten. Nicht wir wollen die Kirche beherrschen, sondern von ihr geleitet werden, sie aber wollen die Kirche nicht leiten sondern zerreissen und ausbeuten, und dass wir dazu nicht schweigen, das ist die uns aufgebürdete Schuld. Aber wie könnten wir schweigen in solcher Gefahr, wir müssten ja fürchten zur Rechenschaft vor Gott gezogen zu werden, dass wir unser Wissen vergraben hätten? Was soll uns denn die Licenz, die Wahrheit zu verkünden, die wir mit solcher Anstrengung erringen? Wenn wir jetzt schweigen, wann sollen wir denn sprechen?

Der König hörte ruhig bis zu Ende, liess das Schreiben, das wie ein Programm bereits die künftige Haltung gegen die Päpste bezeichnet, ins Französische übersetzen und die Abgeordneten der Universität auf eine spätere Zeit bescheiden. Er schien für die Sache entschieden [2]). Allein der Cardinal Luna und andere Freunde Clemens' VII. stimmten ihn um. Der Kanzler verbot Namens des Königs der Universität in der Sache weitere Schritte zu thun; nicht einmal schreiben sollte sie an den König, ohne den Kanzler zuvor Einsicht von dem Inhalte nehmen zu lassen. Auch auf wiederholte Bitten konnte die Universität eine Aenderung dieses Beschlusses, den man dem Herzog von Berri zuschrieb, nicht erlangen. Da

---

1) „Nasciturorum fidem credulitatemque vincit.“ Die ganze Stelle „quid ante hoc Schisma schismatisque praeambula Ecclesia florentius? quid majus? quid splendidius? quid honoratius? Tam grandi exuberabat bonorum copia ut mole etiam sua laboraret“ trägt wie die meisten Documente in dieser Sache den Charakter rhetorischer Exageration; worüber später das Nähere. — 2) Chronik von St. Denys II, 182 (lib. XV, 4.).

sistirte sie ihre Vorlesungen und Predigten, bis man ihr Gerechtigkeit widerfahren lasse.

Der König hatte das Schreiben der Universität an Clemens VII. gesandt; die Universität wandte sich gleichfalls an ihn, sich über das Verfahren des Cardinals de Luna beklagend, und bat ihn, Schritte für Herstellung der Einheit zu thun [1]); denn die Sache stehe jetzt so, dass man sogar öffentlich die Behauptung nicht mehr scheue, es liege wenig daran, wie viele Päpste seien, ob 2 oder 3 oder 10 oder 12. Ja man könne in jedem Lande einen oder den andern unabhängigen Papst aufstellen [2]), was doch für die Kirche und den katholischen Glauben nachtheilig sein werde. Der Papst wurde durch das Schreiben betroffen; er fand es „voll giftiger Verleumdung." Die Entschuldigung der Universität, Alles ihrem Eifer für die Kirche zu gut zu halten, da das Interesse der katholischen Wahrheit keine Schmeichelei erlaube [3]), fand ihn nicht mehr am Leben. Das Schreiben der Universität an den König und die Erklärung seiner Cardinäle, es werde wohl nicht zu vermeiden sein, sich für einen der von der Universität vorgeschlagenen Wege zu erklären, wenn man den Frieden wolle, nagte an ihm; am 16. September 1394 erlag er einem Schlagflusse. Vom Auslande her erhielt die Universität die volleste Anerkennung ihrer Bemühung; der König von Arragonien, der Cardinal Philipp d'Alençon sandten ihr glückwünschende Schreiben [4]); ein gleiches that am 5. Juli 1394 die Universität Cöln. Ihr Schreiben, wie ein ähnliches der Universität Wien [5]) vom 12. Mai 1396 lässt uns recht den grossen Abstand gewahren, in dem die jungen deutschen Universitäten noch zur Universität Paris standen.

Am 22. September hatte Carl VI. Nachricht von dem Tode Clemens' VII. erhalten. In einer sofort gehaltenen geheimen Sitzung des Staatsrathes wurde beschlossen, den Cardinälen zu schreiben, sich bis auf Weiteres einer neuen Wahl zu enthalten. Noch an demselben Tage schrieb der König desshalb an das Cardinalscolleg. Was der König bereits gethan, trug Tags darauf eine Deputation der Universität als Bitte vor, mit dem weiteren Verlangen, der König möge eine Versammlung von Praelaten, Baronen, Professoren und angesehenen Bürgern berufen [6]), um über Herstellung der Einheit zu berathen, auch der Universität erlauben, sich desshalb mit andern Universitäten in Verbindung zu setzen, ihre Schreiben, ohne jedesmal die kgl. Erlaubniss erst einzuholen, zu empfangen [7]) und endlich in ganz Frankreich Predigten und Bittgänge um Herstellung der Einheit halten lassen. Der König bewilligte Alles und verlangte zugleich Wiederaufnahme der Vorlesungen, was auch geschah. Dem Schreiben, das der König durch den Marechal Boucicaut und

---

1) Bul. IV, 699 und Chronik von St. Denys l. c. cp. 5. — 2) „singulis regnis singulos praefici posse, nulla sibi invicem potestatis aut jurisdictionis autoritate, praelatos." — 3) „In aliis materiis blandiri aliquatenus fas fuerit: sed catholica veritas, qualis ea quam loquimur et de qua loquimur, fictas assertationes palpantium non recipit . . . ." — 4) Bul. IV, 705—9. — 5) Rink l. c. II, 13. 14. — 6) Chronik von St. Denys II, 192 (lib. XV, c. 7). „Nec non aliquos summae autoritatis burgenses, qui bonae conversationis existerent et unionem affectarent . . . ." — 7) „irrequisito regio assensu", also ein königliches Placet für Verkehr mit auswärtigen Universitäten!

einen anderen Ritter an die Cardinäle sandte, fügte auch die Universität eine Vorstellung vom 23. September datirt bei [1]). „Jetzt möchten sie, die festesten Säulen der Kirche, die Angeln, in denen die Welt sich bewegt, ihre Kraft zeigen und das Vertrauen rechtfertigen, das die Christenheit in sie setze. Eine Gelegenheit wie diese werde nicht wieder kommen, man könne sagen, der hl. Geist stehe vor der Thüre des hl. Collegiums und klopfe.“ Auch das französische Episcopat forderte die Universität auf, an die Cardinäle in diesem Sinne zu schreiben. Es war Alles umsonst. Das erste Schreiben des Königs traf noch vor Schluss des Conclave in Avignon ein. Der Decan des Collegiums, der Cardinal von Florenz, nahm es in Empfang. Den Inhalt muthmassend beschlossen die Cardinäle, da sie zur grösseren Sicherung ihrer Stellung eine neue Wahl für zweckdienlich erachteten, das Schreiben des Königs erst nach geschehener Wahl zu öffnen; um sich jedoch von dem Vorwurfe einer Förderung des Schisma frei zu halten, einen eidlichen Revers auszustellen, Alles, was in ihrer Macht liege, zur Beseitigung der Spaltung zu thun [2]). Achtzehn Cardinäle unterzeichneten, drei hatten sich der Unterschrift enthalten [3]), zwei waren abwesend. Sie wählten hierauf am 28. September den Cardinal Peter de Luna, Benedict XIII. Er stammte aus einem alten arragonesischen Hause, lehrte als Professor des canonischen Rechtes zu Montpellier mit grossem Rufe und erhielt von Gregor XI. 1375 den Cardinalshut. Seinem scharfsinnigen Geiste stand ein fleckenloser, fester aber milder Charakter zur Seite, der auch von Gegnern anerkannt wurde [4]). Während Carl VI. zu St. Denys das Fest des hl. Dionysius beging, trafen Gesandte des — noch nicht einmal gekrönten — Benedicts XIII. ein, die, wie auch die Schreiben, die grösste Bereitwilligkeit zur Beilegung des Schisma an den Tag legten. Der König möge nur durch Gesandte entsprechende Vorschläge machen lassen; „nur um den Bitten der Cardinäle nachzugeben, habe de Luna die Wahl angenommen und wiederholt erklärt, lieber in der Wüste sterben als Anlass zur Fortdauer des Schisma werden zu wollen.“ Dieses veranlasste die Universität, an Benedict zu schreiben, und da ihre Abgeordneten eine günstige Antwort erhielten — sie trafen den Papst, als er zu Tische ging, und indem er die cappa magna ablegte, sagte er ihnen: eben so leicht werde er das Pontificat ablegen — erfolgte ein wei-

[1]) Bul. IV, 711. — [2]) Chronik von St. Denys II, 198 (XV, 8). „Et ista omnia, heisst es am Schlusse der Urkunde, et alias etiam ultra praemissa omnes vias utiles et accomodas ad unitatem Ecclesiae et unionem praedictam ejusdem sane et veraciter, sine machinatione seu excusatione vel dilatione quaunque servabit et procurabit possetenus quilibet nostrum etiam usque ad cessionem inclusive per ipsum de papatu faciendam, si Dominis Cardinalibus qui nunc sunt vel erunt in futurum de his qui sunt nunc vel majori parti eorumdem hoc pro bono Ecclesiae et unitatis praedictae videatur expedire ....“ — [3]) Der Cardinal von Florenz, Peter Corsini, der Cardinal Guillaume d'Aigrefeuille und der Cardinal Hugo von St. Martial. — [4]) Niem l. c. lib. II, c. 33 schildert ihn: „brevis staturae ac gracilis, homo ingeniosus et ad inveniendas res novas valde subtilis.“ Der Verfasser der additamenta ad Ptolmaeum Luc. bei Muratori Script. Tm. III, p. II, p. 882: „homo certe elegantissimus et excepto schismate exemplaris vitae et magnae comendationis eminentisque scientiae.“

teres Schreiben vom 23. October [1]. „Sie hätten die Cardinäle gebeten, eine Neuwahl zu verschieben, aber jetzt freue es sie, dass er gewählt worden sei und nun sein oft geäussertes Verlangen nach Einheit der Kirche bewähren könne. Möge er in Wahrheit ein Mann des Segens (Benedictus) an das Werk gehen und die unvergängliche Ehre hinnehmen. Nur zögern dürfe er nicht, sonst werde Alles rückgängig. Schmeichler, Stellenjäger und die Höflinge, immer Einer Ansicht mit dem Herrscher, werden durch ihre Reden seinen Willen entkräften. Auch möge er nicht sagen, er allein vermöge nichts, da komme es noch auf Andere an, was er könne, wolle er thun. „O hl. Vater, glaubt uns, es steht nur in eurer Macht der Kirche den Frieden zu geben; und erfüllet ihr treu und entschieden, was in eurer Macht liegt, mehr verlangen wir nicht; denn entweder wird auch der Gegenpapst seine Pflicht thun und der Vernunft gehorchen, und dann ist die Sache zu Ende, oder er wird der Billigkeit und Vernunft Gehör verweigern, nun dann richtet er sich selbst, und Vernunft und die Kirche werden ihn richten und der Friede wird wieder zu Stande kommen.“ Benedict nahm das Schreiben freundlich auf und liess am 11. November durch seinen Gesandten in Paris, den Bischof von Avignon, Gilles Bellemère die Universität auffordern in ihrer Gesinnung zu verharren und ein Beneficiengesuch einzureichen. Auch Nicolaus von Clemanges hatte in einem Schreiben an Benedict, den er von seinem Aufenthalte in Paris her kannte, den Wunsch ausgesprochen, er möge als Hirte den Leiden der Kirche abhelfen; allein seine ehrfurchtsvolle Sprache erschien doch den Schmeichlern nicht devot genug, und man hatte daher sich eine eigenmächtige Correctur des Schreibens erlaubt [2].

Man kam auf diesem Wege der Versicherungen nicht weiter. Der König berief daher für Lichtmess 1395 eine Versammlung der Bischöfe nach Paris [3]. Es erschienen die beiden Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem, 7 Erzbischöfe, 46 Bischöfe, 9 Aebte und eine grosse Zahl von Doctoren. Die Versammlung übertrug die Leitung des Ganzen dem Patriarchen von Alexandrien, Simon Cramaud. Geboren 1360 und frühe schon dem Benedictiner-Orden angehörig, hatte er sich durch gründliche juristische und theologische Studien, wie durch die Verwaltung mehrerer Bisthümer grosse Menschen- und Geschäfts-Kenntnisse erworben und fand jetzt in dem Schisma den rechten Kampfplatz für seine Talente. Niemand sprach lauter für die Einheit, Niemand mit mehr Abscheu von den „Verbrechen“ Benedicts; aber das waren nur zeitgemässe Redensarten, die das Ziel verhüllen sollten, das seine Hab- und Ehrsucht sich gesteckt. Er ist der Agitator der Universität während der ganzen Bewegung, bis er endlich für seine Dienste zu Pisa mit dem Erzbisthum Rheims und dem Cardinalshute abgefunden wird. D'Ailly, eben als königlicher Gesandter aus Avignon zurückgekehrt, sprach zuerst für die Cessio, als den einfachsten Weg. Die Uni-

---

[1]) Chronik von St. Denys II, 208 (XV, 10). Bul. IV, 714; D'Achery Spicilegium I, 772. — [2]) Epistol 2. Lyd. p. 6—10 und epist. 3, p. 11—20. — [3]) Die Verhandlungen in der Chronik von St. Denys II, 218 (XV, 11) und bei Mansi XXVI, 773—800.

versität reichte einen Vorschlag ein [1]), sich nicht auf allgemeine Versicherungen Benedicts, mit denen er nur den Eifer zu lähmen beabsichtige, einzulassen, sondern ihm einen bestimmten, zum Ziele führenden Weg vorzulegen, die Cessio, zu der er als Vicar Christi verpflichtet sei. „Denn auch Christus habe sich aus Liebe zur Kirche frei in den schmachvollen Tod dahingegeben und umsonst rufe er nicht den Aposteln zu: ich habe euch ein Beispiel gegeben, dass ihr thut, wie ich gethan. Thomas Bekket habe um der Freiheiten und Gerechtsame der Kirche willen sich dem Tode geopfert, wie könne der wahre Hirte der Kirche da noch Anstand nehmen, um ihrer Einheit willen auf seine Stelle Verzicht zu leisten, da das Evangelium sage, dass ein guter Hirte sein Leben für seine Schafe gebe, also gewiss noch mehr die Würde des Primates. Die Cessio werde der ganzen Welt als ein Beispiel jener Liebe und Demuth erscheinen, wie sie die alte Kirche oft gesehen, wie sie selbst das Heidenthum an dem Opfertode eines Codrus, Curtius, Decius gehabt.“ In einem Schreiben an Benedict, das, als es sich erfolglos bewies, an alle Gläubigen gerichtet wurde [2]), wird die freiwillige Verzichtleistung von der Universität als der dem Papste „würdigste“ Weg zur Einheit empfohlen; man wolle die beiden andern Wege, den Compromiss und das allgemeine Concil nicht verwerfen, aber sie seien mit Schwierigkeiten verknüpft, die bei der Cessio wegfielen. Die Worte: „wenn man Fuss, Hand, Auge ausreissen dürfe, wenn sie dem Leibe zum Aergerniss werden, ob denn das Haupt die Freiheit besitze, ungestraft Aergerniss zu geben? der Apostel sage: Gott hat uns Gewalt zur Erbauung, nicht zur Zerstörung gegeben“ deuteten auf die Lösung des Knotens für den äussersten Fall. Nach 16tägigen Verhandlungen entschied sich die Versammlung [3]), dem Könige die freiwillige Verzichtleistung des Papstes als den geeignetsten Weg zum Frieden vorzuschlagen. Sollte Benedict einen andern gleich guten Weg mittheilen, dann solle die Entscheidung dem Könige überlassen werden. Sollte aber auch Benedict sich für die Cessio entscheiden, dann möge der König sich mit den Fürsten der Obedienz Bonifaz' IX. in Verbindung setzen und eine Zusammenkunft der beiden Curien in Gegenwart einzelner Fürsten zur Regulirung der Verhältnisse veranstalten. Der französische Episcopat legte sohin die Angelegenheit in die Hände des Königs. Der König liess gleich nach der Fastenzeit eine feierliche Gesandtschaft an Benedict abgehen; es waren die Herzoge von Berri, Burgund, der Bruder des Königs, der Herzog von Orleans, der Bischof von Senlis, die Professoren Oudard Maulin, Gilles Déchamps und der Secretair des Königs Gontier Col; ihnen schloss sich eine Deputation der Universität, den Professor der Theologie Jean Luguet an der Spitze, an; es war für sie eine eigene Instruktion entworfen [4]), die der

[1]) Bul. IV, 737. D'Achery spicileg. I, 773. — [2]) Ibid. IV, 741. 47. — [3]) Der Vortrag des Vorsitzenden findet sich in der Chronik von St. Denys II, 226 (XV, 12) vollständiger als bei Bulaeus. — [4]) Bei Martene, collectio Script. VII, 437. Der ausführliche Bericht über die Gesandtschaft von dem Secretair Gontier Col, ebendaselbst p. 479—528, den die Chronik von St. Denys II, 252 u. f. (XVI, c. 1—14) mit unbedeutenden Abweichungen wiedergibt.

Hauptsache nach mit dem Vorschlage der Prälaten übereinkam. Am 21. Mai traf die Gesandtschaft in Villeneuve bei Avignon ein und erhielt nach feierlichem Empfange am 24. Mai eine öffentliche Audienz, in der man sich gegenseitig mit allgemeinen Erklärungen hinhielt. Tags darauf verlangten die Gesandten den im Conclave von Benedict und den Cardinälen ausgestellten Revers zur Einsicht und Abschrift; der Papst erklärte, über das, was im Conclave vorgegangen, gegen Niemand zur Mittheilung verpflichtet zu sein, liess jedoch das Document sogleich holen [1]). Am 28. Mai eröffnete Benedict den Gesandten, das seiner Ueberzeugung nach geeignetste Mittel zur Beseitigung des Schisma sei eine Zusammenkunft mit Bonifaz IX.; die Gesandten drangen in ihn, sich wegen der Cessio zu erklären; seine Gesinnung für die Einheit, sagte er, sei unverändert, aber Niemanden ausser Christus komme es zu, ihn zu irgend welchem Wege zu nöthigen. Auf diese Erklärung waren die Gesandten nicht vorbereitet. Sie wandten sich nun an die Cardinäle und diese traten in der Wohnung des Herzogs von Burgund beinah alle dem Vorschlage des Königs wegen der Cessio bei. Nur der Cardinal von Pampeluna fand diesen Weg der Ehre Frankreichs wie dem Rechte Benedicts zuwiderlaufend; er war für gewaltsame Verdrängung Bonifaz' IX., denn ein Schismatiker (Bonifaz) dürfe einem wahren Katholiken (Benedict) nicht gleichgestellt werden, wie dieses in dem Verlangen der Cessio der Fall sei. Doch sprach er sich am Ende für eine Uebereinkunft mit Bonifaz aus. In einer weiteren Conferenz beklagte sich Benedict über das Dringen auf Cessio wie über die schmachvollen Reden, die man gegen ihn gestatte; wäre er Franzose und nicht Ausländer, würde man rücksichtsvoller verfahren; man solle die Gründe für die Cessio ihm schriftlich einreichen, damit er sich darüber mit den Doctoren der Universität Avignon berathe [2]), überhaupt die Verhandlungen nicht so in die Oeffentlichkeit ziehen. Der Herzog von Burgund lehnte die gemachten Vorwürfe, besonders der persönlichen Abneigung ab, es sei ja das Alles unter Voraussetzung der Wahrheit seiner eigenen Erklärungen geschehen; er möge nur den so oft geäusserten guten Willen durch die That zeigen. Am 20. Juni endlich gab Benedict der Gesandtschaft seinen Bescheid, in Form einer Bulle; er bestand auf einer Zusammenkunft der beiden Päpste und ihrer Cardinäle, dann erst könne man den Weg zum Frieden genauer erwägen. „Den Weg der Cessio lehne er ab, in Anbetracht, dass dieser Weg weder im canonischen Rechte bestimmt, noch von den hl. Vätern in ähnlichen Fällen zur Anwendung gebracht, vielmehr verworfen worden, auch der römischen Kirche, ihren Rechten, Freiheiten, wie den Prälaten und Fürsten seiner Obedienz präjudicirlich sei; seine Absicht gehe dahin, durch vernünftige, gesetzliche und heilsame Mittel dem Schisma ein Ende

---

[1]) Daraus ergibt sich die Unrichtigkeit der zuerst von Dupin gemachten und in alle späteren Darstellungen übergegangenen Mittheilung: „Benedictus primum *negavit* a se aliisque Cardinalibus subscriptam esse schedulam." Gerson Opp. I, XI. — [2]) „Quos super clericos mundi universos credebat scientia et consilio pollere." Dieses galt der Universität Paris, und verschärfte die Stimmung ihrer Magister gegen ihn.

zu machen. Diese habe die Gesandtschaft nicht angenommen. Wiewohl er nun in seinem Gewissen und vor Gott seines Rechtes gewiss sei, und die Kenntniss des wahren Thatbestandes, worauf das Recht sich gründe, besitze, da er in dem Conclave zu Rom gewesen, so wolle er doch, um dem Könige von Frankreich und anderen Fürsten Genüge zu thun, damit man nicht sage, er halte aus Ehrgeiz an seiner Würde fest, zugleich damit seine reine und aufrichtige Liebe zum Frieden Allen kund werde, für den Fall eine Zusammenkunft mit seinem Gegner nicht zu Stande komme, die Entscheidung der Sache einer von beiden Theilen gewählten Commission überlassen, die unparteiisch erklären solle, auf wessen Seite das Recht sei." Mehr konnten die Herzoge nicht erlangen; in zwei, etwas später erlassenen Bullen sprach er nochmals seine Bereitwilligkeit aus, auf dem bezeichneten Wege zu thun, was er könne [1]. Dagegen gaben die Cardinäle wider den Willen des Papstes die Zusicherung, für Durchführung der Cessio, als des kürzesten Weges, behilflich sein zu wollen [2]. Am 24. August traf die Gesandtschaft wieder in Paris ein, erstattete dem Könige Bericht und rieth auf dem betretenen Wege weiter zu gehen. Sehr energisch lauteten die Vorschläge, welche die Universität, erbittert durch die Haltung Benedicts, wohl auch durch die geringschätzige Behandlung ihrer Gesandten, dem Könige am 30. August machte [3]: er solle durch eine Synode die beiden Hindernisse des Friedens, die Verleihung von Beneficien und Erhebung kirchlicher Abgaben durch den Papst, beseitigen lassen; denn so lange der Papst beides besitze, werde es ihm weder an Anhängern, noch an Mitteln zur Fortführung des Schisma fehlen; weitere Berathungen unter den Prinzen, Bischöfen und Doctoren anordnen, denen die Universität wichtige Vorschläge zu machen habe und das Sprechen und Schreiben gegen die Cessio verbieten [4].

Allein auch Benedict war nicht unthätig gewesen; er hatte sich durch Hereinziehen der nationalen Eifersucht Spaniens einen Rückhalt gegen die Maasregeln des französischen Hofes und der Universität Paris verschafft. Schon am 13. October 1394 hatte er dem Könige von Arragonien geschrieben: „ihm, aus dessen Reiche er stamme, habe Gott die Ehre vorbehalten, das Schisma beizulegen, ihm werde er hierin als Führer folgen" [5]. Wie er den castilianischen Stolz aufgestachelt, lässt ein Schreiben des Königs von Castilien an die Cardinäle Benedicts vom 30. Juni 1395 gewahren; der König beklagt sich über das Vorangehen Frankreichs in dieser Angelegenheit; über den Anschluss der Cardinäle an die Vorschläge

---

1) Martene Collectio VII, 484. 85. Sie sind hier irriger Weise in das Jahr 1404 gesetzt. — 2) Schreiben der Cardinäle an den König. Martene, l. c. VII, 530—78. „Asserimus et confitemur, nos velle in hujusmodi proposito cum dicto rege firmiter persistere et de practica executionis hujusmodi viae cessionis et aliis circa illam et post illam necessariis et opportunis debite, prout ad nos pertinebit, consulere et etiam providere . . . . ." — 3) Martene thesaur. II, 1135. — 4) Ein solches Verbot vom 20. September 1397 ibid. 1152. — 5) Ibid. 1134. „In hoc facto te ducem signiferum sequi proponimus, ubique in omnibus cum Deo possibilibus complacere."

des französischen Hofes, ohne erst bei ihm anzufragen [1]); damit hätten sie gezeigt, wie wenig Gewicht die Kirche auf ihn lege; aber er werde nichts anerkennen, was ohne sein Gutheissen beschlossen worden, und den Papst mit aller Kraft, schon als seinen Verwandten, schützen. — Auch an anderen Höfen soll Benedict das Gerücht haben verbreiten lassen, man wolle ihn zur Cessio nöthigen, um einen französichen Papst zu haben [2]). Indessen nicht bloss die fürstliche Gunst, auch die Schule, das Organ der öffentlichen Meinung in jener Zeit, suchte Benedict wenigstens theilweise auf seine Seite zu ziehen, um dem Einflusse der Pariser Universität entgegen zu wirken. Und auch hier fand er Unterstützung. Noch während der Anwesenheit der französischen Gesandtschaft in Avignon hatte der Dominicaner Jean Hayton (Azo) Sätze vorgetragen, welche die ganze Basis des kirchenrechtlichen Systems der Pariser Universität untergruben [3]). Er nannte die Universität „eine Tochter des Teufels, eine Mutter des Irrthums, eine Amme des Aufruhrs, eine Feindin der römischen Kirche", denn die Behauptung, der Papst sei zur Cessio verpflichtet und, wenn er dieses nicht thue, als Schismatiker zu behandeln, sei häretisch, da der Papst, den Niemand richten könne, hierüber nur seinem Gewissen verantwortlich bleibe. So wenig die Kirche das Papstthum gegründet, so wenig könne sie ihm seine Autorität nehmen, denn Beides, das Papstthum und sein Recht, seien unmittelbar von Gott [4]). Die Universität hatte in ihrer Vorlage vom 30. August auch auf die Verhaftung Azo's angetragen wegen seines Angriffes auf „ihre und des Königs Ehre". Nun trat auch die Universität Toulouse auf die Seite Benedicts; die Universität Oxford von der Obedienz Bonifaz' IX. hatte sich gleichfalls gegen die Cessio als eine phantastische Conjectur ausgesprochen, und auf ein Concil gedrungen, das jedoch nicht erst untersuchen und entscheiden solle, wer der rechte Papst sei, sondern durch sein Ansehen die Obedienz Benedicts zur Unterwerfung unter Bonifaz IX. zu bringen habe [5]), ein Vorschlag, der im Wesentlichen ganz gleich stand mit dem obenerwähnten des Cardinals von Pampeluna, die Gegenpartei durch Waffengewalt zu unterwerfen. Denn in beiden Fällen war es nicht sowohl auf Herstellung des Friedens als auf das blose Rechtbehalten abgesehen. Benedict fand selbst im Schoosse der Universität Paris Freunde; die Universität hatte zwar die Einreichung von Beneficiums-

---

1) Marthene thesaur. II, 1136. „Pourquoi je me tieng pour grevez, qu'en ce fait en procéde sans mon sceu ni moi requerir sur ce. Car je tieng qu'entre les autres princes chrestiens je doy estre requis et le doy savoir come aultre Roy quelconque qu'il soit." — 2) Martene collectio VII, 607. — 3) Chronik von St. Denys II, 208 (lib. XVI, c. 8) und Raynald 1395 No. 12. — 4) „Sicut nulla creata persona nec communitas totius Ecclesiae militantis potest nec unquaam potuit dare immediatum Christi vicariatum, ita nec aliqua talis persona vel communitas potest auferre sibi invito illam vicariatus auctoritatem, quae eidem non ab hominibus sed a solo Deo est immediate collata." — 5) Bul IV, 776. „Cum per tot longos temporis tractus Pseudopapa et sui complices justum papam non audiverint, testibus etiam adhibitis non resipuerint, quid restat juxta verbum Christi nisi ut dicatur Ecclesiae, celebrato supple Concilio generali, cujus sententiam si decreverint (non) audire, jam cum ethnicis et publicanis pars eorum computanda est."

gesuchen an den Papst, ohne ihr Wissen, verboten; allein das Interesse fand doch seinen Weg. Die Universität hatte in neun Fragen die Folgen, welche die Weigerung Benedicts zu cediren nach sich ziehen könnte, in den Kreis der Untersuchung gezogen: ob nemlich der Papst durch seine Weigerung in Todsünde und Häresie verfalle; ob er zur Cessio gezwungen werden könne; ob die Cardinäle ihm „bei seinem Wege" zu fernerem Gehorsam verpflichtet seien; ob jedem Gläubigen oder bloss den Fürsten den Papst zur Cessio zu bringen gestattet sei; ob der Papst einem General-Concil seiner Obedienz unterworfen und von diesem bei beharrlicher Weigerung zu cediren seiner Würde entsetzt werden könne; ob seine Censuren gegen Jene, die für den Frieden arbeiten, gültig seien [1]). Die Discussion dieser Fragen, offenbar ein Schritt näher zur Substraction, war für das Ansehen Benedicts nicht nur, sondern für den Primat überhaupt in hohem Grade destructiv und gab allen Denjenigen, welche, aus was für Rücksichten immer, sich Benedict angeschlossen, Anlass zur Opposition. Schreiben, in denen die Universität verdächtiget war, Tractate, die scharfe Censuren über ihren Standpunkt enthielten, wurden an Benedict gesandt. Und nicht bloss an dem Interesse, auch an der treuen kirchlichen Gesinnung Einzelner fand die Sache Benedicts Vertheidiger. Der Standpunkt, der in den neun Fragen eingehalten war, schien ein mit der kirchlichen Ordnung und dem bestehenden Rechte unvereinbarer, sich überstürzender. Mit besonnener Erwägung der Verhältnisse gab auch Gerson in diesem Sinne sein Gutachten über die neun Fragen ab [2]). „Es ist besser", sagt er, „wir lassen derartige Fragen dahingestellt, bis wir über den Willen der anderen Fürsten beider Obedienzen unterrichtet sind, sonst wird sich daraus eine neue Spaltung unter uns und zwischen uns und den Andern nicht blos über die Rechte des Papstes, sondern auch über den Glauben bilden. Denn einer Entscheidung von Seite der Universität in einer so wichtigen Sache wird sich von Seite des Papstes und seiner Freunde eine andere entgegenstellen und eine Ausgleichung ist dann ohne Widerruf nicht möglich. In ähnlicher Weise ist auch die Spaltung zwischen Griechen und Lateinern verhärtet; wäre es bei den Fragen über die Rechte des Papstes geblieben, man hätte sich am Ende geeinigt; aber nachdem die Lateiner Punkte dogmatisch entschieden hatten, die vorher controvers waren, wurde das Schisma unheilbar, da Niemand leicht widerruft oder bekennt, Häretiker gewesen zu sein. Auch ist eine solche Beschleunigung der Sache nicht eben geeignet, schneller zum Ziele zu kommen; denn wenn der andere Papst der Cessio nicht beitritt, so hilft es nichts zur Einigung, dass wir unsern Papst als Schismatiker erklären: darum unterlasse man Fragen, ob er meineidig geworden durch Verweigerung der Cessio, bis Zeit und Umstände dieses fordern, d. h. bis die Fürsten und der Clerus der anderen Obedienz sich für die Einigung durch Cessio entschieden haben, und

---

[1]) Raynald 1395 No. 9. Bul. IV, 753. — [2]) Opp. II, 7—9.

Benedict zu cediren sich durchaus weigert; dann sind solche Fragen am rechten Platze; dermalen schaden sie nur, da sich die Gegner dadurch bestärkt finden. Denn einige Fragen, werden sie bejahend beantwortet, führen zur Absetzung des Papstes und zu einer Neuwahl, die, da Viele Benedict treu bleiben werden, eine neue Spaltung erzeugt. Möge darum die theologische Facultät nicht vergessen, dass die ganze Verantwortung eines unzulässigen Beschlusses auf sie fällt, während sie doch in der Abstimmung über den Beschluss nur Eine Stimme, d. h. nicht mehr als die medicinische Facultät auch, hat. Möge sie darum sorgfältig erst Alles mit ihren Baccalaureen berathen und prüfen, ohe sie es durch die Universität genehmigen lässt. Mit diesen Bemerkungen wolle er nicht die Einigung oder Verzichtleistung hinhalten, im Gegentheile habe er bisher durch Wort und That dafür gewirkt, aber er wolle die Reinheit des Glaubens, den Ruf der Universität und die Ehre und das Recht der theologischen Facultät seinem Eide gemäss wahren."

Um in dieser wichtigen Angelegenheit ganz sicher zu gehen und den Standpunkt beider Theile vollständig zu überschauen, hob Gerson gleich nach Vollendung dieses Gutachtens aus einer Schrift gegen Benedict die Hauptanklagepunkte, die auf dem eidlichen Reverse vor der Wahl und dem bisherigen Verhalten Benedicts fussten, für sich heraus und suchte in gedrängter Kürze zu erörtern, was Benedict auf diese Klage entgegnen könne, um den Vorwurf der Hartnäckigkeit abzulehnen [1]; denn hier müsse man sich an Thatsachen halten, nicht an blosse Voraussetzungen [2]. Gewiss eine objective Haltung!

Auf Verlangen der Universität liess der König noch 1396 Gesandtschaften nach Spanien, England, Deutschland und Böhmen gehen, denen auch die Universität eigene Abgeordnete beigab, um die Mitwirkung dieser Fürsten für die „Cessio" zu erlangen. Die Gesandtschaft nach Deutschland, die mit grossen Schwierigkeiten und Kosten verknüft war [3]), richtete wenig aus; in Böhmen erhielten die Gesandten der Universität nicht einmal Audienz und die des Königs vertröstete man auf eine Berathung mit dem bömischen Clerus; nur die Churfürsten von Trier und Cöln und die Herzoge von Bayern und Oesterreich gaben günstigen Bescheid. Der König von Castilien, der theils durch Benedict, theils durch den König von Arragonien, dem der Anschluss Castiliens an Frankreich bedenklich wurde, bearbeitet war, machte den Vorschlag, erst eine Zu-

[1]) Op. II, 8—14. — [2]) p. 13. „dicuntur ista non ad justificandum Dominum Benedictum sed ad videndum, quid suis opponentibus respondere posset, ne de pertinacia convinci posset a quibusdam. Nam in hac materia idem est de iis quae non sunt et quae non apparent et quae judicialiter convinci non possunt..." — [3]) Chronik von St. Denys II, 216 (lib. XVII, 1). Ueber die Reise in Deutschland heisst es: „Germania cervicositas praedis semper assueta huc illucque discurrens hostiliter nuncios non passa est maximam partem Austriae, regnum Bohemiae et introitum Hungariae absque conducentium et exploratorum mercenario conductu pertransire..."

sammenkunft der beiden Päpste zu veranstalten; komme dann innerhalb 30 Tagen eine Einigung nicht zu Stande, solle Benedict gehalten sein zu cediren, wenn auch der Gegenpapst cedire [1]. Der spanische Clerus trat diesem an sich erfolglosen Vorschlage zu Segovia bei [2]. Doch verstand sich später der König, wie auch Richard II. von England, der eine Tochter Carls VI. geheirathet, dazu, gemeinsam mit Frankreich eine Gesandtschaft an beide Päpste abgehen zu lassen [3]. Benedict erbat sich Bedenkzeit und erklärte endlich am 7. Juli 1397, er werde seine Intention in dieser Sache den Königen mittheilen und hoffe sie zufrieden zu stellen. Da wurde ihm von dem französchen Gesandten eröffnet: wenn bis kommende Lichtmess (1398) für den Frieden nicht Vorsorge der Artgetroffen sei, dass die Kirche Einen wahren Papst habe, werde der König die Ursachen der Zögerung beseitigen und auch sonst geeignete Maasregeln treffen. Zu diesem Schritte war der Hof durch die Universität Paris fortgerissen. Der Widerstand, den sie an dem ruhigen aber zähen Charakter Benedicts gefunden, die Aufregung, in welche die Discussion der neun Fragen die Gemüther versetzt, drängten unwiderstehlich, die Macht, welche man sich durch den eingenommenen Standpunkt glaubte verschafft zu haben, auch zu üben. Wiederholt schlug sie dem Könige vor, dem Papste das Recht zu entziehen, in Frankreich Beneficien zu verleihen und den Zehnten zu erheben. Gegenvorstellungen fanden kein Gehör. Wir haben noch eine von Gerson [4], in welcher das Unrecht und sogar die politische Gefährlichkeit dieses Drängens auf Cessio herausgehoben ist. „Gesetzt auch“, sagt Gerson, „die Cessio sei der bessere Weg, so ist man doch nur verpflichtet, den besseren zu wählen, wenn erst der minder gute sich als unzureichend erwiesen hat. Mit gutem Gewissen könne man daher einem Papste, der weder schismatisch noch häretisch sei, den schuldigen Gehorsam nicht entziehen. Dürfte Jeder über den Papst urtheilen und sich seiner Obedienz entziehen, dann sei dasselbe Verfahren auch gegen weltliche Fürsten anwendbar, unter dem Vorgeben, sie seien Tyrannen [5]. Auch das sei bei dem Rufen nach Substraction zu beherzigen, ob es denn der Kirche ohne Weiteres fromme, dass nicht mehr der Papst, sondern die Prälaten die Beneficien zu vergeben hätten, ob die Mitglieder der Universität dadurch besser bedacht würden, ob nicht gewissenlose Bischöfe durch den Zuwachs an Macht und Ehre in Folge der Substraction noch schlechter würden? Die Fürsten würden ohnediess davon Anlass nehmen, die kirchliche Jurisdiction und das kirchliche Vermögen noch mehr zu schmälern. Sei erst der höhere Clerus gedemüthigt, der Druck über den niederen werde dann nicht ausbleiben. Das Kommende hat diese Bedenken Gersons nur zu sehr gerechtfertigt. Allein die Substraction war der Sieg einer Theorie, in der die Universität allein die Bürgschaft des Frie-

---

1) Martene collectio VII, 558. Cf. Raynald 1397 No. 7. — 2) Ibid. 616. — 3) Ibid. 556. — 4) Tractatus alius de schismate Opp. II, 14—17. — 5) „Notent principes, quid tales facerent contra eos, si impune auderent, et quam fidelitatem servarent, quia sic dicere possent, quod essent tyranni.“

dens und Heiles in der Kirche fand, und sich ihres Eifers für die Kirche bewusst, sah sie in ihrem Selbstgefühle über das Anstössige ihrer Theorie auch für die bürgerliche Ordnung hinweg. Die Theologen, durch welche der König das Für und Wider der Substraction hatte erörtern lassen, entschieden sich für dieselbe. Um den Folgen vorzubeugen, welche die Maasregeln Benedicts gegen eine derartige Haltung der Universität nach sich ziehen könnten, hatte sie von Benedict an den „künftigen, einzigen, wahren, orthodoxen und allgemeinen Papst“ [1]) appellirt. „Die ganze Rechtsfrage“, sagt sie in dieser Schrift, „an sich schon schwierig, sei noch verwickelter, beinahe unlösbar geworden durch die sophistischen Künste, deren sich beide Theile in Vertheidigung ihres vermeinten Rechtes bedient. Doch habe Gott seine Kirche, die keusche Susanna, nicht verlassen, sondern ihr einen Daniel gegen die beiden ehebrecherischen Alten, die streitenden Päpste, erweckt, nemlich die Universität Paris, die Mutter alles Wissens, das wahre und reine Licht der Kirche [2]) dann den König von Frankreich, „die Sonne der Gerechtigkeit“, und die übrigen Prinzen, „die leuchtenden Fixsterne am Himmel des orthodoxen Glaubens“. Sie (die Universität), „das Nest des Aristoteles“ [3]), die der Kirche täglich neue Streiter nähre, werde von dem Begonnenen nicht abstehen und in dieser Sache Gottes nicht ermatten.“

Als Benedict am 3. Juni 1396 ihre Appellation als nichtig verworfen, weil jede Appellation vom apostolischen Stuhle unzulässig, appellirte sie nochmals. „Was den Satz betreffe, dass man vom apostolishen Stuhle nicht appelliren dürfe, so gelte er allerdings in Sachen, die bei der Curie anhängig sind, um der Endlosigkeit der Processe vorzubeugen. Wo es sich aber um ein Schisma und Verdacht der Häresie handle, habe der Papst seinen Richter, der lebende im allgemeinen Concil, der todte in seinem Nachfolger. Nur wenn man sich den Papst unfehlbar denke, sei Appellation von ihm unerlaubt“ [4]).

Ehe man weitere Schritte that, wollte man des Beitrittes Kaiser Wenzels zum Wege der Cessio gewiss sein. In einem Schreiben Carls VI. [5]), das wie viele andere Erlasse die theologische Redaction nicht verkennen lässt, wurde die Beilegung des Schisma durch ein Concil oder einen Compromiss als eine unsichere und für die Ehre der beiden fürstlichen Häuser präjudicirliche Maasregel hingestellt, da sich ja möglicher Weise ergeben könne, dass Carl V. von Frankreich wie Carl IV. von Deutschland in der Anerkennung des einen oder des anderen Papstes geirrt hätten, was er (Karl VI.) nicht gerne hören würde. Auch würde dann ein grösserer Theil der

---

1) Die erste Appellation bei Bul. IV, 803—20. D'Achery spicileg. I, 795. — 2) „lumen Ecclesiae verum, quod nunquam appropinquat occasui, nunquam protulit Eclipsin, speculum fidei tersum et politum ...“ — 3) „nidus Aristotelis qui Ecclesiam quotidie foetu novae prolis amplificat mirabiliter.“ — 4) Bul. IV, 825. „Si cathedra b. Petri praesidentes in eadem impeccabiles omnino redderet, nemini vertitur in dubium, quod a Romano Pontifice appellare non liceret, quia nec fratrem christianum posset gravare ...“ — 5) Martene collectio VII, 622.

Bischöfe als durch Schismatiker befördert erscheinen, und damit Fürsten und Clerus in der Achtung des Volkes sinken. Er möge darum von dem Wege der Cessio sich nicht abwendig machen lassen, selbst nicht durch Jene, die ihm sagen, das fürstliche Ansehen könne durch Fortdauer des Schisma nur gewinnen [1]). Darauf dürfe ein katholischer Fürst nicht hören, sondern müsse mit Justinian überzeugt sein, dass wenn er nur an dem wahren Glauben festhalte, alles Andere sicher gestellt sei. — Am 22. Mai 1397 traf Kaiser Wenzel selbst, ungeachtet eines in seltener Zudringlichkeit ihn abmahnenden Schreibens des damals schon auf Verrath gegen den Kaiser sinnenden Pfalzgrafen Rupert [2]), in Rheims ein und stellte hier seine wüsten Manieren gegenüber der französchen Feinheit zur Schau [3]). Viel war durch die Zusammenkunft nicht gewonnen; selbst die Sendung des Pierre d'Ailly im Namen beider Fürsten an Bonifaz IX. ergab kein sicheres Resultat, da dieser wohl den Gesandten erklärte, cediren zu wollen, wenn erst Benedict cedirt habe, den darüber unruhigen Römern aber das Gegentheil versprach. Ein nochmaliger Versuch Benedicts, den König durch Sendung des Cardinals von Pampeluna in sein Interesse zu ziehen, scheiterte [4]). Der König berief auf den Monat Mai 1398 eine Versammlung der Prälaten und Abgeordneten der Universitäten [5]). Es erschienen 11 Erzbischöfe, 60 Bischöfe, 70 Aebte, Rector, Decane und Procuratoren der Universität Paris, Abgeordnete der Universitäten Orleans, Angers, Toulouse, Montpellier und viele Doctoren der Theologie und des Rechtes. Die Versammlung trat erst am 22. Mai zusammen; den König, der damals wieder von seiner Krankheit befallen war, vertraten die Herzoge von Berri, Burgund, Orleans und Bourbon. Den Vorsitz hatte der Patriarch von Alexandrien. Nachdem er erwähnt, was der König bisher für den Frieden gethan, stellte er die Aufgabe der Versammlung dahin, zu berathen, auf welche Art die Cessio, als der sicherste, auch von auswärtigen Fürsten angenommene Weg zur Einheit, zu erlangen, und ob für diesen Zweck gänzliche oder bloss theilweise Substraction der Obedienz zweckmässig sei. Benedict, der sich über den Ausgang einer durch den Patriarchen von Alexandrien geleiteten Versammlung [6]) keinerlei Täuschung machte, hatte den Bischof von Maçon, der in hohem Grade sein Vertrauen genoss, nach Paris geschickt, und dieser bat den Kanzler von Frankreich, Arnold von Corbie, auch die Sache Benedicts in der Versammlung vertreten zu lassen. Die Prinzen bewilligten das ohne Anstand; es wurden sechs angesehene, mit Benedict befreundete Theologen gewählt, um seine Sache zu vertreten, während sechs andere für die Substraction sprechen sollten.

---

[1]) „Ne nos malorum seductiones moveant, qui dicunt, quod principum saecularium potestas et auctoritas, quam nunc habent, minuetur, si Ecclesia ad unionem reducatur." — [2]) Martene thesaur. II, 1172. — [3]) Chronik von St. Denys II, 364 (lib. XVIII, 10). — [4]) Ibid. II, 572 (lib. XIX, 1). — [5]) Die Verhandlungen haben, ausser dem Chronisten von St. Denys, Mansi XXVI, 839—918, und Bul. IV, 830 e. s. — [6]) Benedict nannte den Patriarchen „totius perturbationis et discordiae filium". Chronik von St. Denys II, 576 (XIX, 1).

Für Benedict sprach zuerst am 29. Mai der Bischof von St. Pons, Peter Ravati, Doctor des canonischen Rechtes. „Er setze voraus, begann er, dass Clemens VII. und damit auch Benedict XIII. die wahren Päpste seien; dem Papste aber müsse man in Allem gehorchen, was dem allgemeinen Wohle der Kirche, dem natürlichen und göttlichen Rechte nicht entgegen, wenn es gleichwohl gegen das positive Recht laufe und für Viele drückend sei, denn an diesen Gehorsam sei das Heil der Seele geknüpft. (Nach der Bulle „Unam sanctam.“) Die Substraction des Gehorsams sei sohin ein Uebel, selbst wenn sie in guter Absicht geschehe; man könne sich zu ihrer Rechtfertigung nicht auf den „Meineid“ Benedicts berufen; denn einmal müsse man auch einem schlechten Papste gehorchen, so lange er Papst sei, da der Primat nur durch Unglaube verloren gehe, und dann treffe dieser Vorwurf Benedict gar nicht, der bisher immer erklärt, seinem Versprechen treu bleiben zu wollen. Selbst wenn der Papst der Haeresie angeklagt wäre, müsse man ihm gehorchen bis zu erfolgtem Spruche, und wer eher aus seiner Gemeinschaft trete, sei Schismatiker. Abgesehen nun von der Nichtberechtigung zur Substraction, werde diese an sich zu vielen Inconvenienzen führen; sie werde den Papst eher verhärten als beugen, das Andenken Carls V. beschimpfen, den Gegnern ein Uebergewicht geben, die Bischöfe, die dem Papste Treue geschworen, als meineidige hinstellen, der päpstlichen Dispensation und Absolution berauben und die Zerrissenheit mehren, da in Clerus und Volk sich Parteien für und wider Benedict bilden würden. Aber, sage man, nur auf diesem Wege könne man die Cessio erwirken; gut, gesetzt auch, Benedict cedire, könnten dann nicht die Freunde Benedicts sagen, der Papst sei dazu gezwungen worden, sohin sei sie ungültig? Und wenn nun Benedict nicht cedire, was dann? Selbst eine theilweise Substraction sei unzulässig, denn die päpstlichen Provisionen und Reservationen müsse man anerkennen, auch das nothwendige Einkommen sicher stellen. Entziehe man aber dem Papste das Verleihungsrecht von Beneficien, dann werde jeder Bischof in seiner Diöcese Papst sein wollen, und die Hebung des Schisma werde noch schwieriger werden. Was das Urtheil der Universität Paris betreffe, so habe er Grund zu behaupten, dass wenn man die Glieder derselben einzeln um ihre Stimme befrage, kaum ein Drittheil für die Substraction sich aussprechen würde.“ In demselben Sinne sprach nach ihm der Dominicaner Peter Emiliarius und am 30. Mai der Professor des canonischen Rechtes zu Toulouse, Johann de Costa. Dieser suchte den Vorwurf des „Meineides“ zu entkräften mit der Erklärung, dass dem Reverse gemäss der Papst erst dann zur Cessio verpflichtet sei, wenn alle anderen von ihm vorgeschlagenen Wege versucht seien, allein diese seien noch gar nicht einmal acceptirt worden.

Nun trat Simon Cramaud für die Substraction auf; er hatte bereits in einer Schrift den Gegenstand erörtert, und diese in Frankreich, England, Spanien, selbst in Avignon zum grossen Aergernisse des Papstes verbreiten lassen. Sein Vortrag, den er der Prinzen wegen in französischer Sprache hielt, ging von dem Satze aus: „Zur Einheit des Glaubens wie zum Heile der Seelen sei Ein Papst

nothwendig; wer das Gegentheil behaupte, sei häretisch. Die Christenheit sei jetzt unter zwei Päpste vertheilt, von denen einer sicher schismatisch sei; was aber ein Schismatiker thue, sei nach dem canonischen Rechte nichtig; daraus fliesse grosses Elend und werde begreiflich, wie ehemals der Streit um das Papstthum zum Mohamedanismus und zum Schisma der Griechen geführt.“ [1]) Dann sucht er Satz für Satz die Behauptungen des Bischofs von St. Pons zu entkräften. Die Gewalt sei dem Papste zur Erbauung, nicht zur Zerstörung gegeben; dauere daher das alles auflösende Schisma durch seine Schuld fort, so müsse man ihm Widerstand leisten, wie Paulus dem Petrus. Durch den Gehorsam der Gläubigen sei bisher das Schisma genährt worden, der müsse jetzt aufhören. Man verlange ja von Benedict nur, dass er sich bereit zur Cessio erkläre (?), wenn Bonifaz IX. cedire; dazu sei er nach dem canonischen Rechte verpflichtet (X. de renunt. c. 10. — I, 9, 10.); statt dessen habe er einem in der Versammlung anwesenden Erzbischofe geäussert, eher sterben als cediren zu wollen [2]). Allerdings sei mit der blosen Substraction die Einheit nicht hergestellt, aber sie sei der Schlüssel dazu, denn man entziehe damit Benedict die Mittel, seine Vertheidiger zu lohnen, die dann bald von ihm lassen würden. Der Eid, den die Bischöfe dem Papste geleistet, sei wohl ein misslicher Umstand, allein unter zwei Uebeln müsse man das geringere wählen, und gegen das Schisma sei jedes andere Uebel unbedeutend.“ [3]) Gleichfalls für die Substraction sprach der Abt von Mont St. Michel, Pierre Leroy.

Auf Bitten des Rectors der Universität Paris, dieser auch das Wort zu gewähren, wurde es ihr für den 7. Juni bewilliget. Im Namen der Universität sprach der Professor der Theologie, Pierre Plaoul, in französischer Sprache. „Das gegenwärtige Schisma, begann er, habe in der Geschichte nicht seines Gleichen; die Bestimmungen des canonischen Rechtes seien nicht darauf anwendbar und es lasse sich aus ihnen kein Mittel zur Aufhebung desselben entnehmen; ja, wollte man sich an den Buchstaben der bezüglichen Canones halten, so würde das Schisma ins Unabsehbare verlängert werden. Es bleibe nichts übrig, als auf aussergewöhnliche Mittel zu denken und auf die Principien des natürlichen, göttlichen und canonischen Rechtes zurückzugehen. Seit 18 Jahren habe die Universität nach diesen Principien ohne alle Parteilichkeit und mit grossen Opfern diese Angelegenheit behandelt, und verdiene hierin mehr Vertrauen als Jene, die aus Parteilichkeit für oder gegen Benedict und ohne reifere Erwägung ihr Gutachten abgeben. Was zuvörderst den Vor-

---

1) „Nec mirum quod lex Mahomedi fuit introducta propter contendentiam de papatu et Schisma Graecorum propter nimium dominium quod voluerunt habere papae super Patriarcham Constantinopolitanum.“ — 2) In der Versammlung behauptete später der Ritter von Tignonville aus dem Munde Benedicts die Worte vernommen zu haben: „credit rex facere quod cedam; non certe faciam, vult facere substractionem, faciat, faciat debitum in regno suo, faciam in meo quod debeo; et finaliter quod antea se permitteret excoriari quam cederet ....“ Das Ganze wahrscheinlich eine entstellte Aeusserung Benedicts. — 3) Etwas abweichend ist das Referat über den Vortrag Cramauds in Bourgeois de Chastenet nouvelle histoire de Concil de Constanse. Paris 1718. Preuves p. 20—28.

wurf des Bischofs von St. Pons betreffe, als sei kaum ein Drittheil der Universität für die Substraction, so beruhe das auf Irrthum; er selbst sei bei den Verhandlungen zugegen gewesen; einmüthig habe man für die Cessin gestimmt, wie für die theilweise Substraction; jetzt aber sei er beauftragt eine totale Substraction in Vorschlag zu bringen. Sie sei einmal nothwendig und damit auch erlaubt und nützlich. Die Nothwendigkeit ergibt sich daraus. Wie die Einheit der Kirche ihr Leben und ihr Halt (constructio) ist, so das Schisma ihr Tod und ihre Auflösung. Hindert der Papst die Einheit der Kirche, dann reisst er die Kirche von Christus und Christus von der Kirche los. Damit aber beweist er seine Untreue gegen Christus, denn er soll die Kirche, die Christi und nicht seine Braut ist, bewahren, während er sie in Wirklichkeit als etwas ihm Angehöriges betrachtet und behandelt. Wie Christus durch seinen Tod die Spaltung (Schisma) zwischen Gott und den Menschen gehoben und diese aus der Knechtschaft des Teufels in die Freiheit gerettet hat, so stürzt der Papst jetzt durch das Schisma sie wieder in diese Knechtschaft, die schlimmer ist als leiblicher Tod. Indem er also im Namen Christi das Amt, das zum Besten der Kirche eingesetzt ist, zum Verderben der Kirche hartnäckig festhält, ist er Christo entgegen (contrarius Christo), und wir dürfen keine Gemeinschaft mit ihm unterhalten. Nur wenn der Papst für die Einheit der Kirche Sorge trägt, ist er Vicar Christi, sonst nicht; und wenn daher der Vicar mit dem Herrn in Widerspruch steht, muss man den ersten fahren lassen und an letzterem festhalten; wir werden dadurch nicht ohne Haupt sein, sondern das wahre Haupt der Kirche, Christum, haben [1]. Ist der Gehorsam, den wir dem Papste immer noch leisten, Grund der Fortdauer des Schisma, so muss er entzogen werden. Werden die Schwachen (simplices) wegen der Sünde geängstiget, welche der Ungehorsam nach sich ziehe, so sind sie zu belehren, dass die Verpflichtung zur Herstellung des Friedens grösser sei als die zum Gehorsam gegen den Papst, und wenn zwei unvereinbare Verpflichtungen sich zugleich geltend machen, man die grössere befolgen müsse; „Gott muss man mehr gehorchen als Menschen." Dasselbe gelte bezüglich des von den Bischöfen dem Papste geleisteten Eides [2]. Auch die Engel hätten einst dem Lucifer, dem höchsten Prälaten der triumphirenden Kirche, als er sich gegen Gott aufgelehnt, den Gehorsam verweigert. Wirklich sophistisch aber sei das Bedenken, wenn man dem Papste den Gehorsam entziehe, ermuthige man das Volk, auch den weltlichen Fürsten nicht zu gehorchen, woraus Aufruhr und anderes Uebel entstehe. Es sei ja bekanntlich ein grosser

---

1) Bul. IV, 839. Mansi XXVI, 900. „Papa cum pacem procurat Vicarius est, alias non. Et si Vicarius et Dominus sunt discordes, obmittendus est Vicarius et adhaerendum Deo infallibiliter, nec erimus sine capite et acephali, sed habebimus verum caput Ecclesiae Christum." — 2) Bul. p. 840. Mansi 901. „Licet alii dederint solutionem, quod istud juramentum introductum est in favorem Ecclesiae; nam obligatio ad pacem Ecclesiae et juramentum papae praestitum possunt esse contraria; opportet contra unum venire, et non est dubium, quod magis legi Dei quam juramento est obediendum.

Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Regimente. Nach den Worten Christi: „Die Fürsten der Völker herrschen über sie, aber wer bei euch höher steht, soll wie dienend sein“ und des Apostels: „Nicht herrschend über die Auserwählten, sondern als Vorbilder der Heerde“ seien die weltlichen Fürsten Herren, die geistlichen nur Diener. Der weltliche Fürst sei eben darum nicht dem Volke unterworfen, könne also auch nicht genöthigt werden, auf sein Recht als Herrscher Verzicht zu leisten. Der Papst aber stehe unter der Kirche und diese könne auf Cessio bestehen, wenn er das Wohl der Untergebenen durch Verbleiben an seiner Stelle gefährde [1]. Darum solle der König die Cessio nicht aus der Hand lassen; sie sei der Stab des Moses, mit dem er das Volk in das Land des Friedens führen werde; falle sie zu Boden, dann werde sich daraus die Schlange des ewigen Schisma bilden.“

Nachdem am 11. Juni die Vorträge beendet waren, wurde der Versammlung eröffnet [2], dass ein Jeder nach seinem Gewissen stimmen möge; der König werde gegen daraus fliessende Benachtheiligungen den nöthigen Schutz gewähren. Sollte die Substraction beschlossen werden, so werde der König dawider Handelnde als Schismatiker bestrafen, die Verleihung der Beneficien nicht an sich reissen, sondern Capiteln und Conventen freie Wahlen gewähren, eben so wenig werde er die kirchlichen Einkünfte beanspruchen, sondern die Kirche seines Reiches »in ihren alten Freiheiten belassen“. Bei der Abstimmung ergaben sich 247 Stimmen für die Substraction, bis sich Benedict zur Cessio bereit erklären werde; gegen 20 Stimmen wollten sie auf eine spätere Zeit verschoben wissen und eine gleiche Zahl verlangte, dass der Papst nochmals zur Verzichtleistung aufgefordert und dann auf einem Concil der gesammten Obedienz das Nähere beschlossen werde. Die königliche Verordnung über die beschlossene Substraction [3] erschien am 27. Juli 1398. Am 8. August wurden alle von Benedict verliehenen Anwartschaften auf Beneficien für ungültig erklärt [4] und die beiden königlichen Räthe Robert Cordelier und Tristan de Bosco als Commissäre nach Avignon geschickt. Am 1. September verkündeten sie in Villeneuve die Substraction und befahlen unter Androhung schwerer Strafen Clerikern und Laien, den Dienst und Hof Benedicts zu verlassen. Von den Cardinälen blieben nur 5 dem Papste treu, 18 traten der Substraction bei [5]. In ihrem Schreiben an den Herzog von Berri danken

---

1) „Papa est subditus Ecclesiae, ideo Ecclesia quae est superior potest inquirere ut cedat, cum subditos occidit spiritualiter, injuste detinendo.“ — „Voluntas Dei est, quod papae perturbanti aut impedienti bonum Ecclesiae quilibet se opponat, quodque si monitus non desistat, ab ejus obedientia recedatur.“ — 2) Mansi XXVI, 905. — 3) In der Chronik von St. Denys II, 599 (lib. XIX, c. 5). Martene collect. VII, 597. Preuves des Libertés T. II, c. XX, p. 439. Raynald 1398 No. 5. 15. — 4) Martene thesaur. II, 1153. — 5) Martene collectio VII, 599. „Nos omnes numero XVIII existentes et sacrum Collegium Romanae Ecclesiae facientes unanimi omnium voluntate et assensu ea quae — facta sunt, concernentia recessum ab obedientia totali Benedicti collegialiter laudavimus et approbavimus, laudamus et approbamus. Nos a totali obedientia ipsius recedere decrevimus, recedimus et asserimus recessisse.

sie für die ergriffene Maasregel und wünschen, dass „diesem katholischen Anfange“ ein erwünschtes Ende, die Einheit der Kirche, entsprechen möge. Der König wünschte nun die Substraction auch auswärts anerkannt zu sehen; in einzelnen flandrischen Städten geschah dieses bereits im Beginne Octobers, in Besançon am 30. October [1]), am 30. November von Seite der Königin von Sicilien [2]), am 7. December in Cambray [3]), am 12. December in Castilien [4]), am 14. Januar 1399 in Navarra [5]). Die Florentiner hatte der König ohne Erfolg zur Substraction gegen Bonifaz aufgefordert [6]). Nochmals sandte der König Pierre D'Ailly an Benedict, um diesen zur Nachgiebigkeit zu bewegen, aber Benedict blieb unbeugsam. Er forderte die Bürger Avignons unter Hinweisung auf die Befestigung ihrer Stadt und den Beistand, den der König von Arragonien senden werde, zum bewaffneten Widerstande gegen den Maréchal Boucicaut auf, der mit Waffengewalt gegen den Papst einzuschreiten den Auftrag hatte. Allein auch die Bürger verliessen ihn wie die Cardinäle; sie übergaben die Stadt gegen hinreichende Sicherstellung ihrer Person und ihres Eigenthumes und Benedict wurde in seiner Felsenburg eingeschlossen.

Erkannte Frankreich Benedict als rechtmässigen Papst an, dann war nach der zu Recht bestehenden kirchlichen Ordnung die Substraction und das Verfahren gegen den Papst ein im höchsten Grade gesetzwidriger Act. Ein grosser Theil der Versammlung zu Paris hat sich diese Ungesetzlichkeit sicher nicht verhehlt, wie die gleich erfolgte Reaction und noch mehr der geringe Widerstand beweist, als der König später ganz einseitig die Obedienz restituirte. Wie erklären wir nun die überwiegende Stimmenmehrheit, durch welche die Substraction beschlossen wurde? Abgesehen von einschüchternden äusseren Einflüssen hatte die Universität durch ihren Sprecher die Sachlage so hinzustellen gewusst, dass die Substraction, wenn gleich dem canonischen Rechte entgegen, doch durch das höhere göttliche und natürliche Recht als Selbsterhaltung der Kirche geboten und damit nur die Alternative gelassen schien zwischen Gehorsam gegen den Papst und Verletzung der Pflichten gegen die Kirche und ihr „wahres Haupt, Christus“ und da konnte die Wahl nicht zweifelhaft sein, zumal bei der bereits in weiten Kreisen verbreiteten Gesinnung zur Neutralität [7]), die in der Substraction nur einen annähernden Schritt dazu fand. Die Regierung wollte die Neutralität nicht, aus Besorgniss, ihre frühere Haltung damit bloss zu stellen, lieber verstand sie sich zu dieser halben ungesetzlichen Maasregel, in der Voraussetzung, Benedict damit zur Nachgiebigkeit zu bringen. Allein, bemerkte der Bischof von St. Pons sehr richtig, wenn nun Benedict nicht cedirt, was dann? Diese Frage löst das folgende Capitel.

---

[1]) Martene collect. VII, 601. — [2]) L. c. 602. — [3]) L. c. 610. — [4]) L. c. 618. Raynald. 1398 No. 25. — [5]) Bul. IV, 869. — [6]) Martene l. c. 627. — [7]) Gerson sagt 1396 (Opp. II, 16): „Magna pars catholicorum est neutra, sic quod credit quod neuter sit papa aut in dubio suspensum se tenet.“

Viertes Capitel.

Unionsversuche bis zur Neutralitäts-Erklärung Frankreichs.

Es war vorauszusehen, dass die Maasregeln Frankreichs gegen Benedict XIII. auf die Obedienz Bonifaz' IX. nicht ohne Einfluss bleiben würden. Noch 1398 waren in Folge eines Reichstags-Beschlusses zu Frankfurt deutsche Gesandten bei Bonifaz erschienen mit dem Gesuche der Cessio, wenn Benedict cedire; es gelang ihm zwar, die Gesandten für sich zu gewinnen, aber einzelne Fürsten sprachen bereits von Neutralität [1]). Die Annäherung Kaiser Wenzels an Frankreich machte die Lage des Papstes noch bedenklicher, und nur die durch seine Mitwirkung [2]) erfolgte Entsetzung des Kaisers führte einen Stillstand herbei. In dem Eide, den er dem römischen Könige Rupert vorlegte, sprach sich eben so seine Besorgniss aus, wie seine Absicht, jeden andern Weg zur Einheit, als den der Unterwerfung der anderen Obedienz, zu hindern [3]). Auch England wäre ihm verloren gegangen ohne die 1399 vollführte Entthronung König Richards II. durch Heinrich von Lancaster. Selbst in Italien wurden sehr bedenkliche Mahnungen zum Frieden laut; die Cessio, schrieb der Florentiner Collusius an den Markgrafen Jobst von Mähren und Brandenburg [4]), sei der nicht durch Fleisch und Blut, sondern von dem Vater im Himmel eingegebene Weg zum Frieden; wenn ihn die beiden Päpste nicht betreten, dann sind sie nicht mehr Felsen, sondern Steine des Anstosses für die Kirche, die man verwerfen muss, bis sie sich verstehen, der Grundstein zu werden, auf dem die beiden Hälften wieder Eins werden können. Leider seien in der Sache nicht Gewissenhaftigkeit, sondern unlautere Interessen maasgebend [5]). Dieses Schreiben (vom 20. August 1398) fand in Frankreich grossen Beifall; Carl VI. nahm in der erwähnten Aufforderung an die Florentiner (S. 149), sich dem Gehorsame Bonifaz' IX. zu entziehen, ausdrücklichen Bezug darauf, und bei dem Einflusse, welchen Frankreich durch seine Stellung in Italien auf die kleineren Staaten übte, war Grund genug für Bonifaz, zu befürchten, das Beispiel Frankreichs möge Nachahmung finden. Allein in Frankreich selbst traten Verhältnisse ein, welche den Fortbestand der beiden Obedienzen noch für einige Zeit

---

1) Martene collectio T. VII, Praefatio p. LX. — 2) Raynald 1400 No. 12. — 3) Ibid. 1401 No. 5. Rupert musste geloben: „quod absque licentia, consilio et mandato Domini nostri ejusque sacri Collegii Cardinalium ad sedandum praesens schisma nefarium se non intromittat, nisi quantum sit et evidenter appareat atque cedat in augmentum et conservationem et statum Domini nostri et successorum ipsius canonice intrantium — non obstante quacunque promissione alias per eum forte super iis facta et ex hoc etiam nullam viam super iis datam vel dandam ab adversariis acceptabit nec ab aliis acceptari permittet.“ — 4) Martene thesaur. II, 1156. — 5) L. c. 1158. „Eoque res deducta est ut quilibet illi crediturus esse videatur, a quo plus emolumenti receperit et honoris: quilibet avaritiae studet et ambitioni: Dei timor et conscientiae rectitudo prostratus jacet, cujus apud mortales tam facilis est tamque jactura.“

daher wollten. Ungeachtet die im Januar 1399 nach Paris gekommenen Cardinäle von Poitiers, Thury und Saluce die Maasregeln gegen Benedict durch allerlei Klagen über ihn zu rechtfertigen [1]) und die Cardinäle de Thury und d'Aigrefeuille in Schriften den Papst als Schismatiker und der Häresie verdächtig zu brandmarken suchten [2]), um durch diese Gesinnung den Hof günstig zu stimmen, sie in ihren Rechten und Einkünften zu schützen, und wirklich auch eine jährliche Pension von 2000 Thalern für Jeden aus dem königlichen Schatze erwirkten [3]), gab der König doch auf Verwendung einzelner Herren seiner Umgebung dem Maréchal Boucicaut die Weisung, gelinder gegen Benedict zu verfahren. Der Maréchal beschränkte sich in Folge dessen auf eine blose Blocade des Schlosses und liess diejenigen Bedürfnisse, an denen man im Schlosse grossen Mangel litt, z. B. Holz, so dass Benedict lange schon warmer Speisen entbehren müssen, ungehindert hineinschaffen. Ein Fluchtversuch, den bei solchem Anlasse der Cardinal von Pampeluna nebst einem anderen dem Papste Treugebliebenen unternahm, zog Beiden hartes Gefängniss zu, in welchem der Eine den Hungertod gestorben sein soll, während der Andere seine Freiheit mit einer hohen Summe erkaufen musste.

König Martin von Arragonien nahm es auf sich, eine Vermittlung zwischen Benedict und dem französischen Hofe einzuleiten. Seine Gesandten [4]) erlangten, dass Carl VI. alle Feindseligkeiten einzustellen und den Papst unter seinen eigenen Schutz zu nehmen versprach, wenn sich dieser nur zur Cessio bereit erkläre, für den Fall, dass der Gegner cedire oder sterbe; Alles aber unbeschadet der Substraction und ihrer Wirkungen. Benedict scheint darauf eingegangen zu sein, denn er erbat sich zum Schutze seiner Person den Bruder des Königs, den Herzog von Orleans, den er während der Verhandlungen ganz für sich gewonnen hatte. Die Folgen dieses Verhältnisses traten später zu Tage, einstweilen hatte Benedict Zeit und gelinde Behandlung gewonnen. Noch günstiger für Benedict wirkte die Erfahrung, welche der französische Clerus, der in seiner Mehrzahl die Substraction gewünscht und gebilligt hatte, nun von den Früchten derselben machte. Die königlichen Commissäre hatten zwar auf der Versammlung zu Paris die Aufrechthaltung der „Freiheiten der gallicanischen Kirche" verbürgt; aber man fand sich jetzt schutzlos der weltlichen Macht anheimgegeben, da diese 1399 bei gänzlicher Erschöpfung der Finanzen zu kirchlichen Steuern, zunächst einem dreijährigen Zehnten, ihre Zuflucht nahm; man betrachtete den Patriarchen von Alexandrien als den moralischen Urheber dieser Steuer und warf ihm vor, mit seinen Friedensvorschlägen nur auf eigene Bereicherung bedacht zu sein. Als 1402 der Herzog von Orleans eine Abwesenheit des Herzogs von Burgund vom Hofe benützt hatte, um sich von seinem Bruder eine unum-

1) Chronik von St. Denys II, 676 (lib. XIX, c. 12). — 2) Raynald 1398 No. 17—23. — 3) „ut in cunctis arduis eorum consilio (Rex) uteretur." — 4) Die Actenstücke der Verhandlungen zu Paris und Avignon in Martene, collectio VII, 654—74.

schränkte Gewalt in der Reichsverwesung übertragen zu lassen, wurden zur Aufbesserung der Finanzen des Herzogs auch den Prälaten drückende Steuern auferlegt [1]. Die Protestationen einzelner Bischöfe waren umsonst, und die desshalb auf einer Synode zu Avignon 1403 geführten Verhandlungen gewähren ein treues Bild der Ohnmacht, in der sich auch die ausdauerndste Vertretung kirchlicher Rechte gegenüber dem Absolutismus fürstlicher Macht befindet [2]; denn die Widerstrebenden wurden sogleich mit der Einziehung ihrer gesammten Einkünfte bedroht, ja der Präsident der Rechnungskammer, der Erzbischof von Sens, Guillaume de Dormans, hatte sogar auf Excommunication gegen die sich Weigernden erkannt! Die Universität hatte sich früher schon, theils durch Nichtbeachtung ihrer Privilegien und Anhaltung zur Zahlung Seitens der königlichen Beamteten, theils durch die Zurücksetzung ihrer Glieder Seitens der Bischöfe in Verleihung von Beneficien so verletzt gefühlt, dass sie in der Fastenzeit 1400 ihre Vorlesungen und Predigten eingestellt [3]. Man suchte sie durch einzelne Gewährungen zufrieden zu stellen. Diese Zustände liessen die Substraction in ganz anderem Lichte erscheinen, zumal sie in einzelnen Ländern der Obedienz Benedicts, wie in Arragonien und Schottland, gar nicht zur Ausführung kam. Nicht nur im Clerus, selbst unter den Prinzen hatten sich bereits Parteiungen darüber gebildet; die Herzoge von Berri und Burgund waren dafür, der Herzog von Orleans dagegen; er werde, drohte er einmal, wenn nicht bald die Sache in's Reine gebracht werde, selbst nach Avignon gehen und den Papst befreien, was indessen nur eine strengere Bewachung Benedicts und Abschneiden aller Correspondenz mit ihm zur Folge hatte [4]. Die arragonesischen Gesandten, der Bischof von St. Pons, die Abgeordneten der Universität Toulouse unterstützten den Herzog auf das eifrigste. Auch D'Ailly, Gerson, der seit 1401 aus Flandern zurückgekehrt war, und Nicolaus de Clemanges wirkten für Freigebung Benedicts und Rückerstattung der Obedienz. Letzterer wandte sich 1402 in einem Schreiben an den König [5], in welchem er die Substraction als Missachtung der Kirche selbst bezeichnet [6], von der zu befürchten, dass sie Christus an dem Könige und seinem Reiche durch schmerzliche Heimsuchung rächen werde. Nach Ostern 1402 berieth der König die Sache im Staatsrathe mit den Prinzen. Die Universität Paris suchte zwar den König in einer eigenen Audienz zur Aufrechthaltung der Substraction zu bestimmen, stellte aber Tags darauf, durch den Unwillen des Herzogs von Orleans veranlasst, als das Zweckmässigste die Berufung eines Concils der gesammten Obedienz Benedicts vor. Auch die in Paris anwesenden Cardinäle sprachen sich, bis auf den Cardinal von Saluce,

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 24 (lib. XXIII, c. 2). — [2]) L. c. und Mansi XXVI, 885—40 u. 957—98. — [3]) Chronik von St. Denys II, 688 (XX, 1) und Bul. IV, 884. — [4]) Chronik III, 61 (XXIII, 13). — [5]) Opera ed. Lydius epist. XVII, p. 61—72. — [6]) L. c. p. 63. „In vicariis suis sicut Christus auditur et colitur, ita Ecclesia contemnitur et spernitur...,“ p. 70. „Quis non jure optimo dubitare debeat, ne Christus verus Deus noster injuriam sui vicarii suam deputans, tam letalem ac funestam plagam sibi et suae Ecclesiae per nos inflictam non inultam abire permittat...“

durch den Bischof von St. Pons bearbeitet, gegen die Substraction aus und verliessen Paris. Hatte ja schon im November 1400 der Cardinal von Praeneste dem Könige und den Prinzen erklärt [1]), nur aus Rücksicht, dass der König und die Prinzen die durch die Substraction der Kirche geschlagene Wunde heilen würden, hätten die Cardinäle in dieselbe gewilliget; eine Versicherung, die an der Haltung eines grossen Theiles des Collegiums gegen Benedict keine Bestättigung findet. Unter allen diesen Anschreiben und Erklärungen erregte das meiste Aufsehen ein Schreiben der Universität Toulouse an den König [2]), indem sie eine Widerlegung der von der Universität Paris für die Substraction geltend gemachten Gründe darbot. Bei allem Anscheine eines sich über die traurigen Zustände der Kirche abhärmenden Eifers, blickt doch aus diesem rhetorischen Schmerze und dieser gehässigen kirchlich-politischen Denunciation das eigentliche Motiv, Rivalität gegen die Pariser Universität, hindurch. „Sie", klagt die Universität Toulouse, „die echte Rebe des wahren Weinstockes", habe bereits auf der Pariser Versammlung gegen die Substraction gesprochen, aber gewaltsam, nicht mit Gründen, habe man ihre Stimme erstickt [3]). Nach dem Beispiele Christi habe sie geschwiegen, weil sie keinen Erfolg ihres Wortes gehofft, nun aber müsse sie sprechen, ergriffen vom Feuer des hl. Geistes, und in Schmerzen gleich einer Gebärenden; habe doch auch die Eselin Bileams in ihrem Schmerze gesprochen und der stumme Sohn Solons beim Anblicke der Gefahr des Vaters die Sprache wieder gefunden. Hier aber handle es sich um den Vater der Väter, der von seinen Freunden geschmäht worden! Wenn Cham verflucht wurde wegen des Spottes gegen den Vater, wieviel mehr Jene, die gegen Gottes Stellvertreter den Mund aufthun, sie, die Gelehrten, die Gottes Gesetz verfälschen, die Satzungen der Kirche und der Päpste nicht achten und ihre lügenvollen Gedanken mit künstlicher Rede begründen! In solchen Sachen gezieme nicht dem kindischen Gerede der Grammatiker oder der Geschwätzigkeit der Logiker — ein Compliment, das die Magistri artium zu Paris nicht vergassen — sondern der Theologie und Rechtswissenschaft das Wort." Die Gründe, die gegen die Substraction gerichtet werden, sind die bekannten, dass ohne Genehmigung des Papstes kein Concil zusammentreten oder gar über ihn richten könne. „Die Substraction sei daher gleich dem Abfalle der Engel, der Ungehorsam gegen den Papst sündhaft und strafbar wie der Ungehorsam gegen Gott; denn der Papst sei es, auf den die Worte der Schrift gehen: „einen Propheten will ich in deiner Mitte erwecken, und meine Worte in seinen Mund legen; wer auf ihn nicht hört, ich will es rächen!" Welcher Unterthan werde noch seinem Fürsten gehorchen, wenn man dem Stellvertreter des Allerheiligsten den Gehorsam ungestraft entziehen dürfe? Aber sei dieses nicht der Einheit der Kirche wegen nothwendig gewesen

---

[1]) Schreiben bei Martene thesaur. II, 1226—30. — [2]) Bei Bul. V, 4—24. — [3]) „ut, qui jure, ratione et veritate vincere non poterant, saltem impia et sacrilega pugnorum pugna et insultuosis clamoribus obtinerent."

und rechtfertige nicht der Zweck das Mittel? Nein, denn das hiesse den Nächsten mehr lieben als sich selbst und ein sicheres Uebel veranlassen eines zweifelhaften Gutes wegen. Denn diejenigen, die sich dem Gehorsame des Papstes entziehen, sündigen mehr, als die römischen Schismatiker, die ihm gar nicht mehr gehorchen. Und die Einheit habe man auch nicht gewonnen, vielmehr die Spaltung vermehrt [1]). Nur die Unwissenheit, Bosheit und gemeines Interesse habe für die Substraction gewirkt [2]). So erhebe dich denn, wird dem Könige am Schlusse zugerufen, erhebe dich, Mann Gottes, ergreife die Waffen und deine Macht, nimm das Schwerd, um jeden Ungehorsam zu beugen und jeden Verstand gefangen zu nehmen in den Gehorsam des Statthalters Jesu Christi; denn nicht umsonst ist dir das Schwerd anvertraut worden, mit ihm bist du gehalten, die Kirche zu schützen, die im Papste ist, und den Papst, der in ihr ist."

Dieses Schreiben zog nicht blos den Abgeordneten der Universität Toulouse eine Verhaftung Seitens des Herzogs von Berri, sondern ihr selbst sehr heftige Entgegnungen zu, sowohl durch die Universität als durch Andere [3]). Die mildeste dieser Entgegnungen ist jene Gersons. Wir müssen jedoch erst die weiteren Bemühungen Gersons um Herstellung des Friedens nachholen und seine Ansichten über Restitution der Obedienz an Benedict kennen lernen, weil wir daraus zugleich Näheres über den Stand der Parteien erfahren. Wie Gerson in allen seinen auf das Schisma bezüglichen Schriften neben dem allgemeinen Zwecke der kirchlichen Einheit zunächst auf Annäherung und Versöhnung der durch das Schisma in Parteihass Getheilten hinstrebte, so bot sich ihm dafür ein besonderer Anlass nach seiner Ankunft in Flandern. Dieses Land war 1388 an Burgund gefallen und demzufolge der Rücktritt von der Obedienz Bonifaz' IX. zu jener Benedicts XIII. eingeleitet worden. Allein die einzelnen Corporationen des Landes scheinen nicht alle mit dieser durch den Landesherrn vollzogenen Aenderung einverstanden gewesen zu sein, die beiden Obedienzen standen sich in ihren Anhängern sehr schroff gegenüber, betrachteten und behandelten sich als Häretiker und Schismatiker und sprachen sich gegenseitig die kirchliche und sacramentale Heilsgemeinschaft ab. Die Substraction mehrte nur diese Wirren. Gerson, der als Dechant zu Brugge, auch Flandern als „Vaterland" betrachtete, suchte in einer Schrift durch Weckung des Bewusstseins der Einen auch im Schisma fortbestehenden kirchlichen Gemeinschaft diesen Hader zu vermitteln [4]). Er entwickelt

---

1) L. c. p. 15. „Adeo videmus schismatis tribulos pullulare, quod non est regnum, non provincia, non Dioecesis, non territorium, non capitulum, non collegium vel conventus, imo nec vix domus, quin sint ratione hujusmodi substractionis novum schisma facientes inter se pertinaciter subdivisi." — 2) p. 17. „Quo judicio fuit substracta obedientia non intelligimus, nec etiam, ut credimus, intelligunt, qui fecerunt, nisi ipsum vel ignorantia, vel excogitata malitia vel ambitionis ignominia vel avaritia vel inimicitia procuravit." — 3) Die Elaborate bei Bul. V, 25—53 und Gerson Opp. II, 88—94. Nach Gieseler, K. G. II, 3, p. 145 findet sich die Entgegnung des Simon Cramaud handschriftlich auf der Universitätsbibliothek zu Bonn. — 4) „De modo habendi se tempore schismatis" Opp. II, 3—7; die Bemerkung der Herausgeber „scrip-

den oben[1]) aus einer seiner Predigten mitgetheilten Satz: es sei durchaus nicht häretisch, einen der beiden um den Primat Streitenden nicht als Papst zu betrachten, denn kein Satz, dessen Erweis von der Wahrheit zufälliger Umstände abhänge, gehöre in das Gebiet des Glaubens[2]; im vorliegenden Falle sei es um so vermessener, die Anhänger der einen oder anderen Obedienz oder die Neutralen als ausser der Gemeinschaft des Heils befindlich zu betrachten, als ein sicheres Urtheil über den wahren Papst durch die verwickelte Sachlage unmöglich und Viele in beiden Obedienzen bereit seien, der Wahrheit zu gehorchen, sobald sie selbe nur hinreichend kennen lernen; auch abgesehen davon könne ja Jeder seinen Beitritt zu der einen oder anderen Obedienz an eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung knüpfen, wie dieses auch bei der Anbetung der Hostie auf dem Altare geschehe, wenn ein Zweifel sich erhebe, ob der Priester gültig (rite) consecrirt habe[3]). Aergerniss gebend und zur Häresie führend ist daher die Behauptung, in der einen oder anderen Obedienz hätten die gespendeten Sacramente keine Gültigkeit, die Priester seien nicht wahrhaft geweiht, die Kinder nicht wahrhaft getauft und man dürfe darum nicht an dem Gottesdienste der anderen Partei Antheil nehmen. Es ist ja bei dieser Ungewissheit des Thatbestandes sogar möglich, dass Einige auf Seite des wahren Papstes stehen und dennoch Schismatiker, und Andere auf der entgegengesetzten Seite wahre Glieder der Kirche sind, je nachdem eine der Kirche ergebene oder selbstsüchtige Gesinnung ihre Parteinahme bestimmt hat. Es ist daher weit sicherer, an der Herstellung der Einheit der Kirche mitzuwirken durch Förderung der Cessio beider Päpste, oder der Substraction in beiden Obedienzen oder durch sonstige gesetzliche Zwangsmittel, als die Untergebenen durch Censuren irre machen und zwischen den Gliedern beider Obedienzen Unfriede stiften; denn das eigensinnige Verharren auf der eigenen Ansicht bringt weit mehr Gefahr als der liebevolle Verkehr mit den Gliedern der anderen Obedienz, wenn nur Bereitwilligkeit da ist, der Kirche zu gehorchen. Es können sich daher die Mitglieder beider Obedienzen wegen der Ungewissheit des Rechtes auf der einen oder anderen Seite unbesorgt nach den kirchlichen Vorschriften richten, die an dem Orte ihres jeweiligen Aufenthaltes gelten und selbst rücksichtlich der sonst dem Papste zustehenden Dispensationen und Absolutionen mit den Verfügungen ihrer Obern sich beruhigen.

Suchte Gerson hier zwischen den Mitgliedern der beiden Obedienzen den Frieden auf der Grundlage kirchlicher Gemeinschaft

---

tum videtur circa initium schismatis« und Dupins Meinung, es sei die erste Arbeit Gersons in Sachen des Schisma, ist offenbar irrig, wie schon das „patria Flandrensis“, ja der gesammte Inhalt zeigt; sie gehört vielmehr in das Jahr 1398 oder 99. — [1]) Siehe Seite 89. — [2]) p. 4. „Nulla propositio ad cujus verificationem exigitur veritas unius propositionis contingentis et ad fidem impertinentis est de necessitate aut integritate fidei. — [3]) L. c. p. 5. „Imo semper debet subjungi conditio implicita, ista videlicet: si omnia rite facta sunt secundum institutionem Christi et Ecclesiae.“

anzubahnen, so will er in einigen kleineren Tractaten [1]) auch unter den Parteien zu Paris eine Annäherung herbeiführen. Während nemlich die Einen ihre Hoffnung auf Herstellung der Einheit an ein gänzliches Fallenlassen Benedicts durch Entsetzung und lebenslängliches Gefängniss knüpften, hielten die Anderen zu demselben Zwecke vor Allem eine unbedingte Restitution der Obedienz an Benedict für nöthig [2]). Beide Parteien aber schienen darin zusammenzutreffen, dass sie für ein weiteres Verfahren den Zusammentritt der gesammten Obedienz Benedicts zu einem Concile verlangten. Ein solches hatte bereits eine kleine Fraction der Pariser Versammlung von 1398 vor Verhängung der Substraction vorgeschlagen; in den Verhandlungen mit Benedict über Milderung seiner Einschliessung wird darauf hingedeutet [3]), Courtcuisse hatte es Namens der Universität dem Könige als zweckmässig bezeichnet und dieser liess durch den Herzog von Orleans später sich dasselbe von Benedict versprechen [4]). Die Absichten, welche dieser Forderung eines General-Concils der Obedienz zu Grunde lagen, waren sehr verschieden; Seitens der Universität wollte man, wie dieses Gerson andeutet [5]), damit nichts anderes als Zeit gewinnen, um durch einen Zwischenfall vielleicht, wie der Tod Benedicts, weiter gebracht zu werden. Allein in welchem Sinne man immer ein solches Concil verlangte, es konnte, abgesehen von den Schwierigkeiten die bei Berufung und Abhaltung desselben sich ergaben und auf welche auch der castilianische Gesandte aufmerksam machte [6]), unter den bestehenden Verhältnissen nur Anlass zu weiterem Zerwürfnisse und grösserer Spannung zwischen beiden Obedienzen und damit für die Einheit der Kirche verderblich werden. Dieses von allen Seiten herauszubeben ist der Zweck der erwähnten kleineren Tractate Gersons. Gerson geht von dem Wunsche Vieler aus, einen förmlichen Process gegen Benedict einzuleiten. Dieses, sagt er [7]), lasse sich nur auf einem General-Concile dieser Obedienz erreichen; lasse sich aber nachweisen, dass selbst das General-Concil der Obedienz hierin nicht zum Ziele führe, so falle damit das Dringen auf einen Process gegen Benedict von selbst. Dieser Nachweis ergebe sich vorerst durch Hinblick auf denjenigen, der das Concil zu berufen habe, denn, um als allgemeines Concil zu gelten, müsse es gesetzlich berufen sein, da ausserdem Viele die Beschlüsse desselben nicht anerkennen würden. Kein Concil sei ohne päpstliche Autorität als gesetzlich berufen zu betrachten, zumal wenn der Papst die Berufung auf Ersuchen nicht hartnäckig verweigert. Da nun Benedict seiner Würde noch nicht entsetzt sei, weil weder gesetzlich angeklagt, noch gehört, noch überwiesen, so müsse er vor Allem in Freiheit gesetzt und ihm die Obedienz restituirt werden, bevor von einer gesetzlichen Berufung des Concils die Rede sein könne. Zwar sagen Einige, als Schismatiker und Häretiker

1) Sie finden sich Opp. II, 17—35 und fallen in die Jahre 1400—1402. — 2) „De restitutione obedientiae" l. c. p. 32. — 3) Martene collectio VII, 688. — 4) Bulla Benedicti papae de Concilio generali (seiner Obedienz) celebrando, Martene l. c. 682. — 5) Tractatus alius de Schismate, II, p. 22. — 6) „Quaedam proposita per Episcopum Zamorensem" bei Martene collectio VII, 674. — 7) L. c. II, 17.

sei er ipso jure entsetzt; aber ist er denn als solcher gesetzlich erklärt? Behaupten, es bedürfe da keiner richterlichen Sentenz, wo das Vergehen notorisch sei, heisst alle Grundsätze des Rechtes und der Ordnung in der Kirche verwirren, denn was Einige notorisch nennen, stellen Andere gänzlich in Abrede. Die Schwierigkeiten, die sich aus der verschiedenen Nationalität der Glieder des Concils und der Differenz der Ansichten über die Substraction ergeben, führen auf dasselbe Resultat. Zudem sei man noch nicht einmal genau unterrichtet über die Gesinnung der einzelnen Fürsten rücksichtlich ihrer Stellung zu Benedict. Wollte man also auf eine Untersuchung dringen, ob Benedict wahrer Papst oder Schismatiker sei, so muss man auf die Erklärung gefasst sein, darüber habe man bereits Gewissheit und brauche es nicht weiterer Discussion zu unterwerfen. Gesetzt aber auch, man willige in eine Untersuchung über das Verhalten Benedicts, so muss doch dieser selbst und seine Freunde in ihrer Vertheidigung auch gehört werden, und wenn da nicht Alles, was gegen ihn vorgebracht wird, vollkommen überzeugend und beweisend ist, werden wir (die Universität Paris), die wir für Fortsetzung der Substraction sind, nicht blos nichts erreichen, sondern uns auch, da die Gegner der Substraction die Mehrzahl bilden und die Leidenschaft das Urtheil trübt, einer schmachvollen Verurtheilung aussetzen. Darauf darf man sich nicht verlassen, dass ein Concil unfehlbar sei; wohl ist es dies in Sachen des Glaubens, aber nicht in Thatsachen [1]), und um letztere handelt es sich hier; denn die Entscheidung der Frage, ob die Substraction zulässig war oder nicht, setzt die Kenntniss einer ganzen Reihe von Thatsachen voraus. Und wird Benedict in Anklagestand versetzt, so wird er mit Gegenklagen gegen Bischöfe und Cardinäle, deren einige sich in ihren Schriften gegen ihn zu häretischen Behauptungen haben fortreissen lassen, antworten. In der That, vergleicht man die Schriften gegen Benedict, wie die Antworten darauf, so scheint er in genügender Weise weder des Schisma noch der Häresie überwiesen werden zu können, wovon doch das ganze Verfahren abhängt. Ist aber das Concil in der Erkenntniss der für die Entscheidung massgebenden Thatsachen dem Irrthum unterworfen, lässt sich dann erwarten, dass Jene, gegen welche entschieden wird, sich dem Beschlusse der Majorität unterwerfen werden? Behaupten lässt sich das wohl, aber wie die Dinge stehen ist es moralisch unmöglich. Die Berufung eines General-Concils der Obedienz erscheint daher in jedem Falle bedenklich; denn gibt es keine Entscheidung, so war die Berufung umsonst; gibt es aber eine, der kein Gehorsam geleistet wird, so ist dies präjudicirlich für alle folgenden Concilien und der Keim zu neuen Spaltungen, die für die politischen Zustände Frankreichs nur verderblich sich erweisen müssten, da religiöse Zerwürfnisse die unver-

---

[1]) II, 20. „Nec valet hoc dicere, quod Dominus non permittet errare Concilium; quoniam in eis quae sunt facti aut juris positivi et breviter in omnibus aliis praeterquam in materiis quae sunt pure de fide, Ecclesia fallit et fallitur, servata charitate; patet cum compellit aliquem habitare cum non sua.“

söhnlichsten seien [1]) und die obersten Glieder des Staates in der vorliegenden Frage uneinig sind. Entweder wollen also wir, die wir für die Substraction gewesen sind, die Obedienz restituiren, und dann ist es unstreitig besser, wir thun dieses freiwillig, ohne erst durch ein richterliches Erkenntniss dazu gezwungen zu sein, oder wir wollen nicht; gut, dann setzen wir uns nur den erwähnten Gefahren aus, wenn wir ein General-Concil verlangen. Schwierigkeiten sind also auf allen Seiten; darum möge man lieber mit Verzichtleistung auf ein Concil die Sache den Prinzen und unparteiischen Räthen überlassen, die würden wohl eine Ausgleichung finden.

Es hatten sich aber auch Viele für ein solches Concil der gesammten Obedienz ausgesprochen, weil sie von ihm Herstellung der gesunkenen kirchlichen Disciplin und gemeinsame Regulirung des Verhältnisses zwischen dem Papste und den einzelnen Landeskirchen bei Restitution der Obedienz hofften. Auch diesen Grund wusste Gerson zu entkräften. So wenig ein solches Concil, dem der Charakter der Allgemeinheit abgehe, in Glaubenssachen eine Entscheidung geben dürfe, da es sich ja treffen könnte, dass man etwas als wahr erkläre, von dem in der anderen Obedienz das gerade Gegentheil aufgestellt werde, so wenig dürfe man von ihm eine Reform des kirchlichen Lebens erwarten; denn diese sei unmöglich ohne die Aufhebung vieler unpractisch gewordenen kirchlicher Gesetze [2]), was aber nur durch Beschlüsse der gesammten Kirche geschehen könne. Habe man den ernsten Willen zur Reform, dann würde man durch Provinzial- oder Diözesansynoden noch mehr leisten können als durch ein solches General-Concil der einen Obedienz. Für Regulirung der kirchlichen Verhältnisse in spiritualibus bei Restitution der Obedienz, die doch nur für Frankreich Bedeutung habe, sei ein Concil nicht nothwendig, es könne dieses am einfachsten durch die Cardinäle geschehen. Was aber die Regulirung bei Restitution der Temporalien wie Verleihung der Beneficien, Abgaben, betreffe, so sei hier vor Allem zu beachten, dass, wenn man auch zugibt, der Papst sei nach göttlichem Rechte Herr im Geistlichen und Weltlichen, doch auch zugestanden werden müsse, dass weder die Kirche noch der Papst zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen dieses Recht über das Zeitliche gehabt haben, noch haben sollen; erst seit Constantin sei Besitz und Gerichtsbarkeit an die Kirche gekommen und in Folge dessen in der Ausübung der geistlichen Gewalt Seitens der Prälaten ein solcher Missbrauch eingerissen, dass der Papst allmälig alle Jurisdiction und Verleihung von Beneficien an sich gezogen, so dass sich kaum noch ein Bene-

---

[1]) L. c. p. 22. Et hoc jam periculum habemus in januis nisi celeriter et cautissime providerimus: addito, quod nulla sit implacabilior et irremediabilior divisio quam illa, quae fit sub religionis praetextu, in tantum, quod in hoc casu putet frater se obsequium praestare Deo, persequendo fratrem .... — [2]) L. c. p. 26. „Reformatio Ecclesiae universalis fieri non potest in moribus sine abolitione multorum statutorum super Excommunicationibus et ceteris traditionibus nimis multiplicatis, quae nec observantur nec observari possunt rationabiliter ubique propter varietatem morum et temporum ....“

ficium finde, das ein Bischof vergeben dürfe [1]). Viele seien darum der Meinung, die Kirche müsse mit Beseitigung eines Theiles ihrer zeitlichen Rechte und Ansprüche, durch welche sie ganz verweltlicht geworden [2]), auf den Standpunkt der apostolischen oder doch der Zeit Gregors des Grossen, so weit dieses möglich, zurückgeführt werden, wo Papst und Bischöfe, Jeder das Seine ungeschmälert besessen. Eine Schmälerung der zeitlichen Rechte des Papstes stehe nicht im Widerspruche mit seiner Anerkennung als Hauptes der Kirche, denn es ist ein Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem, und wäre der immer beachtet worden, die Griechen wären heute noch mit uns vereinigt. Der Papst kann Papst im vollen Sinne des Wortes sein, ohne dass er alle die herkömmlichen Rechte über das Zeitliche der Landeskirchen ausübt, vielmehr kann die Ausübung dieser Macht über das Zeitliche aus Gründen gehindert werden [3]). Dem Primate wird ja nichts entzogen, wenn ihm für einige Zeit die Sorge um das Zeitliche genommen wird, sondern er gewinnt dabei; denn wohl ist im Gebiete des Glaubens Einheit des Hauptes — der Leitung — nothwendig, weil ausserdem die Einheit des Bekenntnisses nicht denkbar wäre, aber dieses ist nicht der Fall in Bezug auf die Verwaltung der Temporalien der Kirche; hier müssen die gesetzlichen Bestimmungen nach den Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten geändert werden [4]). Durch eine solche Beschränkung der Macht des Primates im Zeitlichen wird der Autorität des Papstes oder der Fülle der ihm von Christo verliehenen Gewalt nicht zu nahe getreten, sondern ihre Erfüllung im wahren Sinne des Wortes erst möglich gemacht, denn der Primat ist nicht zu Gunsten eines Menschen, sondern zum Wohle der Kirche gestiftet, und erfordert dieses eine Beschränkung seiner Macht, so darf es nicht blos geschehen [5]), man ist dazu verpflichtet, denn der Kirche Schädliches zu vermögen ist keine Macht [6]). Von selbst versteht es sich, dass im Falle einer solchen Beschränkung für den Unterhalt des Papstes und der Cardinäle aus dem kirchlichen Vermögen gesorgt werden muss. Eine derartige Beschränkung und Aenderung der bestehenden Rechtsver-

---

[1]) Beachtungswerth für die Haltung Gersons ist der Zusatz p. 27: „Concurrebant ad hoc exactiones multiplices pro statu Papae et Cardinalium, et si fraudes et abusus et simoniae committuntur, relinquo judicandum expertis.“ — [2]) „Abjectis talibus jurisdictionibus pro magna parte, *quae reddiderunt Ecclesiam totam brutalem et carnalem, nil fere sapientem de his quae Dei sunt erga salutem animarum*, non ex se quidem sed abutentium vitio ....“ — [3]) p. 28. „Quae potestas ex causis certis potest cohiberi et arceri, imo debet, ne exeat in actum, sed dimmittat singulis singula ministrare. Nonne Christus fuit papa perfectissimus, nonne similiter Petrus, ipsi tamen omne exercitium abdicaverunt a se in talibus.“ — [4]) p. 31. „De istis temporalibus administrationibus Ecclesiarum, possessionum, jurium, beneficiorum et similium Christus per se ipsum immediate nullatenus se intromisit nec ordinare curavit, sciens et volens talia esse variabilia secundum exigentiam temporum, personarum et locorum ad communem Ecclesiae utilitatem non ad unius aut paucorum singularem pompam aut inutilem vanitatem sive voluntatem.“ — [5]) „Secundum exigentiam utilitatis Ecclesiae tanquam finis debet haec dignitas (Primat) agibilia sua moderari, praesertim in eis quae non sunt expressa in jure divino; *hoc enim dicere est de jure naturali cujuslibet politiae quod violari non potest aut mutari.*“ — [6]) „Posse mala et inexpedientia Ecclesiae facere, quis diceret esse posse? quis crederet hoc a Christo collatum extitisse?“

hältnisse kann allerdings nur von einem allgemeinen Concile ausgehen; aber ungerecht wäre es, diejenigen, welche, da sich jetzt der Anlass bietet, auf solche Beschränkung dringen, als Schismatiker zu betrachten; nicht die kirchliche Einheit wird dadurch verletzt, sondern nur Gottes Weisheit sichtbar, die aus dem Uebel des Schisma Gutes zu schaffen weiss. Ein Concil unserer Obedienz ist also auch in dieser Beziehung entbehrlich.

Gerson schlägt, um die extremen Wünsche und Ansichten zu einigen, einen Mittelweg vor; man solle über Alles bisher Geschehene jede weitere Klage und Discussion abschneiden, sich gegenseitig in Liebe verzeihen, und die Obedienz an Benedict nur mit gewissen Modificationen restituiren, dabei aber nicht, wie bisher, tonangebend verfahren, sondern die Ehre der anderen Länder der Obedienz berücksichtigen und in dieser gemeinsamen Angelegenheit auch die Meinungen der Anderen zu ihrem Rechte kommen lassen [1]. Habe man sich innerhalb der eigenen Obedienz geeinigt, dann könne man auch der anderen Obedienz mit Erfolg Vorschläge zum Frieden machen.

Den schönsten und lebendigsten Ausdruck seiner versöhnenden Haltung in Mitte dieses Parteigewühles hat uns Gerson in seinem „Trialogus" hinterlassen [2]. In edlem Schmerze klagt er: „oft habe er allein die hohe Warte der Vernunft bestiegen, um über dem Nebel sündiger Leidenschaften erhaben mit freiem Blicke auf dieses wogende Meer der Kämpfe zu schauen und auf ein Mittel zur Beschwichtigung dieses Sturmes zu denken, der sich gegen das Schiff der Kirche erhoben. Aber, wehe, ich sehe die Steuermänner des Schiffes sich in gehässigen Reden wie mit gezückten Schwerdern gegenüber stehen, flammende Brände der Schmach sich in Streitschriften zuschleudern und so erbittert im Kampfe gegeneinander, dass sie der gemeinsamen Feinde und dessen, was zu thun wäre, vergessend nur darauf denken, wie Einer den Anderen aus dem Schiffe der Kirche hinausstossen könne. Schismatiker, Schlangenbrut, Verräther, rufen sie hier (die Freunde Benedicts), Meinidige, Häretiker, tönt es da (die Universität). Mitten unter diesen beschimpfenden Reden und Schriften stehe ich zagend, denn so schlimm auch ist, was ich gewahre, Schlimmeres noch, fürchte ich, steht bevor. Wehe, wenn die Häresie das Haupt erhebt! Schon werden Fragen ventilirt, die den Glauben sehr nahe berühren, Manches als zweifelhaft erklärt, was bisher unerschütterlich feststand, und wer bürgt, dass nicht die Leidenschaft von der Wahrheit abirrt, sei es,

---

[1]) „De restitutione obedientiae" II, 34. „Videmus, quod hactenus nocuit velle nimis praeoccupare alios et quasi ducere post nos, et immanere totaliter in iis, quae nos ipsi bona credebamus, sicut utique bona erant. Sed ita sunt homines, ut variae sint eis sententiae et in rebus communibus communem volunt deliberandi autoritatem non perdere. Ex corde nostro intelligamus ea quae sunt proximorum . . ." — [2]) „Trialogus in materia Schismatis" Opp. II, 83—105. Auch diese Schrift hat durch die Herausgeber der Werke Gersons eine falsche Stellung erhalten, indem man sie in das Jahr 1407 setzte, während ihr Inhalt, z. B. die noch fortdauernde Gefangenschaft des Papstes, der neulich erlassene Brief der Universität Toulouse, deutlich genug auf 1402 oder Anfangs 1403 verweist.

dass sie ihre eigenen irrigen Entscheidungen festhält, oder das von Anderen richtig Erkannte bekämpft? zumal Viele wie im Finstern kämpfen, unbesorgt, ob den Freund, ob den Feind sie treffen. Daher jene Verdächtigungen auf den Grund allgemeiner Rechtssätze, während in der Anwendung derselben auf den concreten Fall sich alle Voraussetzungen als grundlos zeigen, daher die Sprachverwirrung in der Kirche, so dass die Bauleute, oder Jene, die sich für Bauleute halten, einander nicht mehr verstehen. Was ist da zu thun? Zu hindern vermag ich diese Erscheinungen nicht, und ruhig zu bleiben, ist mir nicht gegeben.“ Die verschiedenen Gefühle, welche diese Zustände in ihm erregen, lässt er in einem Gespräche zwischen dem Eifer, der Liebe (benevolentia) und der Besonnenheit (discretio) hervortreten, den „drei untrennbaren Geschwistern“, denn „Eifer ohne Liebe wird hart und belästigend, Liebe ohne Eifer weichlich und matt, beide ohne Besonnenheit sind dem Irrthume und der Täuschung ausgesetzt, wie ohne beide auch Besonnenheit wenig nützt.“ Der Eifer will in seinem Ungestümme in Wort und Schrift hervorbrechen, keine der Parteien schonen, wenn nur Friede wird; die Liebe verlangt Milde gegen Alle, denn sie deutet Alles günstig, die Besonnenheit vermittelt. Er hat nun den Streit der Dreien aufgezeichnet, „um der Sorgen des Lebens in Etwas zu vergessen — und der Thätigkeit des Inneren eine bestimmte Richtung zu geben, wenn auch kein weiterer Nutzen daraus entstünde.“ Zuerst klagt der Eifer über die traurigen, nicht länger zu ertragenden Zustände der Kirche. Wenn der thierische Instinct, wenn die menschliche Leidenschaft Alles wage, um zum Ziele zu kommen, was müsse nicht der fromme Sinn für seine Mutter, die Kirche, thun! Sollte er auch im Kampfe unterliegen, wie herrlich, für eine solche Mutter, für den Frieden, für die Freiheit zu sterben! Indessen für uns, die wir die Verheissung ewiger Herrlichkeit haben, ist ein solcher Opfertod noch nicht einmal so gross, da die Heiden, denen diese Verheissung versagt war, sich freiwillig für die Ihrigen dahin gegeben haben. Die Liebe erinnert nun an die Gefahren, denen der Eifer sich aussetze, wenn er sich unter die Streitenden werfe; besser sei es, das Elend zu beklagen, als ohne Erfolg kämpfen und nur Hass ärnten. Aber, sagt der Eifer, steht nicht geschrieben, kämpfe bis zum Tode für die Gerechtigkeit? Wir haben noch nicht einmal bis zum Blute widerstanden, geschweige dass uns das Gerede Anderer hindern dürfte! Gut, ruft die Besonnenheit, aber du unternimmst hier Etwas, was über deine Kraft geht. Denn dieses durch pharisäische Ehrsucht genährte Schisma verliert nicht, wie andere Dinge durch die Zeit an Macht, sondern wächst darin. Wo schon so viele Kräfte an seiner Heilung sich erschöpft haben, welche Hoffnung hast du für einen Erfolg? Wenn ich auch, sagt der Eifer, das Schisma nicht ganz heben kann, wenn ich nur verhüte, dass es in Häresie umschlägt, wohin der Ehrgeiz Vieler drängt. Auch glaube ich schon Viel gewonnen zu haben, wenn ich durch meine Vorstellungen die Parteien bewege, sich ruhig anzuhören, zu verstehen und einander näher zu treten. Dieses geben Liebe und Besonnenheit zu; der Eifer entledigt sich nun seiner Aufgabe in der

Form dreier Schreiben, die zwischen den Parteien vermitteln sollen, nemlich eines Schreibens Namens der Universität Paris an den König, als Beantwortung der Klage der Universität Toulouse, eines Schreibens des eingeschlossenen Benedicts an den König und endlich des Königs an Benedict. „Lasset, ruft der Eifer den Parteien zu, doch keinen Streit unter euch sein, meine Brüder; ihr seid ja Kinder Eines Vaters, Gottes, und Einer Mutter, der Kirche; herrschen auch verschiedene Ansichten unter euch, wie dieses, zumal über Thatsachen, bei der menschlichen Schwäche nicht anders möglich, warum denn jenes Gezänke nach Art der Frauen? Ist es nicht würdiger, durch das Gute überwunden zu werden, als schlecht handelnd zu siegen? Ist jemals Friede durch Parteiung zu Stande gekommen oder Unrecht durch Unrecht gehoben worden? Ist es nicht Beweis eures irdischen Sinnes, dass der Eine ruft: ich halte zu Benedict, der Andere: ich zur Substraction, und ein Dritter: ich bleibe neutral? Gleich einer Heerde Schaafe, in welche in finsterer Nacht der Wolf eingebrochen, weiss Keiner, wohin sich wenden; ein Schwindel hat Alle ergriffen; die Einen wissen nicht, was sie wollen, die Anderen wollen ruhig abwarten, bis sich Alles geklärt hat, Andere, die weder zu handeln wissen noch es wollen, spotten Beider, Viele sind nur durch ihre Leidenschften bestimmt, lassen lieber Alles zu Grunde gehen, ehe sie nachgeben, und sind selbst gegen Jene erbittert, die nicht ihnen entgegen sind, sondern ihnen blos nicht Beifall geben; nicht Wenige sind, gleich dem Schilfrohre beweglich, bereit, um eines Bissen Brodes willen, die Gerechtigkeit zu verlassen. Nur Einzelne sind bereit, der erkannten Wahrheit zu gehorchen und nur auf das zu sehen, was frommt; sie hassen Keinen, von dem sie glauben, dass er aufrichtig die Wahrheit suche, denn sie wissen, dass auch Paulus und Barnabas sich nicht einigen konnten, ohne desshalb einander zu schmähen. Dieses haben Jene nicht bedacht, die im Namen der Universität Toulouse neulich jenen schmähsüchtigen Brief geschrieben [1]). Mögen sie nun vernehmen, was, mit Beseitigung aller Leidenschaft, die Vertreter der Substraction Seitens der Universität darauf zu erwidern haben."

„Wenn die Anklagen, so lautet die Erwiderung, die ihr gegen uns erhoben habt, wirklich begründet sind, dann spricht es sehr gegen die Wahrheit eures Eifers, dass ihr vier Jahre lang geschwiegen und uns und das königliche Haus im Irrthume habt verharren lassen. Wo war denn früher der Schmerz, der, wie ihr sagt, die Stummen beredt macht, als die Wunde noch frisch, das Unrecht kaum begangen war? Hätte er nicht weit heftiger als nach so langer Zwischenzeit hervorbrechen müssen? Aber ihr habt wohl den Ausgang der Substraction abwarten wollen, d. h. ihr pfleget das Recht nach dem Erfolge zu bestimmen; da sehet zu, dass ihr euch nicht täuschet; denn wie Vieles wird mit Klugheit und Kraft begonnen, und ermangelt doch eines glücklichen Erfolges! Des Menschen Sache ist zu säen und

---

1) L. c. p. 88. „epistolam plenam maledictis, pungentem injuriis, corruptam opprobriis in illos, qui secum non sentiunt."

zu pflügen, aber das führt zu Nichts, wenn Gott nicht das Gedeihen giebt? Oder habt ihr so geraumer Zeit zur stylistischen Vollendung eures Schreibens bedurft? Nun, dann muss ich gestehen, hättet ihr um eurer Ehre willen eine andere Sprache wählen sollen, denn diese steht schlecht zu dem Lobe, das ihr euch selbst sprecht; aber natürlich, wie der Mensch ist, so spricht er [1]). Ihr sagt zwar, ihr habt uns nicht schmähen, sondern nur belehren wollen über die Pflicht des Gehorsams und die Sünde des Ungehorsams, um die Universität von dem Irrwege der Substraction abzulenken. Abgesehen von der Anmassung, die Universität Paris, die alle anderen an Ansehen und Alter überragt [2]), belehren zu wollen, hättet ihr wenigstens Gründe gebrauchen sollen, die nicht gegen euch selbst gekehrt werden können. Ungehorsam ist das Schwerd, mit dem ihr uns niederzustrecken gedachtet. Wohlan, wir kehren es gegen euch, denn ihr werdet nicht leugnen, dass man Gott mehr gehorchen muss als Menschen; mithin musstet ihr den Verband mit einem als Schismatiker und Häretiker Verrufenen (notorie diffamati) meiden, und dass ihr dieses nicht gethan, dass ihr den Vicar höher gestellt als den Herrn, verdient grössere Strafe als unser Verhalten. Aber ihr habt vielleicht nur zeigen wollen, dass Benedict weder schismatisch noch häretisch sei; das konntet ihr thun, ohne von Ungehorsam und seiner Bestrafung zu reden. Aber immer noch fragt es sich, warum habt ihr das so spät gethan? Viele werden behaupten, es sei geschehen aus Eifersucht gegen die Universität Paris oder aus berechneter Schmeichelei, um bei der Aussicht auf Restitution der Obedienz grössere Ansprüche auf Beförderung zu reichen und hohen kirchlichen Stellen zu haben. Fern sei von uns ein solcher Verdacht, was wir verschuldet, darüber wollen wir nicht thörichte Klagen verlieren. Gesetzt aber auch, es seien Einige von uns zu ihren Bestrebungen für die Substraction durch unlautere Absichten bestimmt worden, was berechtigt euch, über uns Alle abzuurtheilen? denn auch der König, die Prinzen, der Adel, die Prälaten und der Clerus Frankreichs haben für die Substraction sich entschieden. Wohl, sagt ihr, aber diese sind von euch getäuscht worden, und nichts weniger als beharrlich auf der Substraction bestehend. Nun, auch wir halten nur so lange an der Substraction fest, bis uns für das Wohl der Kirche etwas Besseres einleuchtet; ihr müsst also ein gleiches Urtheil über uns Beide sprechen, was ihr jedoch nicht wagt. Aber, werdet ihr fragen, wenn ihr nicht beharrlich auf der Substraction besteht, warum gebt ihr sie nicht auf? Fraget den König darüber, wir folgen unserem Gewissen, denn so weit der Zweifel über die Rechtmässigkeit Benedicts, so weit geht das Recht, von seiner Obedienz zurückzutreten [3]). Die päpstliche Gewalt ist zur Erbauung,

---

1) L. c. p. 90. „qualis unusquisque est talia dicit.“ — 2) „quorum studium antiquius solemniusque tam numero quam merito et auctoritate semper extitisse nec ipsi negaretis.“ — 3) Pg. 92. „quantum licet dubitare de domino Benedicto, an perdiderit jus in papatu aut quod obedientia ad ipsum est Ecclesiae pestifera, tantumdem fas est ab ejus obedientia recedere.“ Warum dann aber sich nicht offen für Neutralität aussprechen, da sie die nothwendige Folge dieses Zweifels ist?

nicht zur Zerstörung gegründet, und wird sie zum Verderben der Kirche geübt, dann darf sich ihr Jeder nach dem Beispiele des Apostels Paulus widersetzen. Schon nach dem natürlichen Rechte darf man Gewalt der Gewalt entgegensetzen, auch einem Papste oder Könige, wenn man in anderer Weise ungerechtem Tode oder der Schändung nicht entgehen könnte. Besteht dieses im Weltlichen zu Recht, warum nicht auch im Geistlichen? Wenn Jene, die sich der Obedienz des Papstes entzogen haben, der Ueberzeugung waren, dass der Gehorsam gegen den Papst der Einheit der Kirche im Wege stehe, konnten sie nicht in Rücksicht darauf denselben verweigern? Sehet, wir bedienen uns keiner sophistischen Deductionen, sondern halten uns an die zum Heile der Kirche gegebenen Bestimmungen, dass man dem Papste, wenn er vom Glauben abfällt, oder nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandelt, in's Angesicht widerstehe, dass man Gewalt der Gewalt entgegenstellen darf, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, dass das öffentliche Wohl dem des Einzelnen vorangeht, wenn letzteres nur im gemeinsamen Wohle seine Begründung hat [1]). Weil ihr diese Grundsätze nicht versteht und nicht begreift, dass Einer, der wahrer Papst ist, oder dafür gehalten wird, auch aufhören könne, wahrer Papst zu sein, darum klagt ihr uns des Ungehorsams und Irrthums im Glauben an, während wir nur Gottes Gesetz erfüllt haben, das befiehlt, den Gottlosen zu meiden, den für einen Heiden und Publicanen zu halten, der die Kirche nicht hört, und lieber ein Glied auszureissen, als den ganzen Leib zu Schaden kommen zu lassen.

Wir müssen nun auch Gründe fordern, warum ihr von dem Beschlusse des Königs und Reiches abgewichen seid, denn wenn Jeder nach Gutdünken den gemeinsamen Beschlüssen sich widersetzen dürfte, wo bliebe da die staatliche Ordnung? Ausserdem ist es eine bekannte Maxime, das einmal Geschehene zu dulden, wenn man sich auch bei seinem Beginne mit Recht widersetzte [2]). Euer Bedenken, man dürfe der Menge nicht folgen im Unrecht, gilt nur bei dem anerkannt Schlechten, denn auch die grösste Zahl macht aus dem Unrechte nicht Recht, aber nicht im Gebiete des Erlaubten; hier darf man das eigene Gewissen nach fremdem Urtheile richten. Eben so wenig bieten die „unlauteren Absichten", in denen Einzelne für die Substraction gewirkt haben mögen, eine Entschuldigung für euern Separatismus; denn in öffentlichen Angelegenheiten ist dieses nicht zu vermeiden, auch wirkt Gott nicht blos durch Gute! Wie oft haben ungläubige und tyrannische Fürsten die besten Gesetze gegeben! Uebrigens ist bei euch auch nicht Alles rein, und es wäre arger Pharisäismus, dieses in Abrede stellen zu wollen. Darum lasset von dem Verdächtigen und Schmähen

---

[1]) L. c. p. 92. Hae sunt regulae quas summus Ecclesiae praelatus propter Ecclesiae utilitatem stabilivit. Quod papae si apostatet a fide resistendum est ei in faciem, et si non recte ambulet ad veritatem Evangelii, et quod vim vi licet repellere, quod Deo magis est obediendum quam hominibus, quod bonum publicum praeferendum est bono particulari, quod ad publicum ordinatum est. — [2]) p. 94. „Multa tolerari debent jam facta, quorum inceptis contradicere dignum erat."

und seid überzeugt, dass die Universät Paris in Sache der Substraction mit gutem Gewissen gehandelt hat; wäre nur der Erfolg gleich gut, aber das liegt ausser ihrer Macht."

War diese Entgegnung dazu bestimmt, den Freunden Benedicts die Sache der Substraction in einem besseren Lichte erscheinen zu lassen, so sollten nun auch die Vertreter der Substraction zu einer milderen Beurtheilung des Papstes und seines Verhaltens gebracht werden. „Wenn in diesem Leben, stellt ihnen der Eifer vor, Nachsicht unentbehrlich ist, wer hat gerechteren Anspruch darauf als die Regierenden? Stets sind sie umgeben von den Späherblicken der Selbstsucht, die bald durch Lüge, bald durch Schmeicheleien, bald durch Verleumdung, bald durch Verdächtigung Andere zu stürzen und ihr eigenes Interesse zu fördern sucht. Blosgestellt allen Pfeilen der Verführung, verdienen die Regierenden eher Mitleid als Neid. Sagt mir nicht, mit den Schwachen wohl soll man Nachsicht haben, den Mächtigen aber gebühre scharfe Rüge. Gerade die Fürsten sind hierin schwach und schwächer als Andere, dass sie aus Mangel an Selbstkenntniss sich für mächtig und glücklich halten. Muss man sonst im Leben manches Uebel ertragen und seine Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit überlassen, so ist dieses noch nothwendiger in Betreff der Fehler der Fürsten. Darum gebietet Christus den Pharisäern und der Apostel, den „widrigen" Herren zu gehorchen, und Aristoteles sagt geradezu, dass der Fürst ausserhalb der Sphäre der Wiedervergeltung steht. Hat dieses Alles seine Wahrheit rücksichtlich der weltlichen Fürsten, wer darf die Pflicht der Nachsicht gegen den Herrn und Knecht Aller, gegen den Papst, leugnen? Mag auch Benedict gefehlt haben, dass er so lange den Weg der Cessio nicht angeboten, lasse man doch auch die irrigen Vorstellungen seiner Umgebung, die Schwäche des menschlichen Herzens, das nach Ehre begierig nicht leicht von ihr lässt, lasse man die Verdächtigungen der Uebelwollenden sowie endlich sein späteres Anerbieten der Cessio auch etwas gelten. Soll ihm allein nichts vergeben werden? Ist der Kerker, der Verlust an Gütern und Ehre, die vielen Drangsale, die er seit vier Jahren erduldet, nicht genug, seine Schuld zu sühnen? Mögen doch seine Gegner sehen, ob nicht mehr persönlicher Hass gegen den Papst als Liebe zum Frieden sie beseele." Um diesen gehässigen Sinn zu erweichen, lässt Gerson ein Schreiben des eingeschlossenen Papstes an Carl VI. folgen [1]), in welchem Benedict mit beredtem Schmerze die erlittenen Drangsale, wie das Unwürdige seiner Behandlung zur Sprache bringt, Gott zum Zeugen seiner Bereitwilligkeit für den Frieden anruft, und an den Edelmuth der Krone Frankreichs appellirt, die, wie einst Athen, sich stets als ein schützendes Asyl für alle Bedrängten bewährt habe. An dieses Schreiben des Papstes reiht sich endlich ein Schreiben Carls VI. an ihn, wie es noch vor Beschluss der Substraction entworfen sein konnte. Der König bittet

1) Bulaeus IV, 878 sq. theilt sonderbarer Weise dieses rhetorische Elaborat als eine authentische Urkunde Benedicts aus dem J. 1399 mit!

den Papst, das Dringliche ihrer Forderung — der Cessio — der grossen Sehnsucht nach Frieden, die er selbst durch seine ersten Zusagen miterregt, zuzuschreiben. „Hättest du aus freier Liebe die Cessio angeboten, und wäre der andere Theil nicht darauf eingegangen, dann mochten Jene dieses verantworten; du aber wärst mit uns von aller Schuld frei, hättest grossen Ruhm erworben und wärst dem Namen wie der That nach „Benedictus" geworden. Dieses Alles ist gesagt, nicht um dir Vorwürfe zu machen, sondern dich zu mahnen, Jenen, die für den Frieden thätig sind, nicht falsche Absichten beizulegen, sondern dich nach dem Beispiele Christi herablassend gemeinsam mit uns zu wandeln, bis uns der Friede in dem entgegentritt, der das Entgegenstehende geeinigt hat, Jesus Christus."

Auf diese Art hat die Liebe den Gründen, durch welche jede Partei ihr Verfahren zu rechtfertigen im Stande war, Gehör verschafft; auf welche Seite aber, fragt der Eifer, wird die Kirche treten? oder wird sich wiederholen, was im Kampfe zwischen Pompejus und Cäsar geschah, dass die Republik mit Cato zwischen beiden stand, ohne sich für den Einen oder den Andern zu entscheiden? Das ist schwer zu sagen; möge Gott zum Lichte und mit dem Lichte zur That verhelfen, denn was hilft sehen ohne wirken? Damit, dass Gottes Hilfe gesucht, aber zugleich auch nach Kräften den Wirren gesteuert werde, ist auch die Besonnenheit einverstanden.

Eine andere Wirkung, als eine gegenseitige billigere Beurtheilung hatte auch Gerson im besten Falle von dieser seiner Arbeit nicht erwartet. Der Standpunkt der Freunde wie der Gegner der Substraction war ein im Principe so sehr verschiedener, dass die ersteren bereits zu Folgerungen fortgerissen wurden, in denen Gerson Gefahr für den Glauben erblickte, wie, dass der Primat nicht auf göttlichem Rechte ruhe, dass nicht eben Ein Papst für die Kirche das beste sei [1]). Da war eine Ausgleichung durch versöhnliche Worte nicht möglich, die neuen Principien hatten noch zu wenig ihre Macht am Leben der Kirche versucht, gleichwohl schien die ganze Zukunft darin zu ruhen; der Glaube an die Allmacht der neuen Theorie war daher noch unerschüttert, die Hoffnung auf den Sieg allgemein. Da man einmal zu weit gegangen war, um sich aufrichtig verständigen zu können, und doch nicht weit genug, um die Grundlage eines dauernden Friedens für die Kirche zu gewinnen, so war die Fortsetzung des Kampfes unerlässlich; denn im Verlaufe dieses Kampfes musste es sich zeigen, ob das neue Princip der Reform, wie es einmal gestaltet war, auch lebenskräftig genug sei, um in Mitte des Bestehenden sich behaupten zu können. Jede blos äusserliche Ausgleichung und Annäherung konnte die Lage der Dinge nur verschlimmern.

Gegen Ende Februar 1403, als der König sich wieder nach längerem Leiden hergestellt sah, wurde eine Versammlung der

---

1) L. c. p. 88. „Papam non esse caput universale Ecclesiae jure divino; papam non expedire esse unicum pro Ecclesia."

französischen Prälaten auf den 15. Mai nach Paris berufen [1]), um über das fernere Verhalten gegen Benedict sich zu benehmen. Der castilianische Gesandte erklärte noch vor Zusammentritt der Versammlung dem Könige, dass sein Hof die Restitution der Obedienz an Benedict beschlossen habe, da die Ruhe des Landes dieses gebiete. Ludwig von Anjou hatte sie in seinem Reiche bereits am 31. Aug. 1402 restituirt [2]). Während nun in Paris noch Discussionen über Restitution oder Fortdauer der Substraction stattfanden, war es Benedict gelungen, am 12. März 1403 seiner Gefangenschaft zu entkommen. Der Herzog von Orleans hatte dieses durch einen normännischen Edelmann, Robert von Braquemont, bewerkstelliget [3]). Benedict nahm auf seiner Flucht nichts mit sich als die Eucharistie und ein Schreiben Carls VI., in welchem ihm dieser seines Schutzes und steten kindlichen Gehorsams versicherte. Der orleanistisch gesinnte Adel, der sich zahlreich in Avignon fand, bewies ihm sogleich die dem Papste gebührende Ehre und rieth Sicherheit halber sich nach Chateau Renard zurückzuziehen. Die Leiden der Gefangenschaft hatten den Papst so wenig erbittert, dass ein piquanter Witz die einzige Repressalie war, die er gegen seine Feinde gebrauchte. Die Einwohner von Avignon wie die Cardinäle, mehrere Bischöfe und Andere, die gegen die Restitution geeifert, schlossen sogleich Frieden mit ihm [4]), und baten demüthig, die Cardinäle auf den Knieen, mit Schluchzen und dem Versprechen künftiger Treue, um Verzeihung. Er verzieh Allen, und meldete am 22. März dem Könige, dem Staatsrathe und der Universität seine Befreiung aus der Gefangenschaft, die er „zur Aufrechthaltung der Gerechtigkeit und zum Schutze der kirchlichen Freiheit unter grossen Gefahren bestanden." Die Gesandten Benedicts, die Cardinäle von Poitiers und Saluces, erhielten am 25. Mai im Palais St. Paul eine Audienz und erklärten, sich in wahrem Gehorsam mit ihrem Haupte wieder geeinigt zu haben, da weder Ehre noch Nutzen aus der Substraction erfolgt, vielmehr die kirchliche Ordnung dadurch sehr erschüttert worden sei. Der Papst werde jetzt leichter zu Massregeln für den Frieden gewonnen werden, wozu der König und die Anwesenden mitwirken möchten. Der König verwies auf die angekündete Versammlung der Prälaten [5]). Allein der Herzog von Orleans wollte die Sache gar nicht mehr zu Verhandlungen, für welche die Gegner der Restitution bereits ein ausführliches Memorandum entworfen hatten [6]), kommen lassen; er liess sich durch die Metropoliten die Gutachten ihrer Suffragane über Restitution schriftlich einreichen, und als er am 28. Mai erfuhr, dass die Mehrzahl der Bischöfe für Restitution geneigt sei, wie auch die Universitäten Toulouse, Orleans, Montpellier und Angers, machte er sofort dem Könige darüber Mittheilungen. Dieser, auch aus persönlicher Achtung gegen Benedict [7]), trat dem Wunsche seines Bruders bei und bekräftigte dieses

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 62 (lib. XXIII, 13). — [2]) Urkunde bei Martene thes. II, 1263—65. — [3]) Chronik III, 70 (XXIII, 16). — [4]) Vertrag bei Martene thes. II, 1266—72. — [5]) Chronik III, 86 (XXIV, 5). — [6]) Bei Bul. V, 56—63. — [7]) „(rex) Dominum papam, virum eminentis scientiae, magnae circumspectionis et bonae conscientiae reputabat." Chron. l. c.

auf Verlangen desselben durch einen Eid auf das Bild des Gekreuzigten in der Capelle des Pallastes, ja stimmte in der ersten Friedensfreude selbst am Altare das Te Deum an. Die Herzoge von Berri und Burgund, ohne deren Wissen dieses Alles geschehen, waren darüber sehr ungehalten und ihre Anhänger suchten in jeder Weise das Geschehene rückgängig zu machen, zuletzt aber traten sie auf Bitten des Königs bei, auch die Universität Paris, bis auf die englische und normännische Nation [1]. Am folgenden Tage fand in Notre Dame bei feierlichem Gottesdienste die Publication des Beschlusses statt. D'Ailly erklärte: nur im Interesse Frankreichs habe der König diesen Schritt gethan und las die von dem Herzoge von Orleans Namens des Papstes gegebenen Versprechungen laut ab: Benedict werde cediren, wenn der Gegenpapst cedire, sterbe oder sonst beseitiget werde; alle gegen die Cessio gerichteten Erlasse und Processe zurücknehmen, alle gelegentlich der Substraction erfolgten Injurien vergessen; der König werde den Papst um Milderung der Lasten der gallicanischen Kirche bitten, die während der Substraction erfolgten Provisionen bleiben gültig, soweit sie nicht durch Simonie oder anderweitige Rechtswidrigkeit ungültig sind, der Papst werde ein allgemeines Concil seiner Obedienz halten, um über Einheit, Reform und Freiheit der Kirche das weitere zu beschliessen und der König würde zu diesem Zwecke im Verein mit dem Episcopate einstweilen mehrere durch Wissenschaft und Charakter ausgezeichnete Männer ernennen, die das Geeignete für Reform, Union und gute Regierung der Kirche berathend vorbereiten sollen.

Diese Versprechungen, welche alle Wünsche der Unions- und Reform-Freunde in sich schlossen, hielten jeden Widerspruch gegen die Restitution der Obedienz an Benedict zurück und ganz Frankreich glaubte Friedensfeste begehen zu müssen; die Universität that es in der würdigsten Weise, indem sie den alten Zwist mit dem Dominikanerorden endete und diesen in seine früheren Rechte und Ehren einsetzte, zum Verdrusse der übrigen Bettelorden, die sich dadurch im Beichtgeschäfte beeinträchtiget fanden [2]. Am zweiten Pfingsttage hielt Gerson nach einer zur Feier der Restitution veranstalteten Procession eine Predigt, in welcher er seine und der ihm Gleichgesinnten Hoffnungen aussprach [3]. „Der hl. Geist, von dessen Wohnen und Walten in der Seele alle Kraft und Schönheit des Menschen abhänge, werde durch demüthiges Flehen erlangt und in Liebe bewahrt. Weil bisher nicht alle sich wahrhaft vor Gott gedemüthigt, darum seien die Versuche zur Beseitigung des Schisma erfolglos geblieben, und weil doch auch wieder würdige Gebete emporgesandt worden, darum habe der Herr einen Anfang zum Bessern verliehen. Für Frankreich sei die gewonnene Einheit, die Vorbedingung zur allgemeinen Einigung, von hohem Werthe, denn, wie schon

---

[1]) Letztere erklärte nach Chron. III, 98 (XXIV, 7) ihren Beitritt erst am 1. Juni. — [2]) Chronik III, 100 (XXIV, 7). „Propter eorum practicam diminutam in confessionibus audiendis." — [3]) Opp. II, 35—43.

Cäsar bemerkte, dem vereinigten Gallien könne die ganze Welt nicht widerstehen. Mit der Einheit sei auch Wahrheit und Gerechtigkeit zurückgekehrt, denn verschwunden sei der verderbliche Ungehorsam, verschwunden die Verleumdung. Benedict sei nicht gesetzlich gewählt, habe durch sein bisheriges Verhalten sein Recht auf den Primat verloren und man könne ihm ohne Gewissensverletzung keinen Gehorsam mehr leisten; vielmehr, wie einst seine harte Rede bis zur Substraction geführt, so habe sein sanftes Wort die Restitution Allen wohlgefällig gemacht; man sei nun wieder für Belehrung zugängig, denn Sache des Weisen sei es, seine Bestrebungen den Umständen anzupassen, wodurch sie erst Wahrheit erhalten, wie ja auch Christus ungeachtet vielfacher Aenderung der Gesetze diese nicht aufgehoben sondern erfüllt habe [1]. Möge man sich jetzt nur im hl. Geiste einigen, alles Andere werde sich dann von selbst ergeben."

Diese Hoffnungen und Erwartungen, denen man sich so schnell überlassen, wie bald sahen sie sich enttäuscht! Der König hatte durch ein Edict vom 28. Mai die Restitution publicirt [2]; der Herzog von Orleans sandte den Abt von St. Denys und den Archidiacon von Arras an Benedict, um das Geschehene zu verkünden und um Erfüllung der dem Herzoge gegebenen Versprechen zu bitten. Sie trafen ihn am 29. Juni zu Pont de Sorgue. Der Papst empfing sie wohl freundlich, erklärte aber sogleich die während der Substraction geschehene Wahl des Abtes von St. Denys für ungültig, rügte es strenge, dass er diese Würde ohne seine Genehmigung angenommen, übertrug ihm aber zuletzt von Neuem die Abtei. Dieser Schritt war von dem Standpunkte aus, den Benedict bis zum Tode festhielt, consequent, aber für die Rechtmässigkeit der gegen ihn ergriffenen Massregel war er ein vernichtender Schlag Weitere königliche Gesandte hatten keinen besseren Erfolg, Benedict fand täglich neue Bedenken gegen die Erfüllung der in seinem Namen gemachten Versprechungen. Der Eindruck, den diese Nachrichten in Paris hervorbrachten, bestimmten den Herzog von Orleans, selbst zu Benedict zu gehen. Auch die Universität Paris fügte eine Gesandtschaft bei, die zugleich ein Bittgesuch um Beneficien überreichen sollte; an ihre Spitze hatte man Gerson gestellt [3], der nicht für die Substraction, wohl aber für bedingte Restitution der Obedienz gewirkt hatte und darum bei Benedict nicht missfällig aufgenommen werden konnte. Benedict empfing im October den Herzog mit vieler Auszeichnung, hielt ihn aber ohne bestimmte Zusicherungen in langen Verhandlungen hin. Am 9. November hielt Gerson zu Marseille eine Rede an Benedict, in welcher er mit Beziehung auf den Text:

---

[1] L. c. p. 41. „Cum sapientis sit mutare consilium circumstantiis mutatis, imo non immutatur consilium, sed perficitur, quia finem attingit velocius, quemadmodum Christus non venit legem solvere sed adimplere, cum tamen multa in aliam formam mutaverit." Für die Charakteristik Gersons möge man diese Worte nicht vergessen. — [2] Martene collect. VII, 677; ein anderer Erlass an die Bischöfe ibid. 680; ein weiterer Erlass vom 19. Juni bei Bul. V, 66 e. s. — [3] Opp. II, 74. „Non tam missus quam coactus legatus ad Dominum nostrum pro parte Universitatis praeclarissimae studiorum, cui ego filius negare potui nihil."

„benedic haereditati tuae" (Psalm 27, 9.) von ihm in ehrfurchtsvoller, durch reiche Citate aus römischen Dichtern und Geschichtschreibern geschmückter Sprache den Segen erfleht für des Papstes Erbtheil im weiteren Sinne, die gesammte Obedienz, und im engeren Sinne, für die Universität Paris [1]); beide seien dieses Segens in hohem Grade bedürftig. Die Wunden der Kirche zu heilen, sagt Gerson, sei wohl ein schwieriges Werk, aber Gottes Kraft werde mitwirken, nur möge man die alten Zwistigkeiten nicht erneuen, sondern das Beispiel der römischen Consuln im Auge behalten, die, wie sehr sie auch sonst sich entgegenstanden, schnell einig wurden, wenn es das Wohl und den Frieden des Staates galt. Darum habe auch die Universität Paris sich mit den Dominikanern ausgesöhnt, denn sie wisse wohl, dass jede grössere Gemeinschaft im Interesse des Friedens vieles ertragen und übersehen müsse. Der Papst „von Natur milde" habe durch seine Versöhnlichkeit die Versuchungen des Teufels überwunden, der ihn zu Misstrauen und Rachsucht habe verleiten wollen, Gott werde ihm zum Lohne dafür den Weg des Friedens zeigen; möge er sich nur im Geiste erheben und die Nichtigkeit aller irdischen Macht und Ehre betrachten! Nichts sei ja einem edlen Geiste so hoch, um sich daran zu verlieren! [2]) Auf die schmerzlichen Klagen der Kirche solle er hören, nicht auf die Sprache der Schmeichler; sie reden nur was gefällt, nicht was wahr ist. Aber auch die Universität möge er segnen, damit sie vor ihm sei gleich dem Acker, den der Herr gesegnet, ihm sei sie ja zur Pflege anvertraut [3]); ihrer möge er sich, nicht auf die Stimme des Neides hörend, in Liebe annehmen und die Lehrer, seine Mitarbeiter, nicht in der Dürftigkeit belassen, in welcher sie seit 17 Jahren sich befinden. Die Universität habe dieses Bittgesuch vor ihn gebracht, mehr von seiner Liebe als von ihrem Verdienste erwartend, und habe dabei mehr im Interesse der Kirche als des eigenen Nutzens wegen gehandelt, denn sie loge damit factisch ihren Gehorsam wie die Anerkennung seines Rechtes an den Tag.

Allein Benedict bestand darauf, die ihm als Papst zustehenden Rechte ihrem ganzen Umfange nach, sogar rückwirkend für die Zeit der Substraction geltend zu machen. Er weigerte sich beharrlich, ungeachtet der durch den Herzog von Orleans gegebenen Zusicherungen, die während der Substraction erfolgten Wahlen, Provisionen anzuerkennen, liess in ganz Frankreich durch Commissäre unter Androhung von Strafen nicht blos Rückstände aus früherer Zeit einfordern, sondern auch die ihm sonst zustehenden Bezüge aus der Zeit der Substraction. Dieses rief allgemeinen Unwillen hervor; bereits am 19. December erklärte ein königlicher Erlass [4]) die wäh-

[1]) Opp. II, 48—54. „Quae (Universitas) est pars quaedam florentissima et praeclarissima et electa ecclesiasticae haereditatis, pace aliarum dixerim." — [2]) L. c. p. 49. „Quid quaeso usquam est tam altum aut pretiosum, pro quo vel adipiscendo vel retinendo generosus animus et divinorum conscius se perdere et alios turbare dignum ducat!" — [3]) p. 51. „Tu hujus possessor es, tu pastor et cultor, ut opereris et custodias illam tanquam agriculturam vivam." — [4]) Chronik von St. Denys III, 124 (XXIV, 26) und Bul. V, 67.

rend der Substraction geschehenen Wahlen und Verleihung von Beneficien für gültig und alle Ansprüche auf dafür zu leistende Bezüge für nichtig; dem Papste wurde diese Verfügung mitgetheilt. Sie stand allerdings in Widerspruch mit der Obedienz gegen den Papst, war aber durch die Ehre des Königs, wie durch das Interesse des Landes geboten. Welche Stimmung dieses Verfahren des Papstes in Gerson hervorrief, der mit so grossem Vertrauen zu Benedict gekommen war, sehen wir aus seiner in Gegenwart des Papstes zu Tarascon gehaltenen Neujahrspredigt 1404 [1]). Mit einem Freimuthe, gegen den auch die kühnsten Aeusserungen der Magister zu Paris nicht in Betracht kamen, da sie ferne, Gerson in Gegenwart des Papstes und der Curie sprach, legt er die Pflicht der Cessio dar, und nimmt von dem elenden Zustande der Kirche Anlass, auf ihre Grundgebrechen und die Grundbedingungen einer künftigen Reform hinzuweisen. Die Structur der Rede ist in der künstlichen Manier jener Zeit gehalten, aber auch in dieser Haltung charakteristisch.

Der Text war aus der Epistel des Festes: „Die Gnade Gottes des Erlösers ist allen Menschen erschienen“ u. s. w. Tit. II, 11. 12. „In zweifacher Weise, sagt Gerson, hat sich die erbarmende Gnade unseres Herrn geoffenbart, in der Unterwerfung unter das Gesetz der Beschneidung und in der Erlösung des Volkes, oder in der Demuth und in der Liebe. Daraus folgt, dass Alle, die Gottes sein wollen, sich der Beschneidung des Herzens durch Beseitigung alles Stolzes, alles sinnlichen Begehrens, alles Aberglaubens, alles Hasses zu befleissigen und fromm, gerecht und enthaltsam zu leben haben, vor Allen der Clerus, der mehr Gnade als Andere empfangen hat, aber leider undankbarer als Andere ein weder frommes noch gerechtes noch enthaltsames Leben führt. „Doch, während ich über diese Zustände nachdachte, drängte sich mir die Speculation mit ihren zahllosen Fragen auf: Ist Christus beschnitten auferstanden, also ungleich den Heiden? Ja. Ist also der abgeschnittene Theil und das dabei vergossene Blut auf Erden zurückgeblieben? Es ist hier zu unterscheiden; einige Bestandtheile der menschlichen Natur sind wesentlich (de necessitate), einige gehören zur Harmonie des Ganzen (de congruitate), einige sind überflüssig; nur die ersten beiden sind mit dem Auferstandenen geeinigt, bei den letzteren ist dieses nicht nothwendig. Ist das abgeschnittene Fleisch und das vergossene Blut durch die communicatio idiomatum Gott und Mensch, und in ersterer Qualität auch anzubeten? Darauf wäre viel zu sagen, darum zu weiterem. Was hat die Beschneidung genützt? Sie hat die Erbsünde getilgt, Gnade gewährt, aber das Paradies nicht eröffnet. Was hat sie bei den Frauen ersetzt? Der Glaube. Warum hat die Beschneidung, die zu einem ewigen Bunde geordnet war, aufgehört? Sie hat nicht aufgehört, sondern ist in der Taufe aufgegangen, deren Vorbild sie war. Warum hat Paulus der Beschneidung und anderer Legalien wegen dem Petrus ins Angesicht widersprochen, da er doch selbst einige beschnitten hat? Weil die Be-

[1]) Sermo factus in die Circumcisionis Domini coram Papa, Opp. II, 54—72.

schneidung vor der Taufe nützlich, in der ersten Zeit der Verkündigung des Evangeliums zulässig, nach der Verkündigung desselben aber verderblich war. Wenn Petrus im Glauben unfehlbar war, wie konnte ihn Paulus zur Rechenschaft ziehen? Er that es auf Autorität des göttlichen Gesetzes hin, das uns befiehlt, den fehlenden Bruder zurechtzuweisen, und diesem Gesetze ist Jeder unterworfen. Wenn Petrus dem Paulus sich nicht gefügt, hätte dieser sich seiner Gemeinschaft entziehen oder an ein Concil apelliren dürfen? Wäre dieses Concil über Petrus gewesen oder umgekehrt? Wäre Paulus excommunicirt worden, hätte er diese Censur zu fürchten gehabt? Wäre Petrus in seinem Irrthume verharrt, hätte er dadurch eo ipso sein Papstthum verloren? Wenn nicht, hätte man ihn absetzen können und durch wen und wie? Wenn Petrus mit Gewalt seinen Irrthum hätte vertheidigen wollen, durfte man der Gewalt Gewalt entgegenstellen bis zu Gefängniss oder Tod? Wenn Augustin und Hieronymus über den Streit der beiden Apostel verschiedener Meinung sind, ist einer desshalb als Häretiker zu betrachten? Ich gebot der Wissbegierde endlich zu schweigen, aber sie entgegnete: Darf nicht Jeder, auch der Geringste wissen, was ihm nach göttlichem und menschlichem Rechte zusteht, damit er die Grenze wie seiner Befugniss so auch seiner Unterwürfigkeit kenne? Streiten wir nicht täglich über die Allmacht Gottes, und über die Macht Petri zu sprechen sollte unerlaubt sein? — Kehren wir zur Beschneidung zurück. Warum ist Christus am heutigen Tage beschnitten worden? Um die heute üblichen Superstitionen und sündhaften Gebräuche zu beseitigen. Aber warum bestehen sie noch im Clerus und im Volke, warum begeht selbst der Clerus jene gotteslästerlichen Narrenfeste, sollte da nicht Abhilfe geschehen? Wohl, aber das „es soll“ wird mit dem „es geschieht nicht“ beantwortet [1]). Doch genug nun der Fragen, betrachten wir vielmehr, wie sich die Gnade, die in der demüthigen Unterwerfung Christi unter das Gesetz der Beschneidung erscheint, im Leben der Kirche darstellt.

1. Diese Gnade lehrt, dass Fürsten und Prälaten, wenn man auch sagt, sie seien nicht an das Gesetz gebunden, doch den Gesetzen gehorchen müssen, nicht blos um den Untergebenen ein Beispiel zu sein, sondern aus Achtung gegen Gott, dessen Gnade in ihnen offenbar werden soll. Christus hat das Gesetz erfüllt, damit Fürsten und Prälaten an ihm lernen. Wie sehr ist darum die Verkehrtkeit Jener zu beklagen, die über todte menschliche Gesetze das lebendige, ewige Gesetz, das sich in der Liebe vollendet, verachten! [2]). Daher bleibt auch die Beseitigung des Schisma durch menschliche Gesetze unmöglich, bis man auf das göttliche, maas-

---

1) „Pluries audisti, quia quaestio per debet solvitur per non fit.“ — 2) p. 61. Notandum occurrit contra eos, qui tanta obstinatione legibus mortuis humanis adhaerent, legem vivam fundatam in lege aeterna et in aequitate seu Epikeiam penitus vel ignorantes vel spernentes, quod lex perficitur (der Text hat proficitur) et impletur, dum vel in finem meliorem vel salubrioribus mediis ordinatur, qui finis est caritas — alioquin Christus legem antiquam non tam implesset quam solvisset.“

gebende (architectonica) Gesetz der hl. Schrift zurückgeht, das man, in menschliche Satzungen vertieft, nicht erkennen will oder kann. Welche Gefahren und Wirren aber diese Verachtung der hl. Schrift, die für die Regierung der Kirche vollkommen ausreichend wäre, hervorgebracht, zeigt die allgemeine Verweltlichung der Kirche, die bis zur Behauptung geht, dass die Kirche besser durch menschliche Satzungen, als durch das evangelische Gesetz regiert werde [1]). Dieses ist wahrhaft Gotteslästerung, denn die Lehre des Evangeliums hat die Kirche gegründet und erhoben, aber durch die Weisheit von unten, zu welcher die Söhne Agars ihre Zuflucht genommen, ist sie erniedrigt worden, und es ist nur der Gnade des Erlösers zuzuschreiben, dass sie nicht ganz zu Fall gekommen. Diese Curie hat bisher die Theologie wenig geachtet und doch verdankt sie ihr Alles; denn die Theologie hat durch die Predigt der Demuth den frommen ergebenen Sinn in Fürsten und Volk erzeugt, und wenn der mangelt, was bleibt noch der Kirche an Ehre?

2. Diese Gnade lehrt, dass ein Prälat, je höher er steht, um so tiefer in Demuth dienend sich zu Andern herablassen soll nach den Worten Christi (Matth. XX, 26): „wer unter euch der Höhere sein will, sei euer Diener!“ Darum wird der Papst nicht in geheuchelter Demüthigkeit, sondern in tieferem Sinne Knecht der Knechte Gottes genannt, weil er wenigstens der Gesinnung nach bereit sein soll, sein Leben und noch mehr seine Würde zum Wohle eines Jeden, geschweige der ganzen Kirche dahinzugeben. Dieses ist katholische Anschauung, gegründet auf das Wort: „Ein guter Hirte giebt sein Leben für seine Schafe“ (Joh. X, 11). Darum Wehe über die stolzen Prälaten, die ihre weltliche Pracht noch damit entschuldigen, dass sie sagen, durch diesen Pomp werde die Kirche geehrt; geehrt? vielmehr beschwert wird die Kirche durch solches Treiben, denn nicht durch prachtvolle Gewande, reiche Mahle, zahlreiche Diener und Clienten wird die kirchliche Ehre gewahrt, sondern durch Reinheit des Geistes und fromme Betrachtung. Wenn ein Prälat sich in eitler Selbsterhebung wegen solchen Pompes kindisch erfreut, wenn er sich wie ein Götze (idolum) durch äussere Ehrenbezeugungen huldigen lässt, uneingedenk seines Herrn, der unter den grössten Ehrenerweisungen Thränen vergossen, dann erfüllt sich an ihm des Dichters Wort: aus einem Thoren wird ein Narr, denn jede tiefe Leidenschaft macht den Menschen den Besessenen gleich [2]). So fand sich ein durch Beredtsamkeit, Rechtskenntniss und Abtödtung in Ruf stehender Mann, dem der Ehrgeiz den Kopf so ver-

---

1) „Quid mali, quid periculi, quid confusionis attulerit contemptus s. scripturae utique sufficientis pro regimine Ecclesiae (alioquin Christus fuisset legislator imperfectus) interrogetur experientia. — Status Ecclesiae nonne factus est totus quasi brutalis et monstruosus, ubi coelum deorsum h. e. id, quod spiritale est, et terra sursum, spiritus serviens et caro dominans? principale accessorium et accessorium principale usque ad hoc, ut quidam deliberare non dubitent, quod per inventiones humanas etiam melius quam per legem evangelicam regeretur, quasi minus anima sit quam corpus.“ — 2) p. 62. „Omnis passio profundata et radicata circa aliquod concupiscibile, sit illud honor, sit opulentia, sit voluptas, reddit hominem daemoniaco similem.“

rückte, dass er sich nach vielen Täuschungen für den rechtmässigen, einmüthig erwählten Papst hielt und gleichwohl behauptete, seit vielen Jahren nicht zu eitler Ehre versucht worden zu sein: mahnte man ihn, sich dem Urtheile Weiserer zu fügen, bewahre, sagte er, mein Fall ist so einzig, dass ausser mir Niemand ihn kennt [1]). Warum sollte auch die menschliche Schwachheit nicht diesem Grade der Verkehrtheit verfallen können, da der weiseste der Engel durch thörichte Herrschbegierde sich über Gott erheben wollte? Darum soll ein Prälat gerne auf das hören, was ihn demüthig macht (quae humilia sunt et culpabilia de se ipso), denn er hat der Schmeichler ohnediess zu viele, die nur reden, was seinem Hochmuthe wohlthut.

3. Die Gnade unseres Herrn lehrt, dass Prälaten, um gerecht zu leben, ihren Untergebenen nicht die schwere Last von Satzungen und Gesetzen auflegen, die sie selbst nicht tragen wollen. Hier wäre viel zu klagen über leichtfertige Verhängung von Excommunicationen und Irregularitäten, über die zahlosen Provincial- und Diöcesan-Statuten, von denen es ungewiss ist, ob sie mehr im Interesse der Seelen oder des bischöflichen Einkommens sind, über die vielen Reservationen für die Beicht, welche besonders der Beichte geheimer Sünden im Wege stehen. Hätte nicht Christus selbst, wenn er gewollt, das evangelische Gesetz erweitern können? Wohl, aber sich herablassend zur menschlichen Schwäche hat er nur das zum Heile Nothwendige gelehrt, das gleichsam für Nichts achtend, was sich auf Leitung und Erhaltung des vergänglichen Lebens bezieht; denn er wusste, dass, wo das lebendige, ewige, evangelische Gesetz nicht beachtet wird, menschliche Satzungen nicht blos überflüssig, sondern häufig verderblich werden [2]). Will also ein Bischof seine Diöcese heilsam regieren, möge er nicht die Last der Satzungen mehren, sondern gottesfürchtige, durch Verdienste ausgezeichnete Männer als Leiter aufstellen, darauf beruht alle Reform der Kirche. Denn wenn die Säulen, welche das Ganze tragen sollen, faul sind, wie kann sich dieses halten [3])? Mehre man immerhin Satzungen und Traditionen, so lange nicht Demuth, sondern Hochmuth und Begehrlichkeit in den Prälaten herrschen, was wird erfolgen? Sie werden die kirchlichen Stellen an Unwürdige vergeben, und damit Alles verderben. Wird ihnen auch das Verleihungsrecht entzogen und dem Papste vorbehalten, es wird damit nicht besser um die Kirche stehen, da eine solche, alle den Bischöfen zustehende Thätigkeit in

---

1) Die Worte Gersons „mentior si non tempore meo talis apparuit" lassen keinen Zweifel, dass er Benedict nicht damit meinte, aber anzüglich in hohem Grade und damit verletzend blieb das Beispiel immer. — 2) p. 68. „Christus legislator nonne legem evangelicam dilatare potuit? potuerat equidem, sed humanae fragilitati gratiose condescendens necessaria nos docuit ad salutem, ea pro nihilo quasi deputans, quae mortalem hanc vitam jamjam in momento perituram vel regere vel sustentare viderentur, sciens quod nisi lex viva evangelica et aeterna dominetur, leges scriptae non solum supervacuae sed crebro perniciosae reddantur." — 3) „Bonos viros, timentes Deum, aequitate et meritis conspicuos regimini praeficiat, non oneribus legum et statutorum subditos premat, nam super hunc cardinem volvi debet ecce (ecclesiastica wohl) reformatio."

sich verschlingende Machtfülle unnatürlich ist[1]), und die Curie, die nach Art der himmlischen Hierarchie voll Männern gleich den Cherubim und Seraphim sein sollte, in eine Versammlung der Sünder umwandelt.

4. Endlich lehrt die Gnade, dass ein Prälat gegen seine Untergebenen nicht seine Macht, sondern Gnade beweisen soll, dass er sich selbst für seine Heerde in Schmerzen und Seufzern Gott darbringe. Warum sollte er auch zu ungebührlicher Strenge greifen, da er selbst mit Schwachheit umgeben der göttlichen Erbarmung bedarf! Zudem weiss er ja nicht immer, woher die Missstände seines Volkes rühren. Denn gar oft wird der Hirte für die Sünden seines Volkes, das Volk für den Irrthum seines Hirten bestraft. Darum möge er sich, auch wo er glaubt, nur das Gute zu wollen, vor Selbsttäuschung wahren; denn Viele wähnen sich voll der Gnade, die erfüllt sind mit der List des Teufels, so dass sie ihren Hochmuth für Grossmuth, ihre Feigheit und Trägheit für Milde und Nachsicht, ihren unerleuchteten rohen Eifer für Gerechtigkeit, ihre geistige Beschränktheit für ein gutes Gewissen, ihren Ehrgeiz für das Streben, Anderen zu nützen, halten.

Dieses sind die Belehrungen der Gnade, die in der demüthigen Unterwerfung Christi unter das Gesetz der Beschneidung sich kund geben. Wir haben nun noch die zweite Offenbarungsform der Gnade, als erlösende, befreiende Liebe zu betrachten.

Der Eifer, der Sohn der Liebe, unterbricht mich jedoch mit der Frage: Wenn Gott als Befreier und Erlöser Jesus genannt wird, warum liegen wir immer noch in den Banden des Schisma? Wo ist jener Friede, der Allen, die guten Willens sind, verheissen ist! Wehe dir, böser, undankbarer Wille, du allein stehst der befreienden Gnade im Wege, du, der du das Schisma erzeugt und genährt hast, hältst den Frieden ferne! Darum sollen einige Grundsätze näher betrachtet werden, die zur Tilgung des Schisma geeignet erscheinen, denn damit muss die Reform der Kirche beginnen.

1. Das Ziel der kirchlichen wie jeder anderen Verfassung ist Friede und Heil (pax salutifera), darum nennt der Apostel das Ziel des Gesetzes bald die Liebe, bald Christum selbst, in ersterer den Frieden, in letzterem das Heil bezeichnend. Nach diesem Frieden strebt Alles, als nach seiner Bestimmung. Da nach der Bestimmung eines Wesens sich alles Uebrige zu richten hat, und diese Bestimmung mit Nothwendigkeit sich geltend macht, so hat kein Gesetz Kraft und Dauer, so lange und so weit es dieser Bestimmung, diesem Frieden entgegensteht, sondern muss dieser Bestimmung entsprechend geändert oder ganz beseitigt werden, wenn das höchste Recht nicht in Unrecht (Malitia) umschlagen soll. Keiner erfüllt sohin wahrhaft ein Gesetz, der nicht des Gesetzes Ziel, den Frieden,

---

[1]) p. 64. „Nonne monstruosum erit videre caput usurpans membrorum omnium inferiorum officia et quasi sit gladius Delphicus ad omnia se aptans."

will [1]). Aus der unfehlbaren und unverbrüchlichen Regel des göttlichen Gesetzes müssen daher die neuen Regeln entnommen werden, durch welche das Schisma beseitigt werden soll, und kein Weg zum Frieden darf verschmäht werden, wie sehr er auch den bestehenden Gesetzen entgegen sein mag, wenn nur das göttliche Recht dabei nicht verletzt wird. Dieses göttliche Recht ist das evangelische Gesetz. Unrecht handeln daher Alle, welche die im evangelischen Gesetze Erfahrenen (die Theologen) nicht in dieser Angelegenheit zu Rathe ziehen, sondern vielmehr verachten. Daher jene anmassenden Behauptungen, jene hartnäckige Vertheidigung menschlicher Satzungen zum Verderben der Kirche, wie, es sei nicht erlaubt, die Grenzen der päpstlichen Gewalt zu untersuchen, von Papste Rechenschaft zu fordern, da er doch sündhaft ist, in gewissen Fällen sich ohne den Papst zu einem Concil zu versammeln; oder es sei ein Glaubensartikel: Benedict ist Papst, und ohne Verband mit ihm kein Heil, da doch das Heil der Kirche wesentlich auf Gott und den Gottmenschen Christus gegründet ist, und nur zufällig auf den Papst [2]), indem ja sonst bei erledigtem päpstlichen Stuhle Niemand selig würde!

2. Alle Gewalten der kirchlichen Hierarchie sind für den heilbringenden Frieden da. Wer sich daher dem Missbrauche der Gewalt, d. i. der Tyrannei widersetzt, widersetzt sich nicht der Ordnung Gottes, sondern gehorcht Demjenigen, der befiehlt, den Aergerniss gebenden Theil auszuscheiden [3]). Daraus bildet sich von selbst das Urtheil über das Lob des Gehorsams und die Strafe des Ungehorsams, wie dieses Einige in ihren Schriften herausgehoben haben — Gerson meint wohl das Schreiben der Universität Toulouse —; denn wenn man Menschen gehorchen soll, wie viel mehr Gott. Wenn also der Friede dadurch untergraben würde, dass man Jemand eine grosse Gewalt in der Kirche belässt, aber hergestellt würde, wenn man sie ihm nimmt, müsste das Letztere geschehen; zumal es auf Erden keine Gewalt giebt, die unfehlbar, unabänderlich, und dem göttlichen und natürlichen Gesetze nicht unterworfen wäre [4]). Daraus erhellt auch, wie würdig der Papst gesprochen — ich habe es mit eigenen Ohren gehört —, wie er für den Frieden der Kirche bereit

---

1) p. 69. „Cum secundum exigentiam finis cetera debeant moderari et finis est qui imponit necessitatem rebus, necessitas vero legem non habeat, perspicuum est, quod nulla lex habeat aliquid firmitatis, si paci faciendae vel conservandae invenitur contraria, sed debet interpretari ut serviat paci vel penitus aboleri, alioquin juxta dictum Comici: „summum jus summa est malitia". — Nullo pacto igitur lex servatur non observato legis fine, qui est pax. Sicut in simili christianam doctrinam scribens Augustinus deducit pro regula memoranda, quod nullus textus s. scripturae in sua expositione retinet sensum Spiritus sancti nisi ille caritatem aedificet." — 2) p. 70. „cum salus Ecclesiae in solum Deum ordinetur absolute et essentialiter et in hominem Christum de ordinata lege, sed accidentaliter ordinatur in papam mortalem." — 3) „Si quis abusui potestatis, hoc est, tyrannidi resistet, ille non resistit Dei ordinationi, sed obedit (ei) qui jubet malum tollere de medio et partem scandalizantem abjicere, sicut et licet cuicunque erga quemcunque vim illatam vi repellere, cum appositione inculpatae cautelae." — 4) „Nulla potestas invenitur hic in via quae non subjiciatur legi Dei et naturali et quae non sit peccabilis et auferibilis vel abdicabilis aut pro tempore ab executione suspensibilis."

sei, bis zur Hingabe seines Lebens zu wirken, wie viel mehr also bis zur Verzichtleistung auf seine Gewalt.

3. Jeder (rationis capax) ist verpflichtet seinem Berufe gemäss für den heilbringenden Frieden der Kirche mitzuwirken; der eine betend, der Andere lehrend, wieder Andere predigend, mahnend oder wie immer handelnd. Dieses folgt aus der Pflicht der Liebe (filiationis) zur Kirche, gegen den Nächsten und gegen Gott (pietatis). Und wenn selbst in dieser Thätigkeit für den Frieden Menschliches mit unterläuft, reine Tugend ist ja ohnehin selten [1]), so ist dieses immer besser als die Trägheit, die nichts thun will. Zwar sagen Alle, sie wollen den Frieden, aber ihn in einer Weise wollen, in welcher er nicht zu erlangen ist, wie durch gewaltsame Unterwerfung der anderen Obedienz oder durch Verfluchung und Trennung, heisst ihn gar nicht wollen. Da jeder Hirte eben so verpflichtet ist, die irrenden Schafe zu suchen, wie die bei ihm verbliebenen zu bewahren, so muss er, wenn dieses nicht anders geschehen kann, als dass er die ihm treuen verlässt, diese verlassen, um beide zu retten, dadurch zeigt er sich erst als der wahre Hirte. Aber, sagt man, durch diese Cessio gibt man den Nachkommen ein schlimmes Beispiel. Möglich; aber eines möglichen künftigen Uebels willen darf man das sichere Gut des gegenwärtigen Friedens nicht hintansetzen.

4. Dieses Gut des heilbringenden Friedens ist so gross, dass zu dessen Erlangung Keiner sich durch Rücksicht auf Würde, Stand, Nutzen abhalten lassen darf, ausser es führte dieses zu einer Sünde gegen Gottes ewiges Gesetz. Wie kann man desshalb die Bedenklichkeiten, die man in Herstellung der Einheit macht, damit entschuldigen, dass man sagt: wir müssen die Ehre unserer Obedienz wahren, damit wir keine Schmach erleiden! Sehet, welche Schmach unser hoher Priester Christus bestanden hat, um Himmel und Erde zu versöhnen! Ihm hat das Zeugniss eines reinen Gewissens vor Gott genügt. Kein Weg zum Frieden soll also verschmäht werden, selbst nicht die Uebertragung des Rechtes von Seite des im Rechte stehenden Theiles auf den anderen Theil, um durch eine neue Wahl des Gegenpapstes oder auf eine andere Art zum Ziele zu kommen; denn es ist besser, die Kirche hat eine Zeit lang keinen Papst und kömmt zum Frieden, als umgekehrt. Wenn auch die Canones dagegen sprechen, dem göttlichen Gesetze ist es nicht entgegen, denn das Heil ist nicht an den Papst geknüpft [2]). Darum soll man auch ein allgemeines Concil, trotz der Besorgniss, dasselbe könne gegen uns entscheiden, nicht zurückweisen; denn wenn auch ein allgemeines Concil nur in Glaubenssachen unfehlbar ist, nicht in Thatsachen, auf deren richtiger Ermittlung doch die Angelegenheit des Schisma ruht, so dürfen wir doch annehmen, dass in dieser Sache, in der menschliche Kräfte einen Ausweg nicht zu finden scheinen, der hl. Geist das Concil wunderbarer Weise zu einer richtigen Entscheidung

---

[1]) p. 71. „raro nascitur granum virtutis sine palea aliqua defectuositatis.“ — [2]) p. 72. „Quod si canones oppositum sanxerunt, lex divina non dissonat; nam ex dicto potest absque papa mortali stare salus.“

leiten werde. Und wer wollte so vermessen sein, dieser Entscheidung seine eigene Ansicht vorzuziehen?

„So lass denn, o Jesus, du unser Friede und Heil, endlich deine Gnade unter uns erscheinen, damit wir, das Rechte erkennend, es ins Werk zu setzen vermögen, da wir durch die Selbstsucht unseres unbeschnittenen Herzens unsere Pfade uns selbst verwirrt haben."

In diesem, seinem wesentlichen Inhalte nach mitgetheilten Vortrage Gersons, finden wir die Grundzüge seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt und Reform, im engsten Anschlusse, sogar bis zu dem historischen Verstosse mit der Päpstin Johanna, an Heinrich von Langenstein. Wir werden sie später eingehend betrachten. Dass der Vortrag grossen Anstoss bei dem Papste und der Curie erregte, ist leicht erklärlich. Niemals war noch in ähnlicher Weise vor einem Papste geprediget worden. Wenn aber einer der mildesten und besonnensten Charaktere, der bisher immer das Ansehen des päpstlichen Stuhles gegen unkirchlich erscheinende Massregeln in Schutz genommen, sogar einmal förmlichen Protest gegen die beabsichtigte Anklage Benedicts auf schismatische und häretische Gesinnung eingelegt hatte, weil er diese für Kirche und Staat gleich unheilvoll fand [1]), vor dem Papste und seinem Hofe Grundsätze aussprach, die eine gänzliche Umgestaltung des canonischen Rechtes und der hierarchischen Ordnung in sich schlossen, was mochte erst von der Universität und ihren jungen in der Zuversicht des Sieges vor keiner Consequenz zurücktretenden Magistern und Licentiaten zu erwarten sein? Benedict scheint sich desshalb bei dem Herzoge von Orleans, welcher der Rede gleichfalls beigewohnt, beschwert zu haben; dieser verlangte die beiden Reden Gersons im Manuscripte. Gerson sandte sie dem Herzoge, mit einigen Randbemerkungen, welche die Kürze der Zeit vorzutragen nicht gestattete, am Vorabende vor Epiphanie [2]). „Stets, sagt Gerson in dem Begleitungsschreiben, habe er die Cessio für den besten und kürzesten Weg zum Frieden und beide Päpste als durch göttliches Recht dazu für verpflichtet erachtet. Sollte sich in seinen bisherigen Schriften irgend eine dem widersprechende Aeusserung finden, so lasse sich dieses leicht ausgleichen, wenn man nur die verschiedenen Zeiten und Verhältnisse, unter denen er geschrieben, nicht übersehe, der Zweck sei in allen derselbe, Herstellung der Einheit." Selbst später noch, als er bereits nach Paris zurückgekehrt, beklagt sich Gerson bei dem damals an der Curie sich aufhaltenden D'Ailly [3]) über die vielen Verdächtigungen, denen er in Folge dieser Rede ausgesetzt sei. Es sei dieses ein Umstand, der das Predigtamt so lästig mache,

---

[1]) Protestatio super statum Ecclesiae Opp. II, 2. Sie ist von Dupin irrig in das Jahr 1395 gesetzt; es ist ja bereits von der vollzogenen Substraction (1398) die Rede; sie fällt in das Jahr 1402. Bul. V, 161 hat sie in das Jahr 1408, gelegentlich der gehässigen Proceduren der Universität gegen die der Anhänglichkeit an Benedict Verdächtigten, gesetzt; dagegen spricht das „expectando deliberationem generalis Concilii hujus Obedientiae", das nur 1402 gesagt werden konnte. Siehe S. 156. — [2]) Epistola ad Dominum Aurelianensem. Opp. II, 74. — [3]) Epistola Domino Cameracensi l. c. p. 75.

denn nicht blos das Gehörte werde entstellt, sondern Vieles auch als gehört mitgetheilt, was gar nicht vorgetragen worden [1]). Leider habe man ihm, so lange er zugegen gewesen, keinerlei Vorwurf gemacht, denn da hätte er sich vertheidigen können, nun möge es D'Ailly thun, er kenne ihn ja durch und durch [2]).

Am 8. Januar 1404 erliess Benedict, um den Herzog von Orleans einigermassen zufrieden zu stellen, mehrere Bullen [3]), in welchen er theils die Censuren gegen Jene aufhebt, die in irgend einer Weise dem apostolischen Stuhle zu nahe getreten, theils dem Könige ein Concil der gesammten Obedienz in Aussicht stellt, auf welchem der Ehre Frankreichs willen der Substraction nicht gedacht werden soll. Auch erklärt er zur Beruhigung des Königs und Anderer nochmals, dass wenn die Kirche eine Verzichtleistung auf sein Recht und seine Würde als heilsam erkenne, er dazu bereit sei; alle entgegenstehenden früheren Erklärungen nehme er hiemit zurück. Der Herzog traf unbefriedigt mit den Verhandlungen Ende Februars wieder in Paris ein. Um den Schein der Bereitwilligkeit sich zu sichern, knüpfte Benedict ohne Wissen seiner Cardinäle mit Bonifaz IX. Unterhandlungen durch die Bischöfe von St. Pons und Ilerda an [4]). Näheres über diese Gesandtschaft gibt ein Bericht Benedicts selbst an Carl VI. [5]) Die Gesandten waren hiernach im Juni abgereist, hatten von den Florentinern und Bonifaz IX. Geleitsbriefe sich erbeten und erhalten, und waren zuerst am 22., dann am 29. September zur Audienz bei Bonifaz zugelassen worden. Sie trugen auf eine persönliche Zusammenkunft beider Päpste an, zu welchem Zwecke Benedict nach Italien gehen wolle, wenn man ihm nur für die schuldige Ehre und Sicherheit bürge; andere Wege zum Frieden sollten damit nicht ausgeschlossen sein [6]); bringe nur Bonifaz guten Willen mit, so werde die Einheit, um deren willen Benedict bereit sei seinem unzweifelhaften Rechte zu entsagen, gewiss zu Stande kommen. Sollte eine persönliche Zusammenkunft missfallen, so waren sie auch für einen Compromiss bevollmächtiget. Die Sache hatte jedoch keinen Erfolg; Bonifaz, bereits kränklich, war durch einzelne Aeusserungen des Bischofs von St. Pons, die sein Recht bloszustellen schienen, erbittert, und brach allen weiteren Verkehr ab; sein gleich darauf erfolgter Tod (1. October 1404) zog den Gesandten von einem Verwandten des Papstes eine kurze Gefangenschaft zu, aus der sie sich am 12. October mit 5000 Ducaten lösten. Sie wandten sich sogleich, dem Berichte Benedicts zufolge, an die bereits im Conclave versammelten Cardinäle, mit der Aufforderung, sich einer weiteren

[1]) „Hanc ego unam esse ex maximis difficultatibus existimo, quae reddunt officium praedicationis onerosissimum — fit enim plerumque (loquor centies expertus), ut praesentes in sermone aliquo non solum depravent bene dicta, sed ea quae nullo modo dicta sunt, constanter affirmant pro prolatis.“ — [2]) „Coram oculis tuis totus palam sum tibi intus et in cute notus.“ — [3]) Martene collectio VII. 681 e. r. und Raynald 1404, N. 3. — [4]) Chronik von St. Denys III, 216 (XXV, 22). — [5]) Martene collectio VII, 686—95. — [6]) „quae conventio omnium viarum unionis habendae nedum erat dispositiva et praeparativa sed etiam inclusiva et nullius exclusiva, praeclusivaque expedimentorum, quae possunt unionis debitam et celerem conclusionem turbare.“

Wahl zu enthalten. Die Cardinäle hätten eine Antwort zugesagt; während sie nun, aus Mangel an persönlicher Sicherheit, sich nach Florenz zurückgezogen, wurden sie durch ein Schreiben des Cardinals von Aquileja im Namen des neuen Papstes Innocenz' VII. zur Rückkehr eingeladen; als sie aber vorerst Geleitsbriefe verlangten, ihnen diese nur für den Fall versprochen, dass sie weitere Vollmachten besässen, als sie in den Verhandlungen mit Bonifaz IX. gezeigt; zugleich habe man sie auf eine für Allerheiligen anberaumte Synode verwiesen. Dieses veranlasste die Rückkehr der Gesandten zu Benedict, der nach diesem Berichte an dem misslungenen Versuche keine Schuld trug. Wir besitzen aber über dieses Ereigniss auch einen Bericht Innocenz' VII. und seiner Cardinäle, der am 17. Februar 1405 der Universität Paris, die sich bereits im November 1404 nach Rom gewandt, zugesandt wurde [1]). Demzufolge seien die römischen Cardinäle entschlossen gewesen, die Wahl zu sistiren, für den Fall die Gesandten Benedicts Vollmacht für die Cessio besässen. Diese aber hatten sie nicht und sollen auch das Gesuch, zurückzureisen und eine derartige Vollmacht von Benedict zu erwirken, abgelehnt haben, da sie glaubten, Benedict werde nicht auf Cessio eingehen [2]). Der Herzog von Berri, der sich über diese Sache gleichfalls nach Rom gewandt, erhielt von Innocenz VII. dieselbe Mittheilung [3]). Die römischen Cardinäle hatten das Beispiel der französischen — wohl aus demselben Motive — nach dem Tode Clemens VII. befolgt, nemlich sich eidlich verbindlich gemacht [4]), dass der Gewählte Alles für Beilegung des Schisma thun solle (usque ad cessionem inclusive) und dass auch die eben abwesenden wie die künftig neu gewählten Cardinäle dieser Verpflichtung beizutreten hätten. Am 17. October wählten sie dann den Cardinal von Bologna, Cosmas Meliorati, der den Namen Innocenz' VII. annahm, einen durch Reinheit seiner Sitten allgemein geachteten Priester [5]). Bereits am 21. December schrieb er eine Synode auf den November 1405 zur Berathung über Beseitigung des Schisma aus [6]), die er jedoch wegen der unsicheren politischen Lage des Kirchenstaates auf den Mai 1406 verschieben musste [7]). König Ladislaus von Neapel nemlich, den Bonifaz IX. in jeder Weise gehoben hatte, brachte Innocenz dahin, alle Verhandlungen über kirchliche Einheit nur in so weit als für ihn verbindlich zu erklären, als dadurch das Recht Ladislaus' auf Neapel nicht gefährdet würde [8]), denn für den Fall einer Einigung der Kirche unter französischem Einflusse fürchtete dieser dem Hause Anjou rücksichtlich seiner Ansprüche auf Neapel weichen zu müssen. Durch diese politisch abhängige Stellung des Papstes wurde nicht blos sein im Conclave geleisteter Eid illusorisch, sondern ein entschiedenes

---

[1]) Chronik III, 240 (XXVI, 2). — [2]) L. c. 246. „Arbitrabantur eundem viam cessionis nullatenus concessurum, cum via hujusmodi secundum eorum judicium juri ac aequitati consona non extaret.“ — [3]) Schreiben des Herzogs und des Papstes bei Martene collect. VII, 695—712. — [4]) Eid bei Martene thesaur. II, 1274. — [5]) Theoderici de Niem de Schismate II, 39 und Schreiben eines Ungenannten über seine Wahl bei Martene thes. II, 1277. — [6]) Schreiben an den Erzbischof von Köln bei Raynald 1404, N. 12. — [7]) Ibid. 1405, N. 15. — [8]) Ibid. 1404, N. 14.

Wirken im Interesse der Kirche überhaupt unmöglich. Er bedurfte aller Kräfte, um sich in seiner kurzen Regierung nur äusserlich einigermassen unabhängig zu halten.

Während dessen war Benedict im Interesse seiner persönlichen Sicherheit auf ausgedehntere Befestigung der päpstlichen Burg in Avignon bedacht, und seine Hofhaltung nahm allmälig einen militärischen Charakter an. So sehr er auch auf Beachtung des vorschriftsmässigen Ceremoniels sah, so dass selbst nach seinem Rückzuge nach Spanien der Erzbischof von Toledo sich vor seinem Erscheinen am päpstlichen Hofe genau wegen der Etiquette erkundigte [1]), der Drang der Verhältnisse hatte doch manche Einschränkungen geboten und der Glanz des hl. Stuhles trat zurück vor den Sorgen, die ihn von allen Seiten umgaben. Ein Blick in die päpstliche Hofhaltung, wie sie uns eine zu Pisa geschriebene Urkunde vom 4. Juli 1409 darstellt [2]), mag als Ruhepunkt in der Geschichte des Schisma dienen.

Die nähere Umgebung des Papstes bilden die Kammerherrn (cubicularii), deren es drei Klassen gibt, Ehrenkammerherrn, die weder im Pallaste schlafen noch eigentliche Dienste thun, sondern mehr zur Auszeichnung diesen Titel haben, dann wirkliche Kammerherrn, meist Prälaten, die nicht im Pallaste schlafen, aber beim Niederlegen und Aufstehen des Papstes Dienste thun, die canonischen Stunden mit ihm beten, und bei der Messe und anderen kirchlichen Functionen dem Papste zur Seite stehen; gewöhnlich sind es ihrer vier, die auch die Stelle geheimer Referendäre vertreten, die Bittgesuche in Empfang nehmen und die Ausfertigung derselben besorgen; endlich die eigentlichen Kammerherrn, deren es zwei bis vier sind. Ihnen sind gewöhnlich die Aemter des geheimen Archivars [3]), des Vorstands der Schatzkammer, die Aufsicht über die Garderobe wie über die Bereitung der Medicamente des Papstes anvertraut [4]). Diejenigen Kammerherrn, die nicht Prälaten sind, werden im Pallaste verköstiget, die Prälaten, ausser wo sie arm sind, dienen auf eigene Rechnung. Nach ihnen kömmt der Haushofmeister (magister hospitii); er hat sich jeden Abend beim Papste zu erkundigen, wer zu Tisch geladen ist, und auch zu Tisch läuten zu lassen; des Abends soll er von den Portiers die Schlüssel des Pallastes in Empfang nehmen und sich von jedem Diener Rechnung über seine Auslagen stellen lassen, die er dann jede Woche dem Schatzmeister übergibt. Desshalb hat er, wie die Aufsicht über die gesammte Dienerschaft, so

---

1) Er liess bei dem Erzbischofe von Narbonne, Kämmerer der römischen Kirche, anfragen: „Si Archiepiscopi in Curia romana venientes vel recedentes possunt sine offensa caudas suarum capparum facere portari in eundo per villam. Si hoc facere possunt, quando vadunt ad palatium et usque ad portam palatii.“ Muratori Script. Tm. III, Pars II, p. 805. — 2) Bei Muratori l. c. p. 810 e. s. — 3) „Custodia litterarum missivarum et aliorum Secretorum quae suae Sanctitati diriguntur.“ — 4) „Custodia confectionum et quarumcunque aliarum specierum Medicinalium tangentem personam Domini; et iste debet specifice in uno libro scribere, quantum et qua die recipit et de sua recepta gentes camerae per dictum librum certificare, ut sic veraciter sciant, de quo et quanto debent apothecario tradenti rationem facere ....“

auch noch einen eigenen Cleriker zum Schreiben und einige andere Diener unter sich. Die einzelnen Dienste vertheilen sich dann so: die Bäckerei (officium panetariae), deren Aufseher, zwei Cleriker, das Tischdecken zu besorgen, die Tafeltücher zu bewahren und die Früchte für die Tafel zu kaufen haben; die Kellermeisterei (officium butticulariae), das Officium aquae, Brunnenmeisterei, deren Aufseher nicht blos für das Trinkwasser des Papstes und Pallastes, sondern auch für Bewahrung der dafür bestimmten goldenen und silbernen Gefässe, wie für Herstellung und Reinigung der Brunnen zu sorgen hat; ferner das Officium cerae, die Sorge für Kerzen und Bewahrung der goldenen und silbernen Leuchter für die Tische des Papstes, wie der eisernen für die Dienerschaft; die Folrarie, oder Bewahrung der Paramente und dahin einschlägigen Stoffe, dann der Betten, Kissen, Decken, Linnen u. s. w. Wenn der Papst in einer Kirche funktionirt, hat der Aufseher die Sitze mit goldgewirkten Tüchern, Boden und Wände mit rothen Teppichen zu belegen, wie auch während des Winters die Zimmer des Papstes und die Kapelle mit Strohmatten; der Custos vaxellae, Aufseher über das Geschirr der Küche; der Küchenmeister; der Einkäufer [1]; der Magister aulae, der die geladenen Gäste zu placiren hat nach ihrem Range, ihnen, mit Ausnahme der Cardinäle, das Wasser zum Händewaschen zu reichen, und am Beginn wie am Ende des Mahles die Früchte serviren zu lassen; der Baumeister; der Barbier; der Beichtvater, der die Predigten bestimmt, die vor dem Papste gehalten werden sollen, den Cardinälen die Zeit der feierlichen Messen und Vespern bekannt macht, dem Papste am Altare assistirt, und auch die Kostbarkeiten der Kapelle, Reliquien, Kelche, Kreuze, Leuchter und Paramente bewahrt, ausgenommen die Mitren, die Tyara und Cherubin, welche der Schatzmeister in Verwahrung hat. Reitet der Papst aus, so reitet der Beichtvater hinter dem Esel, welcher die hl. Eucharistie trägt. Von ihm verschieden ist der Magister palatii, dem Dominicanerorden angehörig und Doctor der Theologie; er hat in der Schule des Pallastes Theologie zu lesen und sonst nach dem Wunsche des Papstes Propositionen zu erledigen. Der Eleemosynarius hat sich der Armen, die der Curie folgen, anzunehmen und den Papst stets zu Werken der Barmherzigkeit zu mahnen. Dann kömmt die Capelle mit ihrem Magister und Sängern; letztere haben täglich die Messe und Vesper, bisweilen auch die Matutin zu singen, ersterer bei Tische vor dem Papste aus der Bibel zu lesen, und das Benedicite wie das Gratias anzustimmen. Endlich ausser den Aerzten, deren gewöhnlich Einer im Pallaste wohnt, Cursoren und Kanzleibedienten, der Stallmeister (Magister palefrenariae) nebst dem entsprechenden untergeordneten Dienstpersonal, dem ausser der Sorge für Pferde, Saumthiere auch die Anschaffung des nöthigen Futters überlassen ist. — Wir sehen, dieser Haushalt, ganz abgesehen von der zum Theile aus Adeligen bestehenden Ehrenwache des Papstes, schloss immer noch ein sehr zahlreiches

[1] „ad ipsius officium pertinet emere carnes grossas et minutas, capones, gallinas, pernices et alia volatilia, ova, pisces, sal, oleum, species necessarias ad coquinam."

Dienstpersonal in sich, dessen Unterhalt mit nicht geringen Kosten verknüpft war; aber betrachten wir den Rang des Papstes und die in jener Zeit ihm unerlässliche ausgedehnte Gastfreundlichkeit, so finden wir die Grenzen eines wohlgeordneten Haushaltes nicht überschritten. Auch findet sich Seitens der Gegner des Papstes nie eine Klage über Verschwendung und übermässigen Aufwand des päpstlichen Hofes, ungeachtet die Finanzmassregeln Benedicts Gegenstand heftiger Angriffe sind.

Benedict hatte durch sein Verfahren nach der Restitution der Obedienz grosse Unzufriedenheit in Frankreich erregt; um die Gemüther zu beruhigen, mehr vielleicht aus Besorgniss über den eingeleiteten Verkehr zwischen Paris und Rom, erklärte er, jetzt selbst nach Italien gehen und mit Innocenz unterhandeln zu wollen. Nachdem er zur Deckung der Reisekosten — er hatte auch militärische Begleitung — der gallicanischen Kirche einen Zehnten auferlegt, begab er sich im Mai 1405 von Nizza nach Genua. Die Prinzen genehmigten den Zehnten, da ein guter Theil davon ihnen zu statten kam; die Universität aber legte Protest dagegen ein, wegen ihrer grossen Auslagen seit dem Schisma, und erhielt nur mit Mühe durch die Prinzen einen Aufschub der Erhebung, wofür sie sich erbot, eine Gesandtschaft nach Genua zu schicken, um an der Vereinbarung der beiden Päpste mitzuarbeiten. Zur Deckung der Kosten legte sie jedem Studirenden die Zahlung Einer Burse auf. Als aber nach einiger Zeit die Executoren Benedicts auf Zahlung bestanden und die Prinzen nichts dagegen thaten, suspendirte die Universität kurz vor der Adventszeit Vorlesungen und Predigten. Selbst der Herzog von Orleans erlitt die Schmach einer Zurückweisung, als er für das Weihnachtsfest um eine Predigt bat, und dafür die Privilegien der Universität schützen zu wollen versprach; er habe, trotzten Einige, auch sonst schon sein Wort nicht gehalten. Erst nachdem der König die Erhebung dieser Abgabe bis Weihnachten kommenden Jahres suspendirt, begannen im Januar 1406 wieder Vorlesungen und Predigten. Benedict hatte während dessen seit October 1405 wiederholt Unterhandlungen mit Innocenz anzuknüpfen gesucht [1], allein dieser liess sich auf nichts ein, was Anlass wurde, dass beide Männer sich gegenseitig die Schuld des fortdauernden Schisma zuschrieben. Benedict hatte durch seine persönliche Anwesenheit in Italien wenigstens das gewonnen, dass Genua und Pisa seiner Obedienz beitraten, so dass Innocenz den Cardinal Peter (später Alexander V.) als seinen Legaten in Ligurien aufstellte, um weiteren Abfall zu hindern. Im Herbste 1406 kehrte Benedict nach Frankreich zurück. Hier hatte sich die Stimmung gegen ihn verschlimmert; gegen Ende des Jahres 1405 hatte der König von Castilien durch Gesandte dem französischen Hofe den Vorschlag machen lassen [2], beide Päpste durch eine Gesandtschaft zur Cessio aufzufordern und den sich Weigernden als Schismatiker zu betrachten

---

1) Raynald 1405 No. 14. — 2) Urkunden bei Martene thesaur. II, 1278 und Chronik von St. Denys III, 358 (lib. XXVI, 27).

und zu behandeln. Benedict suchte den Sturm zu beschwören durch Sendung des Cardinals von Chalant, der namentlich die Prinzen gegen die Universität „als ein Nest unruhiger Köpfe, denen mehr an Behauptung ihrer Meinungen als am Frieden liege“ einzunehmen suchte, und auch in der ihm gewährten feierlichen Audienz am 29. April 1406 unverholen sich über die Gegner des Papstes aussprach [1]). Die Universität bat nun gleichfalls um Gehör, erlangte dieses jedoch erst nach mehrfachem Ansuchen auf den 11. Mai [2]). In ihrem Namen stellte der Professor der Theologie Jean Petit eine dreifache Forderung, um Benedict zur Cessio zu nöthigen: Aufrechthaltung der Substraction, gerichtliche Verurtheilung des Schreibens der Universität Toulouse gegen die Substraction und Befreiung der gallicanischen Kirche von den drückenden Steuern Benedicts. Allein diese Forderungen stiessen auf Widerstand, die Freunde des Papstes erklärten sie als beabsichtigte Untergrabung der Rechte des apostolischen Stuhles, welche die Regierung aufrecht zu erhalten verpflichtet sei. Die Prinzen, welche in ihrer politischen Stellung der Unterstützung beider Parteien bedurften, ergriffen den Ausweg, die Sache dem Parlamente zu überweisen. Am 7. Juni sprach vor diesem Gerichtshofe in Gegenwart vieler Prälaten Namens der Universität Dr. Plaoul gegen das Schreiben der Universität Toulouse und Dr. Jean Petit für die beiden anderen Forderungen, Tags darauf der königliche Advocat Jean Juvenal des Ursins. Da nach französischen Gesetzen, plaidirte dieser, das Majestätsverbrechen nicht blos durch Attentate auf die Person des Königs, sondern auch durch Aeusserungen gegen dessen Ehre begangen werde, das Schreiben der Universität Toulouse aber solche Aeusserungen enthalte, so solle dasselbe verbrannt, gegen den Verfasser — als solcher wurde ein Magister Guignon Flandrin genannt [3]) — ein Criminalverfahren eingeleitet und die Abschriften vernichtet werden. In Betreff der Substraction sei die Universität gleichfalls im Rechte und bezüglich der Beseitigung der päpstlichen Steuern hätten die Könige von Frankreich, als oberste Schutzherren der gallicanischen Kirche, von jeher sich die Erhaltung ihrer Freiheiten angelegen sein lassen; Benedict habe gar kein Recht zu solcher Erhebung ausser mit Genehmigung des Königs, zumal diese Abgaben erst in späterer Zeit von der Curie in Anspruch genommen worden seien [4]). — Die Freunde Benedicts verlangten nach diesem Plaidoyer einen Aufschub zur Vertretung seiner Rechte, während die Universität auf Entscheidung drängte; sie wandte sich desshalb bittend durch den Patriarchen von Alexandrien an den König, und nach einer Weisung desselben erfolgte am 17. Juli der Parlamentsbeschluss, wornach das Original des Schreibens der Universität Toulouse, als Aergerniss gebend, verderblich und der Ehre des Königs

[1]) Chronik von St. Denys III, 372 (XXVII, 1). — [2]) Nach Martene collect. VII, praefat. LXVI, auf den 22,, nach Bul. V, 120 auf den 30. Mai. Ich habe, wie meistens, die Zeitangabe des in Allem, was zu Paris vorging, genau unterrichteten Mönchs von St. Denys vorgezogen. — [3]) Bul. V, 119. — [4]) Chron. III, 386 (XXVII, 2). „Talia non debebat exigere (papa) nisi necessitate urgente legitima et de licentia regis, maxime cum praedicta ad jus papale non pertinerent ab antiquo, sed quidam ex praedecessoribus suis haec adinvenerant cupiditate ducti et de novo.“

wie seiner Unterthanen zu nahe tretend, an den Thoren von Toulouse, Copien desselben aber zu Avignon, Montpellier und Lyon verbrannt, jede Copie, die sich im Privatbesitze befindet, bei Strafe von 1000 Mark Silbers ausgeliefert und gegen Verfasser und Ueberbringer des Schreibens peinlich verfahren werden solle. Am 11. September erlangte die Universität auch den gewünschten Beschluss wegen Aufhebung der päpstlichen Steuern und Bezüge [1]). Die Entscheidung über die dritte Forderung, Aufrechthaltung der Substraction, sollte einer Versammlung der gallicanischen Kirche vorbehalten bleiben, die auf Allerheiligen berufen war, sich aber erst am 18. November [2]), um welche Zeit auch die Nachricht von dem Tode Innocenz' VII. eintraf († 6. November 1406), eröffnete. Man zählte 64 Erzbischöfe und Bischöfe, viele Aebte und Gesandte der Universitäten.

Nach einem von dem Erzbischofe von Rouen gehaltenen Hochamte empfahl der Franziskaner Dr. Pierre-aux-Boeufs in einer mit astronomischen Bildern und sonstigen Gleichnissen überladenen Rede ein entschiedenes Handeln, denn nur Miethlinge könnten dem Elende der Kirche gleichgültig zusehen [3]). Die Schärfe, mit welcher Dr. Jean Petit für die Substraction sprach [4]), gab sich schon in dem gewählten Texte kund: „Weichet von den Zelten der Gottlosen und rühret das Ihrige nicht an, damit ihr nicht in ihre Sünden verwickelt werdet!" (Num. XVI, 26.) Gleich nach seiner Rede trat die Parteistellung in der Versammlung schärfer hervor. Man verlangte ruhige und reife Erwägung der Sache, so dass auch Einige die Sache Benedicts vertreten und frei aussprechen sollten, was von seinem Rechte zu halten sei. Es wurden damit Pierre D'Ailly, der als Kenner beider Rechte gerühmte Decan von Rheims, Guillaume Filastre, und einige Aebte und Professoren beauftragt, während die Universität ausser dem Abte von Mont St. Michel und dem Professor Plaoul den Patriarchen von Alexandrien zu ihren Vertretern wählte. Die Stimmung gegen Benedict war bei Vielen so erbittert geworden, dass die Vertreter des Papstes Bedenken trugen, öffentlich aufzutreten, und erst in Folge eines königlichen Beschlusses dieses wagten [5]). Die Verhandlungen eröffnete am Samstage vor dem ersten Advents-Sonntage der Patriarch von Alexandrien mit dem üblichen Selbst-

---

1) Bul. V, 126—32. Der Mönch von St. Denys sagt ganz allgemein: „judicialiter protulerunt ut Ecclesia gallicana deinceps et perpetuo a servitiis, decimis, procurationibus et ceteris adinventis subventionibus indebite ab Ecclesia Romana introductis libera remaneret." — 2) Chronik von St. Denys III, 466 (XXVII, 17). — 3) Die Reden, blos ihrem Inhalte nach angedeutet, finden sich in der Chronik von St. Denys l. c., ausführlich in der „Nouvelle histoire du Concile de Constance" des Bourgeois du Chastenet (Preuves p. 95—234), im Auszuge bei Lenfant „Histoire du Concile de Pise" T. I, p. 137 e. s., kürzer noch bei Bul. V, 135, und in den Gersonianis I, XIX. — 4) Er entschuldigte sich mit den Worten: „pour Dieu, ayez-moi pour excusé, car chacun a sa manière, et quant est de moi, je suis rude et parle hastivement et chaudement come si j'étois en colère." — 5) Chron. l. c. „Plures contra papam tanto tamque inexpiabili odio laborabant, quod ipsum jam schismaticum et haereticum publicantes, summam ignominiam dignam degradatione reputabant, eidem obedire. Et ideo non audebant ipsi publice facere, sed volebant dubias dispositiones rerum sub dissimulatione pertransire, donec autoritate regia et in scriptis jussi sunt libere perorare, quid in proposito tacto mens eorum suggereret."

lobe auf den französischen Hof, Clerus und Volk, das alle anderen an christlichem Sinne übertreffe. Indem er die Verpflichtung des Papstes, für die Kirche Sorge zu tragen, bei Verlust seiner Rechte, nachwies, gab er den Rath, sich ganz an die Vorschläge der Universität Paris zu halten. Noch nie, ungeachtet er zehn Jahre Kanzler des Herzogs von Berri gewesen und den Berathungen von Päpsten, Königen und Prinzen beigewohnt, habe er eine Sache gründlicher behandeln gehört als bei der Universität. Das sei auch kein Wunder, denn die Universität, vollständig versammelt, zähle bei tausend Magister und Doctoren. Julius Cäsar, der die Universität von Paris nach Rom, und Carl der Grosse, der sie wieder von Rom nach Paris verpflanzt, hätten beide gerne den Rath dieser Körperschaft vernommen; einen besseren Rath als den der Universität könne auch der regierende König nicht haben; die Einheit der Kirche werde zwar nicht gleich folgen, aber es werde der Schritt zu einem Concile beider Obedienzen führen, das die Einheit herstellen werde. Nach ihm sprach Mittwochs darauf in Gegenwart des Königs und seiner Oheime, der Herzoge von Berri und Bourbon, Guillaume Filastre. Er suchte nicht blos die absolute Autorität des Papstes im Allgemeinen festzuhalten, sondern Benedict auch von allen Anschuldigungen freizusprechen, die gegen ihn erhoben waren. Er habe, bemerkt er in dieser Rücksickt treffend, bis jetzt nur sehr richtig gestellte Obersätze, aber noch keinen Untersatz beweisen gehört. Während die Gegner die ganze Angelegenheit in die Hände des Königs zu legen schienen, sprach er den Fürsten das Recht über Häresie oder Schisma zu urtheilen ab, nur die Urtheile der Kirche gegen Häretiker haben sie zu vollziehen; selbst einem allgemeinen Concile gestand er das Recht nicht zu, den Papst zu richten oder zu verurtheilen. Sein Vortrag würde grösseren Erfolg gehabt haben, da er sich gegen alle persönlichen Angriffe, besonders gegen „Madame l'Université, ma très belle dame“, verwahrte, wenn er nicht in Einem Punkte den französischen Nationalstolz verletzt hätte; indem er nemlich von der Gewalt der Könige im Verhältnisse zur Kirche sprach, bezeichnete er sie als eine ihnen vom Papste zum Besten der Kirche übertragene und berief sich desshalb auf Papst Hadrian, der Carl dem Grossen 754 (!) das Patriciat und die kaiserliche Würde übertragen habe. Dieses fand man der Krone zu nahe tretend; er musste widerrufen, und that es in einfacher, demüthiger Form. Ihm folgte von beinahe gleichem Standpunkte der Erzbischof von Tours, Ameli Dubreuil. Nicht geringe Heiterkeit erregte es, als er äuserte, Benedict habe fünf volle Jahre auf seinem Schlosse bedrängt an seinen Grundsätzen festgehalten, ob man denn glaube, jetzt, wo er sich frei wisse, durch nochmalige Substraction Einfluss über ihn zu gewinnen? „Gewiss nicht, denn er ist aus dem Lande der guten Maulesel, und hat ein solcher einmal einen Weg eingeschlagen, eher lässt er sich die Haut vom Leibe reissen, als aus seiner Bahn bringen.“

Peinlich für die Universität war der Vortrag D'Ailly's am 11. December. Er hob zwar die Verdienste der Universität heraus, fand es aber sehr bedauerlich, dass einzelne Glieder derselben in Predigten und Streitschriften eine so gemeine Sprache gegen den

Papst führen, über den noch gar nicht ein gesetzliches Urtheil gefällt sei[1]). Ueberhaupt hätte die ganze Angelegenheit nur einem engern Kreise überwiesen und auch über die gestellten Forderungen nicht die gesammte Universität, sondern die theologische Facultät, wie in Sache Johanns XXII., berathen sollen. Er rieth den Prälaten, kein entscheidendes, sondern nur ein berathendes Gutachten abzugeben, um die Einheit mit der Universität nicht zu gefährden, da eine Trennung zwischen ihr und dem Episcopate mehr zu fürchten sei als das Schisma selbst. Er rieth zunächst zu einem Concile der Obedienz Benedicts, das ja eine der Bedingungen der Restitution gewesen, auf diesem könne man ein Concil beider Obedienzen vorbereiten. Die Substraction gegen Benedict wegen seines Verhaltens erklärt er für uncanonisch, da man selbst einem der Häresie verdächtigen Papste den Gehorsam nicht verweigern dürfe, und Benedict noch nicht als hartnäckig betrachtet werden könne, wenn er die Cessio ablehne, weil er sie für verderblich halte, aber bereit sei, ein Concil seiner Obedienz zu berufen und zu vollziehen, was hier beschlossen werde[2]). Für diese seine Ansicht hätten sich 26 Magister der theologischen Facultät und darunter Gerson[3]) erklärt.

Der Abt von Mont St. Michel, Pierre Leroy, und der Professor Pierre Plaoul sprachen vom Standpunkte der Universität, Ersterer über die Berechtigung zum Ungehorsame gegen den Papst, der seine Gewalt missbrauche, denn diese sei nur „clave non errante“ wirksam, über die Nothwendigkeit dem Papste die Provisionen und Erhebung kirchlicher Abgaben, soweit sie den Bestimmungen der Concile entgegen, zu entziehen, da Christus dem Petrus gesagt habe, weide, nicht, scheere meine Sachaafe, wozu Filastre bemerkte: er wisse nicht, wie man es in der Gegend des Abtes halte, aber in seiner Heimat scheere man auch die Schaafe, und da dem Papste die Heerde anvertraut sei, habe er das Recht zu Beidem, sie zu weiden und zu scheeren. Professor Plaoul bezeichnete in seinem Vortrage beide Päpste, denn auch Innocenz, wie D'Ailly schon bemerkt hatte, habe nichts für die Einheit gethan, als beharrliche Schismatiker und darum Häretiker; Alle, die ihnen anhängen, seien als Förderer des Schisma und der Häresie zu betrachten. Durch die Dringlichkeit der Umstände sei der König verpflichtet und berechtigt, ein Concil zu berufen und alle Mittel zur Tilgung des Schisma anzuwenden. Denn die Verpflichtung zum Frieden, als im göttlichen und Natur-Rechte gegründet, gehe über alle Constitutionen und hebe alle entgegenstehenden Verbindlichkeiten, sogar Eide, auf.

---

[1]) D'Ailly sprach hier das Gefühl der Besseren aus. Der Mönch von St. Denys bemerkt l. c.: „ipsum (Benedictum) jam vergentem in senium de incontinentia, cupiditate inexplebili et perjurio post creationem suam commisso accusantes, durationem schismatis obstinationi mentis suae et negligentiae adscribebant, ipsum schismaticum, nec solum haereticum sed haeresiarcham reputando. Quae nephanda crimina in Dominum apostolicum jaculari ipsi etiam praesidentes cum displicentia audiebant, advertentes quod in vituperium, confusionem et ruborem totius ordinis ecclesiastici redundabant.“ — [2]) Bourgeois, Preuves p. 160 e. s. — [3]) „qui est tel homme et tel clerc comme chacun scait.“ l. c. p. 155.

Hindert also der Papst den Frieden, prostituirt er die Kirche, dann muss man sich von ihm trennen; denn man kann mit dem apostolischen Stuhle in Einheit verbleiben, ohne mit dem verbunden zu sein, der denselben inne hat [1]). Nach einigen Entgegnungen durch den Decan von Rheims, der später für seine Vertretung des Papstes den Cardinalshut erhielt, und den Erzbischof von Tours, sprach am 20. December der königliche Advocat Jean Juvenal des Ursins dem Könige „als dem rechten Arme der Kirche" die Befugniss zu, die Bischöfe seines Reiches zu einer Synode zu versammeln und derselben zu präsidiren, forderte die Bischöfe zu einem Beschlusse rücksichtlich der Beseitigung der drückenden Steuern auf, die der Papst nur durch Nachsicht (tolerance) des Königs erhebe, wie zur Wahrung ihrer Jurisdictionsrechte, und gab die Vielen zur Beruhigung dienende Versicherung, dass es sich in gegenwärtiger Versammlung nicht darum handle, ein definitives Urtheil über den Papst zu fällen, sondern nur für die französische Kirche Vorsorge zu treffen.

Der Kanzler von Frankreich drang in die Prälaten, sich über die Sache schlüssig zu machen. Durch die Bemühungen des Patriarchen von Alexandrien, dessen tonangebendes Verfahren indessen manchen Anstoss erregte [2]), kam es am 4 Januar 1407 rücksichtlich der Aufrechthaltung der Freiheiten der gallicanischen Kirche dahin, dass die Mehrzahl sich zur Wahrung dieser Freiheiten durch den König in Bezug auf Wahl und Verleihung von Beneficien auch ausser der Dauer des Schisma verstand, so lange ein allgemeines Concil nicht anders bestimmen werde [3]). Allein das „durch den König" (ordinandum per regem) schien doch Vielen zu nachtheilig für die kirchlichen Rechte, und am 12. Januar erhielt der Beschluss eine der kirchlichen Selbständigkeit entsprechendere Form [4]). Dieser Beschluss erscheint als eine Art Vermittlungsversuch zwischen den Freunden Benedicts, die einen vollen Bruch vermeiden wollten, und ihren Gegnern, die es eben auf einen solchen abgesehen hatten, wie namentlich die Universität, die auf Verlangen ihre Ansicht schriftlich einreichte, aber sich auch nochmals in einer Appellation „an das künftige allgemeine Concil, an den orthodoxen Papst und seinen apostolischen Stuhl" [5]) wegen möglicher Folgen zu verwahren

---

1) Bourgeois, Preuves p. 188. „Ces deux contendents veulent charnellement concumbere cum ea (Ecclesia) come à une épouse charnelle. Et pour ce nous departions d'eux. Nous savons bien, que l'homme exterieur, sensualitas, est tout contraire à siège apostolique et pour ce nous ne voulons pas ensuiver la sensualité, et pour ce nous somes vrais obeissants au siège apostolique; nous ne obeissons pas à lui en tant qu'il est homme sensuel, mais nous obeissons au siège apostolique qui est perpetuel. Nous gardions l'union et unité en lien de paix et ainsi nous serons conjoints au siège apostolique, posé que nous ne soyons point conjoint au seant en icelui." — 2) Chronik von St. Denys III, 470. „Quod quamvis moleste ferrent (Episcopi) et in verba displicentia prorumpentes temeritati et praesumptioni adscriberent sic se velle praeferre sibi non subditis, vincit tamen longa dissimulatio patriarchae...." — 3) Urkunde bei Martène thesaur. II, 1307—10. — 4) L. c. 1310. „De cetero Ecclesia gallicana reducatur, teneatur et regatur secundum suam libertatem et observantiam antiquam quantum ad hoc, quod de cetero sicut volunt statuta Conciliorum generalium et decreta ss. patrum fiant praelati per electiones...." — 5) Urkunde bei Martene thesaur. II, 1295—1307.

suchte. Sie hatte ihrem auf sechs Punkte concentrirten Gutachten ein Begleitungsschreiben an den König beigefügt [1]). Man habe, sagt sie, die Obedienz an Benedict auf die Versicherung hochgestellter Personen restituirt, dass er alles Versprochene erfüllen werde; aber er habe seinen Eid gebrochen, sein Versprechen geringe geachtet, das Zeitliche der Kirche an sich gerissen, ihr Geistliches verkommen lassen, und sich Allem in den Weg gestellt, was zum Frieden hätte führen können. Und doch vertheidige man ihn noch und spreche dabei Grundsätze aus, die jeden Staat verderben müssten. Ihm, als einem Schismatiker, sei kein Glaube und Gehorsam mehr zu erweisen, dieses verlange das natürliche und göttliche Recht, welches gebiete, sich allen jenen Vorstehern der Kirche zu widersetzen, die durch Spaltung und Häresie Verderben bringen. Man könne nicht Christo und Benedict zugleich mehr gehorchen, darum sei die Substraction Pflicht [2]). Die sechs Punkte, auf denen die ganze Darlegung beruht, sind diese: „Jeder Prälat ist verpflichtet, zu cediren, wenn die Einheit dieses erfordert; hat ein Papst durch einen Eid zu cediren versprochen, so ist er hiezu vor Gott und der Kirche verpflichtet, und kann als meineidig gegen Gott und treulos (infidelis) gegen Menschen betrachtet werden, wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkömmt; Einer, der in der Absicht als Papst gewählt worden, dass er cedire, und sonst nicht gewählt worden wäre, ist nicht mehr als Papst zu betrachten, wenn er der feierlichen Aufforderung zur Cessio nicht entspricht; ein Papst, der notorisch gegen seinen Eid handelt, ist ein notorischer Verbrecher und kann als Häretiker belangt werden [3]); da der Meineid directe eine Entheiligung Gottes enthält, die wider das Wesen des Christenthums streitet, so vollbringen die christlichen Fürsten, die den Papst zur Cessio zwingen, ein vor Gott verdienstliches Werk, denn sie sind nur Executoren des Rechtes und Rächer des Meineides.“ Mit diesem Memorandum der Universität hängt ohne Zweifel der Erlass des Königs vom 14. Januar 1407 zusammen [4]), wornach allen Unterthanen (quacunque etiam pontificali dignitate censeantur), strenge untersagt wird, den Weg der Cessio oder die Substraction in irgend einer Weise anzugreifen. Indessen gelang es den Freunden Benedicts durch den Herzog von Orleans, die Publication und Execution dieses, wie auch des vom 18. Februar 1407 datirten Erlasses über die Freiheiten der gallicanischen Kirche hinauszuschieben, wozu

---

[1]) Bul. V, 134—37. — [2]) „Non sumus talibus rationibus instituti, ut in hac totius Ecclesiae causa, exquà salus tot gentium pendet, naturae legibus ac religioni nostrae non pareamus, quibus edocemur illis obsistere, qui, dum tenent Ecclesiarum gubernacula, negligentia, ambitione, schismate, haeresi sunt pene omnibus miserabilem pestem allaturi... Et quia luce clarius intelligimus tali schismatico neminem sufficienter informatum licite posse obedire, Vobis ex nostrarum conscientiarum sinceritate consulimus, ut omnem obedientiam ab eo substrahatis, nec permittatis aliquem regni vestri hoc evidens schismatis scelus incurrere.“ — [3]) „Quod papa notorie faciens contra juramentum suum proprium est notorie criminosus crimine pessimo et per hoc contumax et rebellis, sicque, quia contumacia notoria super crimine tam notorio est haeresis, est tanquam haereticus habendus et prosequendus (persequendus?).“ — [4]) L. c. 137—41.

besonders die seit dem Tode Innocenz' VII. eingetretenen Verhältnisse mitgewirkt haben mögen.

Die römischen Cardinäle hatten am 18. November das Conclave betreten. In Paris gab man sich der Hoffnung hin, es werde eine Neuwahl unterbleiben, und damit die Einheit der Kirche zur Verwirklichung kommen. Diese Hoffnung theilte auch Gerson und erörterte in einigen kleinen Tractaten die verschiedenen Weisen, auf welchen die Herstellung des Friedens erfolgen könne [1]). Diese waren: entweder die Anerkennung Benedicts durch die römischen Cardinäle, oder ein Concil beider Obedienzen, das die Art der Einigung bestimmen wird, oder eine Uebertragung des vermeinten Rechtes auf die andere Obedienz, oder die Vereinigung beider Collegien zu einer neuen Wahl. Die Erörterung dieser verschiedenen Weisen, in der Gerson besonders Gewicht auf die Wählbarkeit Benedicts nicht blos, sondern auf die Zweckmässigkeit seiner Wahl durch die römischen Cardinäle legt, verlor ihre Bedeutung durch die inzwischen erfolgte Wahl Gregors XII. Die Cardinäle hatten sich nemlich für eine neue Wahl entschieden, aber zugleich einen eidlichen Revers unterzeichnet, dass Jeder, den die Wahl treffen werde, seine Würde niederlegen werde, für den Fall der Gegenpapst cedire oder sterbe und das andere Collegium sich mit ihnen zur canonischen Wahl Eines Oberhauptes einigen wolle. Der Gewählte soll innerhalb Eines Monates nach seiner Inthronisation den Gegenpapst, den König von Frankreich und die anderen christlichen Fürsten davon in Kenntniss setzen und innerhalb dreier Monate durch Gesandtschaften die nöthigen Schritte zur Einigung thun [2]). Am 2. December 1406 wählten sie dann den Venetianer Angelo Corrario, einen Greis von beinahe 80 Jahren. Gregor XII., so nannte sich der neue Papst, hatte den Ruf eines fleckenlosen Lebens, sogar eines besonderen Eifers für die Einheit [3]). Doch war er von Schwächen nicht frei; sein Geiz und seine Härte in Eintreibung kirchlicher Bezüge, seine Naschhaftigkeit, die allein in Zucker mehr verbrauchte, als seine Vorfahren für ihren gesammten Haushalt [4]), vor Allem sein undankbares Verfahren gegen die Verwandten Innocenz' VII., der ihn aus dem Staube gehoben, lassen an nichts weniger als an einen hohen Charakter denken. Dem Uebereinkommen gemäss schrieben Gregor und seine Cardinäle an Benedict und dessen Collegium (die Schreiben sind vom 10. und 11. December datirt). [5]) „Das Wort der Wahr-

---

1) Acta quaedam de schismate tollendo. Opp. II, 76—82. — 2) Raynald 1406, N. 9—13. Chronik von St. Denys III, 488 (XXVII, 19). — 3) Martene collectio Scriptor. VII, 725 schreibt der Cardinal von Aquileja über ihn an die Cardinäle Benedicts: „virum probatae conversationis, probabilisque et sanctissimae vitae, laudabilis innocentiae, aetate senem, honestate decorum, probitate perspicuum, scientia praeditum et moribus ornatum, ac unionis Ecclesiae ferventissimum zelatorem . . .“ Doch sind diese und andere Elogen zu berichtigen durch die Mittheilungen Muratoris Script. III, Pars II, 837 über ihn aus einem Codex des Vatican. — 4) Muratori, l. c. „splendide et opulenter cum magna familia sua et nepotum comitiva in Palatio vixit. Plus in zucharo consumebat quam sui praedecessores in victu et vestitu.“ — 5) Raynald 1406, N. 14. Chronik von St. Denys III, 501 (XXVII, 20). Schreiben der Cardinäle bei Martene, collect. VII, 719—26.

heit, sagt Gregor in dem Schreiben an Benedict, wer sich erniedrigt, wird erhöht, und wer sich erhöht, erniedrigt, bestimme ihn, eine Einladung zum Frieden ihm zukommen zu lassen; die durch das Schisma seit 30 Jahren verursachte Noth kenne er; mit Beweisen seines Rechtes habe man nichts ausgerichtet; er wolle daher keine Zeit damit verlieren, sondern erachte es für um so lobenswerther darauf zu verzichten, je unzweifelhafter dasselbe sei. Benedict möge sich mit ihm persönlich benehmen, Gesandte würden das Nähere der Zusammenkunft besprechen; für die Dauer der Unterhandlungen werde er keine neuen Cardinäle ernennen, es müsste denn sein, um die Zahl der beiden Collegien gleichzustellen." Dieses Schreiben nebst einem begleitenden sandte Gregor auch an den König von Frankreich und sprach sich in einer Encyclica an die ganze Christenheit [1]) in einer Weise aus, die an dem baldigen Zustandekommen der Einheit keinen Zweifel mehr übrig liess. Auch an die Universität Paris richtete Gregor und die Cardinäle von Aquileja und Lüttich [2]) Schreiben über die baldige Beendigung des Schisma und forderten sie zu kräftiger Mitwirkung bei Benedict auf.

In Paris erregten diese Aeusserungen Gregors Freude und Bewunderung; man sprach davon, ihn als Papst anzuerkennen, für den Fall Benedict beharrlich die Cessio verweigern sollte. Zunächst wurde der Einfluss dieser Gefühle in der Versammlung der Bischöfe sichtbar. Am 21. Januar fasste man den Beschluss [3]): Gott und der hl. Jungfrau für die gute Gesinnung der römischen Cardinäle zu danken; Benedict müsse jetzt eine klare und rückhaltslose Erklärung ausstellen, zu cediren; für den Unterhalt beider Päpste werde man Sorge tragen; wiewohl Benedict bisher eine bestimmte Erklärung über Cessio verweigert, und desshalb die Universität Paris und einige Andere sich seiner Obedienz als eines Schismatikers und Häretikers entzogen, so solle er doch rücksichtlich des Vergangenen als entschuldigt betrachtet werden, wenn er jetzt eine bestimmte Versicherung der Cessio gebe; weigert er sich dessen, dann ist ihm als einem faulen Gliede der Kirche der Gehorsam zu entziehen und seine Cardinäle haben mit den römischen zur canonischen Wahl Eines Papstes sich zu vereinigen; bleiben einige Cardinäle auf Seite Benedicts, so sollen sie ihrer Rechte und Würden verlustig gehen; sollten aber alle Cardinäle diese Gesinnung theilen und eine Vereinigung mit den römischen weigern, dann sollen Abgeordnete der gesammten Obedienz mit den römischen Cardinälen zusammentreten und das zur Einheit der Kirche Nöthige anordnen; für den Fall die anderen Reiche dieser Obedienz keine Abgeordnete senden, kann es durch Deputirte der gallicanischen Kirche allein geschehen." Im letzten Satze gewahren wir wieder jenes einseitige „Vorangehen", gegen das Gerson umsonst gewarnt hatte; was dabei herauskam, wird die Geschichte des Concils zu Pisa zeigen.

Besonnene Männer zweifelten, ob Benedict sich zur Nachgiebigkeit werde bestimmen lassen. Da traf ganz wider Erwarten in Paris

---

[1]) Martene l. c. 780—88. — [2]) Martene thes. II, 1286—91. — [3]) Ibid. 1312.

die Abschrift der Antwort ein [1]), die Benedict am 31. Jänuar 1407 auf das ihm am 15. Januar zugekommene Schreiben Gregors gegeben hatte. Benedict dankt Gott, endlich den Mann gefunden zu haben, welcher mit ihm, der schon seit seiner Erhebung auf den Stuhl Petri nach dem Frieden gestrebt, Eines Sinnes in dieser Sache sei. Welch ein Glück, wenn unter seiner Mitwirkung zu Stande komme, was ihm bei seinen Vorfahrern nicht gelungen! Nicht ohne Befremden übrigens habe er die Aeusserung gelesen, als habe Gregor auf dem Wege des Rechtes zum Ziele zu kommen keine Hoffnung! gerade „als wenn wir den Weg der Discussion der Wahrheit und des Rechtes je abgelehnt! im Gegentheile, wir haben ihn immer gewünscht und verlangt, und es soll unsere Schuld nicht sein, wenn dieser Weg zwischen uns nicht eingehalten wird." [2]) Um seine Aufrichtigkeit zu zeigen, erbietet er sich zur rückhaltslosen Cessio [3]) unter denselben Bedingungen wie Gregor, und bittet wegen näherer Besprechung der Zusammenkunft Gesandte zu schicken. „Eile denn, heisst es am Schlusse, und lasse alles Zögern bei Seite! Bedenke die Kürze des Lebens und rücke ein so hohes Gut nicht weiter hinaus, sondern ergreife schnell den Weg des Heiles und Friedens, damit der gute Hirte uns am Tage des Gerichtes mit allen denen, die wir durch unsere Einigung in seinen Schafstall zurückführen, in die ewigen Wohnungen zulasse." Dieses Schreiben sandte Benedict an Carl VI. und den Herzog von Orleans [4]). Gleichzeitig hatten seine Cardinäle sich bittend an den Herzog von Berri gewandt [5]), die Zusammenkunft der beiden Päpste zu beschleunigen und dahin zu wirken, dass in Paris jeder Schritt unterbleibe, der eine Verschlimmerung der Lage Benedicts mit sich führe, da hiedurch die Einigung nur erschwert würde.

Das Schreiben Benedicts enthielt eine Stelle, die auf ein Verharren in dem früher eingehaltenen Wege zu schliessen berechtigte (sie ist in der Anmerkung 2 herausgehoben), und das scharfe Auge der Pariser Professoren zögerte nicht, sie als einen Mangel aufrichtiger Gesinnung für die Cessio zu erklären [6]). Der Staatsrath im Verein mit der Versammlung der französischen Prälaten beschloss daher, die Gesinnung der beiden Päpste näher zu erforschen und dieses durch eine ausgewählte Gesandtschaft zu thun. Um auch nach aussen ein ehrenvolles Auftreten der Gesandten möglich zu machen, sollte ein halber Zehnt von der französischen Kirche erhoben und daraus jedem Bischofe der Gesandtschaft täglich 10, jedem Abte 6, jedem Doctor 3 Goldgulden (scuta auri) angewiesen

---

1) Chronik von St. Denys III, 504—10 (XXVII, 21. 22.). Martene, collect. VII, 730. — 2) „Nec per nos unquam stetit, stat aut stabit, quominus justitia et veritas hujus rei quantum ad nos pertinet videatur et agnoscatur...." Die Worte Gregors boten für eine solche Auffassung keinen Anhaltspunkt, so dass man nicht umhin kann, ein absichtliches Missverständniss, d. h. gelinde gesagt, eine unwürdige Zweideutigkeit hier vorauszusetzen. — 3) „Nostro verissimo juri et papatui pure, libere et simpliciter cedere et renuntiare." — 4) Martene collect. VII, 734. 35. — 5) Martene thes. II, 1293. — 6) Der Chronist von St. Denys thut III, 512 (27, 22.) den Professoren Unrecht, wenn er sie desshalb „calumniosi interpretes" nennt.

werden. Am 1. März schrieb der König den Cardinälen [1]), er habe an beide Päpste geschrieben, ihren Entschluss lobend, der aus göttlicher Eingebung entsprungen und sie gebeten, alle Zweideutigkeit in Wort und Schrift und alles Misstrauen bei Seite zu setzen und in voller Aufrichtigkeit den Frieden durch Cessio herzustellen. Und weil in dem Schreiben Benedicts sich einige Worte gefunden, die den Anschein geben, als wolle er den Weg der Gerechtigkeit und Discussion einhalten, um Zeit zu gewinnen, so bitte er ihn „bei der Barmherzigkeit Christi und seinem vergossenen Blute, sich aller anderen Rücksichten zu entschlagen und so zu handeln, dass die ganze Christenheit seine wahre Demuth und seinen guten Willen erkenne." Zugleich bestimmte eine königliche Ordonnanz vom 4. März [2]), dass in Anbetracht der von den Cardinälen, dem Maréchal Baucicaut und Anderen bezeugten guten Gesinnung des Papstes Benedict, die von der Universität wiederholt verlangte Vollziehung des Beschlusses der gänzlichen Substraction bis zum nächsten Himmelfahrtsfeste suspendirt und Benedict im Genusse der bisher geübten Rechte verbleiben solle. Die Unions- und Reform-Partei der Universität war damit so unzufrieden, dass sie Sistirung der Vorlesungen und Predigten beantragte, was jedoch der König hinderte.

Als Gesandte an die beiden Päpste wurden bestimmt: der Patriarch von Alexandrien, der Erzbischof von Tours, die Bischöfe von Beauvais, Meaux, Cambray, Troyes und Evreux, denen man die angesehensten Aebte von Frankreich, die von St. Denys, Mont St. Michel, Jumièges, Clairvaux und St. Etienne zu Dijon, nebst mehreren adeligen Herrn beiordnete, worunter der Senechal von Beaucaire, l'Hermite de la Faye und der königliche Kammerherr Nicolaus von Calleville sich fand. Dazu kamen dann Graduirte aus allen Facultäten, worunter der Aumonier des Königs, Gilles Dechamps, die Professoren der Theologie Dominicus Petit, Jean Courtcuisse, Jean Gerson, Pierre Plaon (Plaoul) und Jean Petit; die Doctoren beider Rechte Guillaume Borresquier, Guillaume Filastre, Geoffroy de Pompadour und Raoul de Refuge; die Canonisten Jean Ginot und Robert de Gesney, die Mediciner Jean Wignon und Henry Dogny, die Licentiaten des canonischen Rechtes Pierre Cauchon (später als Inquisitor der Jungfrau von Orleans bekannt) und Eustache von Falkenberg, die Licentiaten der Theologie Guillaume Beauneveu, Jacob von Novian u. s. w. Am 13. März erhielten sie ihre nach dem Beschlusse der Prälatenversammlung vom 21. Januar entworfene Instruction [3]): Benedict für seine Gesinnung zu danken, ihn der königlichen Huld zu versichern und um eine auf die Cessio bezügliche Bulle, „sine conditione vel ambiguitate" zu ersuchen. Sollten beide Päpste sich über eine persönliche Zusammenkunft nicht verständigen können, dann sollen die Gesandten auf Sendung von Procuratoren, auf Habilitation der Cardinäle zur Neuwahl, oder auf einen Compromiss dringen, so dass Einige im Namen Aller zu wählen

---

[1]) Martene collect. VII, 738. sq. — [2]) L. c. 741—45. — [3]) Chronik von St. Denys III, 514—18 (XXVII, 22) und Martene thes. II, 1358—66.

hätten; wollen die beiden Päpste persönlich den Verhandlungen beiwohnen, so kann man als Ort Lucca, Florenz, Genua oder Pisa wählen. Bei Benedict solle die Gesandtschaft nach erlangter Audienz nur noch 10 Tage verweilen und dann vor weiteren Schritten noch 10 Tage auf Bescheid warten. Hauptsache sei, Habilitation der beiden Collegien zur Wahl zu erlangen. Für den Fall Benedict sich auf Cessio nicht einlassen will, ist ihm die Substraction anzukünden. Zu grösserer Sicherheit sollen alle Glieder der Gesandtschaft stets gemeinsam handeln, daher Jeder die Andern von dem in Kenntniss setzen, was er zu sprechen oder schriftlich zu vertreten gedenkt; keiner soll für die Dauer der Gesandtschaft um eine Stelle nachsuchen, oder solche annehmen, wenn sie ihm auch ungesucht angeboten wird. Schliesslich erhalten die Gesandten die Vollmacht, in nicht vorgesehenen Fällen das als zweckdienlich Erkannte auszuführen.

Noch vor der Abreise der Gesandten trafen weitere Schreiben Gregors an Benedict ein [1]; er erklärt, seine „Gesinnung sei eine unabänderliche, seinen Gesandten, dem Bischofe Anton von Modon (seinem Neffen), dem Bischofe von Todi und dem Professor der Rechte zu Bologna, Anton de Butrio, habe er die nöthigen Vollmachten zu den Verhandlungen gegeben und Benedict möge nun ernstlich am Frieden mitwirken“ [2]. In Paris zweifelte man noch nicht an der Wahrheit dieser Sprache Gregors und glaubte Gott danken zu müssen, dass er der Kirche endlich den Mann gegeben, der sich zur Heilung ihres Leidens erbot. Wir besitzen noch eine Predigt Gersons, die bei einer solchen durch den König, die Prälaten und die Universität angeordneten Dankfeier, am Palmsonntage 1407 gehalten wurde [3]. „Dank, ruft Gerson, Ehre und Preis sei Gott, der uns den Sieg gegeben! Den Sieg gab er uns, indem er die Herzen der beiden um den Primat Streitenden auf den Weg der so lange ersehnten Cessio lenkte. Darum ist dieser feierliche Bittgang durch den König, der so viel für den Frieden gethan, durch die Prinzen, Prälaten und Universität angeordnet, um mit Herz und Mund sagen zu können: Gott sei Dank! Seit beinahe 30 Jahren haben wir uns nach dem Frieden gesehnt, durch Processe und Gesandtschaften dahin zu wirken gesucht und doch haben wir nie einen Sieg erreicht, wie jetzt, wo der Weg der Cessio einge-

---

[1]) Chronik III, 520 (XXVII, 23) und Martene collect. VII, 745. Da das Schreiben Gregors vom 15. März, das begleitende der Cardinäle vom 8. desselben Monats datirt ist, wird sich im ersteren Datum ein Irrthum finden. — [2]) „te per aspersionem sanguinis salvatoris omnium Jesu Christi obsecramus et obtestamur, ut in Deum oculos tuae mentis erigens et ad veritatem omni terrena affectione supposita sibi mundam offeras conscientiam, vel saltem piis nobiscum ad peragendum tam acceptissimum bonum pacis et unionis hujusmodi concurras affectibus et effectibus.“ Man sieht, beide Männer überboten sich gegenseitig an feierlichen Aufforderungen. — [3]) Opp. IV, 565—71. Von dem Herausgeber der Werke Gersons ist sie irriger Weise auf 1394 (aut) 95 „tempore quo nuntiatum est Bonifacium et Benedictum viam cessionis admisisse“ verlegt, was schon die Worte des Textes p. 567 „depuis près de trente ans avons nous demandé paix“ hätten hindern sollen, abgesehen von dem gänzlichen Mangel eines geschichtlichen Anhaltspunktes für 1394 oder 1395! Gleichwohl ist auch dieser Irrthum bis auf die neueste Zeit von den Biographen Gersons beibehalten worden.

schlagen ist, wenigstens in Wort und Schrift, Gott gebe, auch in Wirklichkeit! Fluch dem, der hierin trügt! Dieser Sieg kömmt von Oben! Denn wenn ich betrachte das grosse Elend, welches das Schisma über die Kirche gebracht, seine lange Dauer und seine Verbreitung, und wie jetzt gegen alle Erwartung die Cessio von dem zu Rom einfach angenommen und von dem Unseren angeboten ist, finde ich hierin ein Geschenk Gottes, wie es kein Sterblicher verleihen kann. Woher sollte auch diese Kraft, diese Einsicht, diese Liebe, welche die Cessio verlangt, gekommen sein, als von der Gnade? Bedenket doch nur, wie schwer der Sieg auch über eine geringe Versuchung ist, wenn es sich um Ehre und Macht handelt, dann werdet ihr begreifen, dass es nichts Kleines ist, der Würde des Papstthumes zu entsagen. Dieses setzt eine Vollkommenheit der Gesinnung voraus, die nicht Jeder hat. Geben sich doch Viele allen Gefahren leiblichen und geistlichen Todes Preis, um ein kleines Amt oder ein Besitzthum zu erlangen oder zu bewahren, wie hoch muss da das Herz über das Irdische erhoben sein, um die Versuchungen gegen die Verzichtleistung auf das Papstthum zu überwinden! Ich sage das, um allen Uebermuth in uns zu ertödten, allen Unwillen gegen den Nächsten durch Theilnahme zu ersticken und Gottes Gnade dankbar zu preisen, der dem menschlichen Herzen die Kraft gegeben, durch solche Verzichtleistung den Frieden zu bereiten."

Gerson hatte nur die Wahrheit gesprochen! Die Männer des Rechts, denen die Kirche die Leitung ihres Lebens anvertraut, standen dem Uebel rathlos gegenüber. Der Buchstabe des Gesetzes, an dem sie mit einer Beharrlichkeit festhielten, als besässen sie darin den Punkt, von dem aus sie die Welt aus den Angeln zu heben vermöchten, wurde von beiden Obedienzen mit gleichem Rechte und Unrechte in Anspruch genommen. Der Weg der Untersuchung des Rechtes führte nicht weiter. Die von der Universität Paris ausgesprochenen Grundsätze, die über die unlösbaren Schwierigkeiten der bestehenden Rechtssatzungen hinwegführten, sträubte man sich als ebenbürtig mit dem „Rechte" anzuerkennen. Der Unverstand auf Seite beider Obedienzen empfahl darum den Weg gewaltsamer Unterdrückung, wie früher der Cardinal von Pampeluna den französischen Prinzen, so jetzt der Bischof Ricci von Roff dem bereits in Cessionsverhandlungen begriffenen Gregor XII.[1]) Man solle Carl VI. und Benedict XIII. vor ein General-Concil citiren, und wenn sie nicht erscheinen, Frankreich den Gläubigen, in diesem Falle den Engländern zu überlassen drohen, das werde wirken! Was konnte in solchen Zuständen der wahre Sohn der Kirche anders, als die Schuld dieser Verwirrung des Ganzen auch als die eigene betrachten, sich demüthigen vor Gott und den Frieden als *seine* Gabe hinnehmen! Aber man war noch nicht am Ziele!

Nach dem Osterfeste, 27. März, traten die Gesandten einzeln ihre Reise an[2]); in Villeneuve bei Avignon fanden sie sich am

---

[1]) Schreiben des Bischofs bei Martene, collect. VII, 748—50. — [2]) Ausführlicher Bericht über die Gesandtschaft in der Chronik von St. Denys, III, 528 sq. (XXVIII, 15 sq.).

30. April zusammen. Noch vor ihnen, gegen Ende Februar, waren die Gesandten Gregors von Rom abgegangen [1]) und bei Benedict in Marseille eingetroffen, der sie mit vielen Rücksichten empfing und mehrere Tage über den Hauptzweck ihrer Sendung mit ihnen conferirte, bis sich bei Besprechung des Einzelnen, z. B. des für die Zusammenkunft zu bestimmenden Ortes Differenzen ergaben, indem beide Theile die gegenseitig in Vorschlag gebrachten Orte [2]) nicht ohne bittere Bemerkungen ablehnten. Die Aeusserung der Italiener, sich lieber an den König von Frankreich und die Universität Paris zu wenden, brachte Benedict zur Nachgiebigkeit und man vereinigte sich durch Vermittlung des Cardinals de Thury über eine Zusammenkunft zu Savona auf den 29. September, und für den Fall Gregor bis zu dieser Zeit gehindert sein sollte, auf Allerheiligen (1. November). Der Vertrag wurde am 20. April geschlossen [3]). Die einzelnen Artikel lassen eher auf alles Andere als auf eine Gesinnung schliessen, die bereit wäre, um Gottes und der Kirche willen auf eine behauptete Stellung Verzicht zu leisten. Jeder der beiden Päpste soll mit 8 bewaffneten Galeeren in Savona eintreffen, wenn nicht Gregor eine geringere Zahl wünscht; beide sich gegenseitig für ihre Person, für ihre Cardinäle und Dienerschaft Schutz und Sicherheit verbürgen; die Herrschaft über Savona wird ihnen für die Dauer der Zusammenkunft eingeräumt, und jeder stellt in dem ihm zugewiesenen Theile der Stadt und des Hafens einen eigenen Befehlshaber mit 300 Mann auf, der für Sicherheit Sorge trägt; jeder Papst bringt für den Dienst bei seiner Person 100 Diener, 1 Kammerherrn, 2 Protonotare, 25 Prälaten, 12 Doctoren der Rechte und 12 Professoren der Theologie mit; jeder Prälat und Kammerherr darf 12, jeder Protonotar 6, ein Erzbischof 5, ein Bischof 4, ein Abt 3, ein Doctor oder Professor 2 Diener haben; ein Cardinal 25. Die Genuesen, in deren Gebiet Savona liegt, haben entweder mit den Venetianern Frieden zu schliessen, oder für die volle Sicherheit eines jeden nach Savona kommenden Venetianers Bürgschaft zu leisten. Während der Zusammenkunft darf der Name Gegenpapst (intrusus), Gegencardinal, nicht gebraucht werden. Für den Fall wegen pestartiger Krankheit oder aus sonstigen Gründen beide Theile Savona ablehnen, oder die Zusammenkunft aus Mangel der nöthigen Sicherheit dort nicht stattfinden kann, muss Benedict einen der von den Römern vorgeschlagenen Orte annehmen [4]). Letztere Bedingung bot in ihrer

---

[1]) Das Bevollmächtigungs-Breve vom 27. Februar bei Raynald 1407, N. 3, Chronik III, 540 (XXVIII, 2), wo sich auch das Beglaubigungsschreiben des römischen Cardinalcollegs findet vom 25. Februar und Martene collect. VII, 750–55, dessen Urkunden jedoch im Datum unbedeutend differiren. — [2]) Die Römer schlugen Rom, Viterbo, Siena, Todi, Florenz und Lucca; Benedict Marseille, Nizza, Fréjus, Genua und Savona vor. — [3]) Die ganze Urkunde am vollständigsten in der Chronik von St. Denys III, 532—62 (28, 2.); die einzelnen Artikel bei Raynald 1407, N. 4, und Martene, thesaur. II, 1314—20. — [4]) „Si ratione pestis vel quovis alio interveniente casu legitimo de discedendo de dicta civitate *ab utraque parte fuit concorditer deliberatum*, seu praedictae conditiones, videlicet de securitatibus dandis — non fuerint adimpletae, praefatus Dominus in Marsilia residens et suum collegium acceptare teneantur unum de locis sibi oblatis per praefatos — nuncios et in eodem loco cum praedicto Domino et suo collegio debeant personaliter convenire.“

Fassung den späteren Ausflüchten beider Päpste einen juridischen Anhaltspunkt.

In Villeneuve trafen, wie gesagt, die französischen Gesandten am 30. April zusammen, und beschlossen, um dem Patriarchen, auf dem die ganze Last der Gesandtschaft ruhe, die Sache zu erleichtern, einen Ausschuss von vier Gliedern zu wählen, der die Gutachten der Einzelnen für die unter der Leitung des Patriarchen stattfindenden gemeinsamen Berathungen vorbereiten solle. Jeder aber solle mit einem Interesse sich dabei betheiligen, als ruhe die Verantwortung des Ganzen auf ihm. Zwei Mitglieder wurden nach Marseille gesandt, um ihre nahe Ankunft zu melden und sich mit dem Cardinale de Thury über einzelne Punkte zu verständigen. Am 2. Mai berieth man über den an Benedict zu haltenden Vortrag[1]; alles Unangenehme sollte darin vermieden werden; den Vertrag Benedicts mit den römischen Gesandten, der inzwischen bekannt geworden, fand man mangelhaft, da für den Todesfall des einen oder andern Papstes keine Vorsorge wegen der neuen Wahl getroffen war; auch schien Savona, wegen der Entfernung von Rom, ungeeignet; allein der Cardinal de Thury, mit dem man in Begleitung des Bischofs von Todi und des Neffen Gregors am 4. Mai zu Aix zusammentraf, hob diese Bedenken, sprach sein Missfallen über den Beschluss der französischen Prälaten aus und rieth der Gesandtschaft, sich mehr an den Geist als den Buchstaben ihrer Instruction zu halten. Auch die römischen Gesandten riethen zu grosser Schonung Benedicts und gaben die Versicherung, „nicht die eidliche Verpflichtung, die Liebe zur Christenheit bewege Gregor zur Cessio, und er fühle täglich diese Liebe zum Frieden in sich wachsen!“ Auf Vorschlag des Cardinals de Thury ersuchte man den Neffen Gregors, von seiner Weisung, den Hof in Paris zu besuchen, abzugehen und unmittelbar nach Rom zurückzukehren, um alle Hindernisse der Zusammenkunft zu beseitigen.

Am 9. Mai hielten die Gesandten ihren feierlichen Einzug in Marseille, wo sich damals Benedict aufhielt[2]). Ungeachtet Benedict den abgeneigten Sinn Einzelner gegen ihn kannte, empfing er doch Alle in der Abtei St. Victor mit Wohlwollen und Würde, liess Jedem seinem Stande gemäss Zimmer anweisen, redete Jeden mit Namen an und erkundigte sich freundlich nach ihrem Befinden, so dass ihm Alle voll Ehrfurcht Füsse, Hände und Mund küssten. Schon am folgenden Tage gab er ihnen Audienz und antwortete ohne alle Vorbereitung mit vieler Gewandtheit auf die einzelnen Punkte der Rede des Patriarchen. Dieser hatte geäussert, der Papst sei nur um des Friedens und der Einheit der Kirche willen da; Benedict, um der Folgerung vorzubeugen, dass demnach die Kirche über dem Papste stehe, fügte gleich bei, dass der römische Papst, als Haupt der Kirche allerdings besondere Sorge für seine Heerde zu tragen habe; er habe oft dieser Sorge gedacht und sei in seinem Alter

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 570 (28, 4). — [2]) Ibid. III, 582 (28, 6).

nach Italien gegangen, um die Cessio vorzubereiten, für die er seit seiner Thronbesteigung entschieden gewesen, sobald sie ihm nur für die Kirche nützlich erschienen; dieses habe er aber bis jetzt noch nicht erkennen können, da keiner seiner Gegner zur Cessio bereit gewesen; nun ihm aber Gott in Gregor einen Mann nach seinem Herzen gegeben, habe er seine lang im Inneren verschlossene Absicht, durch Cessio den Frieden herbeizuführen, kund gethan und werde in dieser Gesinnung, wenn man ihm nicht in den Weg trete, verharren.

Die Worte Benedicts liessen in mehrfacher Beziehung einen Stachel im Gefühle der Gesandten zurück, gleichwohl dankten sie für seine Gesinnung und erbaten sich eine weitere Audienz, zur Erledigung specieller Aufträge; sie wurde ihnen für den kommenden Tag (11. Mai) zugesagt. Der Erzbischof von Tours brachte nun die Bitte vor, der Papst möge seine Bereitwilligkeit zur Cessio in einer Bulle bestimmt und klar aussprechen, und zugleich Fürsorge treffen, dass für den Todesfall des einen oder andern Papstes die beiden Collegien in den Stand gesetzt wären, eine einmüthige Wahl zu treffen. Letzteres versprach Benedict; was aber die erste Forderung betreffe, „so seien vier Dinge nöthig, wenn man Frieden wolle: volles Vertrauen, Eintracht, Freiheit und Schnelligkeit. Vertrauen habe man ihm noch nicht gewährt, und so lange dieses nicht statt finde, würden auch die grössten Beweise seiner Liebe zur Einheit keinen Eindruck machen, sondern den einmal gefassten Verdacht nur steigern. Er sei Christ und halte sein Wort; man verlasse sich auf das Wort eines Laien, warum nicht auf das eines Papstes? Wozu die Zeit mit Erklärung seiner Gesinnung verderben? Er habe die Cessio angeboten und werde diesem Anerbieten bis zum Tode treu bleiben. Es sei hier nicht auf Zweideutigkeit abgesehen; denn nach Aristoteles verrathe es grossherzigen Sinn, nicht zu täuschen, und wenn er sich auch diese Grösse nicht beilege [1]), habe er doch stets durch Vermeidung jeder Täuschung grosse Männer nachzuahmen gestrebt. Hätten der König oder die Prinzen seine Worte vernommen, würden sie gewiss nicht die Forderung einer neuen Bulle gemacht haben.“ Nach der Audienz behielt Benedict den Patriarchen und die anderen Gesandten bei sich und beklagte sich über die ihm von den Pariser Doctoren gemachten Vorwürfe mit solcher Herablassung und Milde, dass die Gesandten zu Thränen gerührt wurden und der Patriarch so sehr alle Fassung verlor, dass er dem Papste sich zu Füssen warf und um Verzeihung dessen bat, was er in der Gluth der Leidenschaft gegen ihn vorgebracht habe [2]), ein Beispiel, das noch Andere befolgten. Benedict entliess Alle mit seinem Segen und lud sie auf das Pfingstfest (15. Mai) zu Tisch. Alle erschienen, den Patriarchen ausgenommen, der, wohl wissend, wie viel er durch ein augenblickliches Sichüberraschenlassen seiner Stellung als Gesandter des Königs und der französichen Kirche vergeben, sich mit

---

[1]) Der Text „quamquam sibi magnanimitatem arroget“, verlangt ein ergänzendes „non“. — [2]) Chronik von St. Denys III, 662 (28, 9.)

Unwohlsein entschuldigte. Tags darauf erbat sich die Gesandtschaft eine Audienz bei dem Cardinalscolleg, die am 17. Mai in der Minoriten-Kirche statt fand. Gerson hielt die Ansprache [1]) und bat die Cardinäle, in dieser Sache an den König angeschlossen zu bleiben, und die Gesandtschaft in ihren Gesuchen an Benedict zu unterstützen. Der Patriarch, der nach Gerson das Wort nahm, bemerkte, die Cardinäle, als Ein Leib mit dem Papste, hätten nicht bloss zu bitten, sondern ihrer Verpflichtung gemäss wirksamere Schritte zu thun, um keine abschlägige Antwort zu erhalten. Die Cardinäle erklärten sich im Ganzen für einverstanden. Hinzugekommene Gesandte des Herzogs von Orleans hatten in ihren Bemühungen, den Papst zur Gewährung der gestellten Forderungen zu bewegen, auch keinen Erfolg. Noch am Abende desselben Tages (17. Mai) gewährte Benedict dem Bischofe von Cambray, dem Abte von St. Denys und Gerson eine besondere Audienz. Sie hatten ihm vorgestellt, wie viel er in Frankreich durch Eingehen auf die Forderungen der Gesandtschaft gewinnen, welche Nachtheile seine Weigerung nach sich ziehen werde; er stehe auf dem Punkte, als Schismatiker betrachtet zu werden, und dadurch würden auch die mit Rom angeknüpften Unterhandlungen zerfallen. Allein Benedict wies ihnen durch verschiedene Gründe und reiche Citate aus dem canonischen Rechte nach, dass er diese Bitte nicht gewähren könne, ja dass man sie ihm gar nicht hätte vortragen dürfen, weil man daraus einen Beweis bilden könne, dass er zur Cessio gezwungen worden sei; dieser Verdacht des Zwanges würde aber bei Vielen die Rechtmässigkeit des einmüthig gewählten neuen Papstes zweifelhaft machen, so dass das Gesuch sich selbst aufhebe. D'Ailly versuchte umsonst, dem Papste diese Voraussetzungen zu benehmen. Am 18. Mai wiederholte Benedict vor der gesammten Gesandtschaft seine Bereitwilligkeit zur Cessio [2]), verweigerte aber eine schriftliche Erklärung darüber. Rücksichtlich der Bitte, für den Todesfall des einen oder anderen Papstes Maasregeln zur Habilitation der beiden Collegien für eine einmüthige Wahl zu treffen, zeigte er sich bereit, doch lasse die Sache sich nicht gleich erledigen.

Wir können die Weigerung Benedicts zu einer schriftlichen Erklärung zwar nicht ganz unrecht finden; denn wenn das Hauptmotiv auch immer gewesen sein mag, sich nicht zu binden, sondern das Handeln für mögliche Fälle frei zu erhalten, die Sache hatte auch noch eine andere Seite; die Forderung der Gesandtschaft schloss einen Mangel an Vertrauen auf das öffentlich gegebene Wort des Papstes in sich, und war dadurch eben so für die Würde des Papstes

---

[1]) Chronik von St. Denys l. c. „eleganter ac eloquenter more suo verba fecit cancellarius Ecclesiae Parisiensis." — [2]) L. c. III, 620 (28, 12). „credebam et credo sufficienter et clare per meas bullas directas illi dicto Corrario, qui se Gregorium facit appellare, obtulisse viam cessionis per me pure ac libere et simpliciter fiendae pro unienda Ecclesia s. Dei et novissime in consistorio publico et nunc ex abundanti exprimo, et hoc sit pro responsione, quod, licet non intendam aliquam viam rationabilem excludere, sicut nec credo secundum conscientiam mihi licere, intentionis tum (tamen?) meae fuit et est hanc viam cessionis omnibus aliis viis praemittere."

wie für das Ehrgefühl des Mannes verletzend. Benedict, der sich für den rechtmässigen Papst hielt, wollte auch als solcher behandelt sein. Aber was das Recht nicht gewähren konnte, hätte die Liebe zur Kirche gewähren müssen, wäre nur der Wille zur Cessio lauter und entschieden gewesen.

Am 21. Mai hielten die Gesandten zu Aix, wohin sie zurückgekehrt, eine feierliche Messe vom heiligen Geiste und berathschlagten, ob sie Benedict ihrer Instruction gemäss die Substraction ankünden sollten oder nicht. Es fehlte nicht an Solchen, welche die Maasregel für nothwendig erklärten, da der Papst sie nur mit Worten hingehalten [1]) und kein aufrichtiges Verlangen nach dem Frieden habe; warum er denn sonst seine Burg befestigt habe und allenthalben, sogar bei der Messe, von Bewaffneten umgeben erscheine? Die gemässigten Glieder behielten jedoch das Uebergewicht [2]) und man beschloss, von der Ankündigung der Substraction, als der Herstellung der Einheit hinderlich, vor der Hand Umgang zu nehmen. Die Gesandtschaft theilte sich hierauf. Die Mehrzahl, worunter Gerson, sollte mit dem Patriarchen nach Rom gehen, der Erzbischof von Tours und der Abt von St. Michel zu Marseille bleiben, um Benedict in seiner Gesinnung zu bestärken, den König und die Gesandtschaft von etwaigen Aenderungen benachrichtigen und für den Fall des Todes Benedicts einer Neuwahl durch die französischen Cardinäle vorbeugen. Der Abt Philipp von St. Denys und der Dechant von Rouen, Magister Hugo, wurden nach Paris an den König gesandt, um Bericht zu erstatten. Der König nahm ihren Bericht günstig auf, aber die Universität war darüber ungehalten; man nannte sie Verräther, weil sie der Instruction entgegen die Substraction nicht angekündet, und verlangte sie nun mit Ungestümm von dem Könige, der jedoch desshalb erst auf weitere Nachrichten verwies, um so mehr, als am 10. Juni die Gesandten Gregors in Paris eintrafen. Der Neffe Gregors, der dem Rathe der französischen Gesandten zufolge unmittelbar von Marseille nach Rom hätte zurückgehen sollen, hatte sich nicht überwinden können, von der bekannten fürstlichen Freigebigkeit Carls VI. persönliche Erfahrung zu machen; er erhielt ausser kostbaren Geschenken auch ein sehr ehrenvolles Schreiben des Königs an Gregor, „seinen theuersten Freund", wie an die römischen Cardinäle.

In Genua, wohin die französischen Gesandten Anfangs Juni gelangten, baten sie, auf Vorstellung des Neffen Gregors, der seinem Oheim den Friedensversuch so billig als möglich machen wollte, um Schiffe für Gregor, und die Genuesen erboten sich wirklich aus Achtung für den König und für Frankreich zur Bemannung von Galeeren. Ein Theil der Gesandten blieb in Genua zurück, um die Ausrüstung dieser Schiffe zu betreiben, der andere setzte,

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 626 (28, 13). „quia (Benedictus) licet vias alias cessioni postponens eas tamen non excludebat. Das Bedenken ist ganz richtig. — [2]) Die Chronik von St. Denys l. c. giebt die Verhandlungen ausführlich; ein Gutachten D'Ailly's, Gersons, des Abtes von St. Denys und des Licentiaten Jacob von Novian findet sich auch bei Martene thesaur. II, 1329 — 31.

nachdem er die nöthigen Wechsel [1]) und Geleitsbriefe [2]) erhalten, die Reise zu Land fort. Der Neffe Gregors wusste durch den Bischof von Meaux den Gouverneur von Genua, Maréchal Boucicaut, zu bestimmen, ihm auf Kosten des Königs einige Schiffe auszurüsten, auf denen er in Begleitung des Licentiaten Guillaume Beauneveu und der genuesischen und savonesischen Gesandten, welche die zu Marseille stipulirten Garantien überbringen sollten, kostenfrei nach Rom kam [3]). In Rom legte er in einer Rede Bericht über seine Sendung ab, und Gregor bestättigte den Vertrag [4]), acceptirte die ihm angebotenen Garantien und sprach in Schreiben [5]) an die Bewohner von Genua und Savona seinen Dank aus. Zur Bestreitung der Reisekosten hatte er bei dem noch mit Schulden belasteten Stande der apostolischen Kammer einen Zehnten ausgeschrieben [6]). Aber bald nach der Rückkehr seines Neffen gewahrte man an dem Papste einen Umschlag seiner Gesinnung. Zwar wurde die Weigerung der Venetianer, an Gregor die gewünschten Schiffe zu überliefern, deren er bei dem Anerbieten der Genuesen gar nicht bedurfte, als Hinderniss der Reise nach Savona in den Vordergrund gestellt, wie auch die feindliche Stellung des nach der Krone Italiens lüsternen Königs Ladislaus von Neapel zum Kirchenstaate, indem dieser aus Besorgniss, die Einigung der Päpste möge den französischen Einfluss in Italien und die Macht des Papstes steigern, der Zusammenkunft entgegen war [7]); allein das letztere Verhältniss wurde erst maassgebend durch den Einfluss der habsüchtigen Verwandtschaft des Papstes, welche die Stellung des alten Mannes möglichst lange zu nützen gedachte. Auch der Verdacht eines geheimen Vertrages mit Benedict, wornach beide Theile, die Verhandlungen an sich ziehend, weitere Bestimmungen über Ort und Zeit der Zusammenkunft sich vorbehielten, und vor der Cessio erst den Versuch der Reduction der beiden Obedienzen durch Compromiss oder der Ausgleichung durch Succession sich versprachen [8]), wurde mit vieler Gewissheit später ausgesprochen. In diesem Falle müssten die Gesandten Benedicts, welche die französischen Gesandten bereits bei ihrer Ankunft am 5. Juli zu Rom vorfanden, diese Aufgabe zu erledigen gehabt haben [9]).

Die französischen Gesandten, die über Oberitalien nach Rom gingen, waren während dessen über Lucca nach Florenz gekommen,

---

[1]) Ein Wechsel auf 200 genuesische Gulden bei Martene l. c. II, 1328. — [2]) Geleitsbrief bei Raynald 1407 No. 9. — [3]) Memoria pro vera serie eorum, quae gesta sunt in facto unionis Ecclesiae 1407 bei Martene thesaur. II, 1347—57. — [4]) Raynald 1407 No. 5. — [5]) Martene collect. VII, 754. und thesaur. II, 1348. — [6]) Raynald 1407 No. 6. — [7]) Ibid. 1407 No. 7, 14, und besonders das Schreiben des Königs in No. 19, wie dasselbe auch später in dem Schreiben eines Unbekannten aus Villa franca vom 30. August, der zu Unterhandlungen von Seite Frankreichs mit Ladislaus räth, bei Martene thesaur II, 1388 und in einer anderen Instruction „Credentia magistro Joanni Francisci Regi, dominis ducibus Bituricensi, Aurelianensi et Burgundiensi et Universitati“ ibid. II, 1344—46 herausgehoben ist; auch die aus Muratori oben gegebenen Mittheilungen l. c. p. 838 sprechen davon. — [8]) Martene collect. VII, 769. Das Schreiben, in welchem die einzelnen Punkte des Vertrages mitgetheilt werden, ist aus Rom vom 18. August 1407. — [9]) Chronik von St. Denys III, 649 (28, 15) und Martene thesaur. II, 1332.

wo man ihnen jede Art von Unterstützung in der Unionsangelegenheit anbot, und von da am 1. Juli nach Viterbo. Hier trafen sie auf den Cardinal Ursini und den Cardinal von Lüttich, die ihnen die Mittheilung machten, Gregor habe von Paris aus Warnungen erhalten, Rom nicht zu verlassen und sich Fremden nicht anzuvertrauen, so dass er wenig Lust mehr habe zu einer Zusammenkunft auf dem Gebiete des Königs von Frankreich und der Erfüllung des Vertrages allerlei Schwierigkeiten entgegenstellte. Die Gesandten kamen am 5. Juli nach Rom, erhielten sogleich Audienz und baten Gregor um Beschleunigung der Zusammenkunft. Dieser versicherte, keine Stunde verfliessen zu lassen, ohne für das Interesse der Christenheit Sorge zu tragen. Nach der Audienz machten die Gesandten einen Besuch bei den Gesandten Benedicts und hier vernahmen sie wiederholt die Schwierigkeiten, die Gregor gegen einzelne Punkte des Vertrages erhebe. Am 8. Juli eröffnete Gregor den Gesandten Benedicts geradezu, dass er in der festgesetzten Zeit nicht nach Savona gehen könne, da ihm die Mittel abgingen, die Schiffe zu bemannen, er sei dermalen so arm, dass er nicht einmal einen Gesandten zu Fuss an Benedict senden könne; er habe zwar die Venetianer um Schiffe gebeten, aber ohne Erfolg, und den genuesischen Galeeren wolle er sich nicht anvertrauen. Am 13. Juli meldete er dieses Benedict selbst und verlangte einen ihm gelegeneren Ort der Zusammenkunft [1]); Benedict antwortete am 1. August, die bereits gemachten Auslagen erlaubten ihm eine Aenderung nicht; wenn Gregor nicht sechs Schiffe aufbringen könne, möge er mit zwei kommen. Am 17. Juli, als auch die übrigen französischen Gesandten, welche die Reise zur See gemacht und bereits in Livorno die Sinnesänderung Gregors vernommen hatten, von Genua eingetroffen waren, hatte die gesammte Gesandtschaft eine Audienz. Der Patriarch sprach Mehreres zum Lobe Gregors und bemerkte, der König von Frankreich bestehe durchaus nicht auf die Residenz der Päpste zu Avignon; Frankreich habe grössere Wohlthaten von den zu Rom als von den zu Avignon wohnenden Päpsten empfangen; der König wolle nur Einheit; man werde desshalb jede nur gewünschte Garantie geben [2]), und habe auf Verlangen seines Neffen in Genua so viel Schiffe bemannt, um 2000 Personen hinüber führen zu können. Für seine fernere Stellung nach der Cession werde der König Sorge tragen. Nach dem Patriarchen liessen es sich die Gesandten von der Universität auch nicht nehmen, durch Pierre Plaoul einige Worte an Gregor zu richten. Der Magister sprach über die Worte: „Domine, dabis nobis pacem!“ Die Einigung erfordere Kraft, die sei in „domine“, dann Billigkeit, die in „dabis“, endlich Liebe, die in „pacem nobis“ ausgedrückt sei. Diese drei Tugenden, Kraft, Liebe, Billigkeit, vereinige er in sich und darum vertraue die Universität unbedingt auf seinen Eifer. Gregor entgegnete: er habe den Weg der Cessio gewählt und sei auch gesonnen, ihn zu gehen, nicht als wenn er diesen Weg für juridisch oder sonst gut hielt, sondern aus

1) Raynald 1407 No. 8. — 2) Cf. das Schreiben des Maréchal Boucicaut vom 18. Juli bei Martene thesaur. II, 1331.

Herablassung, um das Schisma zu beenden. Was die Zusammenkunft zu Savona betreffe, so hänge diese davon ab, ob ihm, bei seiner Mittellosigkeit, der König von Frankreich Geld und Schiffe gewähren wolle; denn die genuesischen Schiffe müsse er als vertragswidrig ablehnen und von Venedig habe er keine erhalten; auch berühre die Sache nicht seine Person allein, sondern seine gesammte Obedienz, die er nicht in Gefahr bringen dürfe. Doch wolle er dem Vertrage nachkommen, wenn er die nöthige Unterstützung finde. Tags darauf brachten die Gesandten, die während dessen auch mit den römischen Cardinälen nach der Genehmigung Gregors Rücksprache genommen, diesen beinahe zur Annahme der genuesischen Galeeren. Der Patriarch bot nemlich[1]) im Namen des Königs und der gallicanischen Kirche sechs ausreichend equipirte Schiffe an, nebst Tragung der Kosten auf sechs Monate, überliess es Gregor, der Sicherheit wegen seine eigenen Leute im Dienste zu verwenden, und versprach den Eid der Treue von Seite des Capitäns der Galeeren, Jean d'Outremer, dessen Weib und Kinder nebst 100 edlen Genuesen und 50 Bürgern von Savona als Geissel dem Papste verbleiben sollten, ja die Gesandten selbst wollten als Geissel bleiben, und alle Städte und Burgen, die er zu passiren habe, sollten ihm ausgehändigt werden zur Sicherheit, wenn nur der Vertrag gehalten werde. Um dem moralischen Zwange, den dieses grossartige, Frankreich ehrende Anerbieten in sich schloss, zu entgehen, verlangte Gregor neue Unterhandlungen; diese lehnten die Gesandten, als ausser ihrer Vollmacht liegend, ab. Nun brachte Gregor einen anderen Grund seiner Ablehnung; die Ehre seiner Obedienz erlaube ihm nicht, das Anerbieten Frankreichs anzunehmen. Nun, meinte der Patriarch, wenn er zu Land nach Savona wolle, werde er auch die nöthige Unterstützung finden; übrigens seien die genuesischen Galeeren bereits bezahlt und das sicherste Reisemittel, zumal der Befehlshaber nach dem Vorschlage seines Neffen gewählt sei, die Mannschaft aber aus zuverlässigen, ehrenhaften Männern bestehe. Gregor erklärte, noch mit seinen Cardinälen darüber berathen zu wollen.

Am 20. Juli hielt die Gesandtschaft durch den Magister Jean Petit eine Ansprache an den Senator und die übrigen Stadtvorstände Roms[2]); man legte dar, dass der König von Frankreich den Sitz des Papstes zu Rom und nicht zu Avignon wünsche, bat, die Gesandtschaft in ihrer Bemühung, Gregor zur Zusammenkunft in Savona zu bestimmen, zu unterstützen, stellte die Einigung der Griechen als Folge der Aufhebung des Schisma in Aussicht und liess sogar die Vernachlässigung des päpstlichen Ablasses, d. h. die Schmälerung der Einnahmen der Stadt Rom als Motiv spielen. Die Römer versprachen im Allgemeinen ihre Mitwirkung, unbeschadet jedoch der Ehre ihrer Obedienz und des Papstes Gregor.

Am 21. Juli baten die Gesandten Benedicts, unterstützt von den französischen Gesandten und den Cardinälen, um eine bestimmte

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 656 (28, 18). — [2]) Ibid. III, 667 (28, 20); cf. Martene thesaur. II, 1351 No. 18.

Antwort, und am folgenden Tage wurde ihnen erklärt, Gregor könne aus Rücksicht für die Besitzungen des Kirchenstaates nicht nach Savona gehen, man müsse einen anderen italienischen, der Obedienz Gregors angehörigen Ort wählen, der aber beiden Theilen die nöthige Sicherheit biete. Sollte aber Savona beibehalten werden, dann müsse die Reise dahin von beiden Seiten zu Land geschehen, der Gouverneur von Genua, Maréchal Boucicaut, sich nach Frankreich zurückziehen, und ein von Gregor ernannter Prälat der Gesandtschaft seine Stelle einehmen u. s. w. Die Gesandten baten, wenn Gregor nicht selbst nach Savona gehen wolle, Procuratoren zu senden oder die Verhandlungen durch die beiden Cardinalscollegien führen zu lassen [1]. Auch die Römer und Cardinäle vereinigten sich mit den Gesandten, er möge seinen Versprechungen nachkommen. Aber er schien nur Ohren für das Interesse seiner Verwandten zu haben. Am 28. Juli liess er die Bischöfe von Beauvais und Cambray, den Abt von Jumièges, den Kanzler Gerson und den Licentiaten Jacob von Novian zu sich rufen [2], klagte, dass er seinen Willen, die Einheit herzustellen, nicht geändert habe, aber nach Savona könne er nicht gehen. Doch wolle er nach Petra Santa, um sich dort mit seinem Gegner zu verständigen. „Heiliger Vater“, sagte D'Ailly, „an euerm guten Willen zweifeln wir nicht, und die entgegengesetzten Gerüchte sind nicht von uns, sondern von Männern eurer Obedienz ausgegangen. Zwei Dinge haben euern Namen, besonders in Frankreich, berühmt gemacht: euer freiwilliges Anerbieten zur Cessio und euer Vertrauen auf den König von Frankreich. Als Beweis dieses Vertrauens haben eure Gesandten für die Zusammenkunft einen Ort im Gebiete Frankreichs gewählt, ja euer Neffe erklärte, er sei beauftragt, lieber Avignon oder Gent zu wählen, ehe er unverrichteter Dinge zurückkehre. Darum lasset kein Misstrauen aufkommen, oder habt ihr Gründe dazu, so theilet uns diese mit, und wir werden euch in diesem Punkte ganz zufrieden stellen. Bietet die Landreise nach Savona Schwierigkeiten, so nehmet die Galeeren an, denn einen neuen Vertrag dürfen wir nicht eingehen. Gebet den Gesandten Benedicts eine günstige Antwort, und ihr werdet uns in eurer Bemühung um den Frieden zu Allem bereit finden, was sich nur immer mit unseren Vollmachten verträgt.

Gregor bemerkte, sein Misstrauen gründe sich zuerst auf das Schreiben der Gesandten, indem die Worte „sine tractatu praeparationum“ alle Präliminarien auszuschliessen scheinen. Das beruhe, entgegnete D'Ailly, auf einem Versehen des Abschreibers; im Originale heisse es, „sine tractu“. Aber, führ Gregor fort, es sei auch in dem Schreiben ein gewaltsames Verfahren gegen Benedict ausgesprochen, und wenn man so gegen einen Papst handle, dem man zum Gehorsam verpflichtet sei, was habe er zu erwarten? Dieser Punkt, beruhigte D'Ailly, sei gerade seinetwegen beigefügt worden, da Viele zweifelten, ob sich Benedict sonst zur Cessio verstehen werde. Aber, fuhr Gregor fort, gerade zur Cessio dürfe man Bene-

[1]) Chronik von St. Denys III, 680 (28, 23). — [2]) L. c. III, 685 (28, 24).

dict nicht zwingen, da dieser Weg nicht Rechtens sei und die Einheit noch auf anderen Wegen hergestellt werden könne. An sich wohl, erklärte D'Ailly, sei dieser Weg nicht juridisch, aber unter den bestehenden Verhältnissen und nachdem ein eidliches Versprechen darüber gegeben worden, erhalte er den Charakter eines juridischen nach göttlichem und menschlichem Rechte. Wenn in der Christenheit Gewissheit über den wahren Papst bestünde, habe dieser allerdings nicht nöthig zu cediren, aber da in diesem Schisma bis jetzt die Wahrheit auch dem schärfsten Auge verborgen geblieben, ist die Verzichtleistung auf das Recht nothwendig, auch wenn kein eidliches Versprechen darüber vorläge. Dieses gab Gregor zu. Seine Bedenken, ob die Geleitsbriefe bei der Stellung der Parteien in Frankreich beachtet würden, ob die Ehre seiner Obedienz durch die Reise nach Savona nicht leide, hob D'Ailly gleichfalls. „Ich werde euch, schloss Gregor mit Thränen, den Frieden geben, zweifelt nicht daran, und so handeln, dass ich die Liebe des Königs und Frankreichs erhalte. Verlasst mich nicht, sondern lasst Einige der Eurigen zu meinem Troste bei mir zurück." Als aber die Gesandten um eine Vorkehrung für den Fall seines Todes wegen der Neuwahl baten, antwortete er wie Benedict, in dieser schwierigen Sache dürfe nichts übereilt werden.

Am 29. Juli hatten die Gesandten Benedicts Rom verlassen mit dem Bescheide, Benedict möge einen anderen Ort wählen [1]), und waren bereits bis Ostia gekommen, als sie durch Vermittlung der französischen Gesandten nochmals von Gregor zurückgerufen wurden und die Aussicht erhielten, dass er unter Aenderung der den französischen Gesandten angedeuteten Bedingungen des Vertrags von Marseille, wozu die Entwaffnung der Galeeren Benedicts gehörte, bis Allerheiligen nach Savona kommen oder einen Procurator mit den nöthigen Vollmachten dahin senden werde [2]). Am 3. August erklärte Gregor wiederholt den französischen Gesandten, nach Petra Santa gehen zu wollen, am 4. nahm er sein Wort wieder zurück. Gefragt, welchen Ort er denn wolle, nannte er Pisa, Siena, Florenz, ja jede Stadt im Florentinischen sei ihm recht. Die Gesandten verliessen, mit dem Versprechen der Cardinäle, bei Gregor die nöthigen Massregeln für den Fall der Erledigung des römischen Stuhles erwirken und von einer Neuwahl, wenn dieses auch die Cardinäle zu Avignon versprechen, abstehen zu wollen, nun grösstentheils Rom, nachdem sie zur Bestreitung der Auslagen nochmals einen halben Zehnten der gallicanischen Kirche verlangt hatten [3]).

Ungeachtet der grossartigen Anerbieten, Frankreich wollte sogar für drei Monate die Hälfte der Besoldung der zur Besatzung und Sicherung Roms nöthigen Truppen tragen, um Gregor die Besorgniss wegen Rom zu nehmen, hatten die Gesandten ein sicheres Resultat nicht erreicht. Von Genua aus, wo sie den Bewohnern für ihre Opferwilligkeit dankten, schrieben sie am 22. August nochmals an Gregor [4]), seine Bedenklichkeiten hebend und ihn bittend, nicht

[1]) Martene thes. II, 1354. Der Bescheid p. 1366; cf. Chronik III, 696 (28, 25). — [2]) Urkunde bei Martene thes. II, 1367—73. — [3]) L. c. 1335. — [4]) Chronik III, 700 (28, 26).

auf Fleisch und Blut oder irgend einen Rath zu hören, der ihn abhalte, seiner Verpflichtung gegen die Christenheit nachzukommen, und begaben sich von da zu Benedict, der sich wegen der zu Marseille herrschenden Pest nach St. Honorat (Lerinische Insel) zurückgezogen hatte. Am 9. September erstatteten sie ihm Bericht und baten, einen Abgeordneten Gregors zu hören, den sie mitgebracht. Dieser schlug Aenderung des Vertrags vor [1]; darauf, entgegnete Benedict, könne er nicht eingehen; „wir sind ja, sagte er mit Beziehung auf das hohe Alter Gregors, beide alt, und müssen uns beeilen, von dieser Gelegenheit zur Ehre, wie sie uns Gott dargeboten, Nutzen zu ziehen, wenn sie nicht durch unser Zögern Andern zu Theil werden soll. Er werde den Vertrag Punkt für Punkt halten; komme Gregor nach Savona, so könne mit Gottes Hilfe Friede werden, erscheine er nicht, so werde er jedenfalls mit Hilfe der Gesandten die Sache nicht fallen lassen.“ Schon vorher hatten die Gesandten den Cardinälen Benedicts bedeutet, wegen Savona dürfe der Einigungsversuch nicht aufgegeben werden, dem Könige von Frankreich sei der Ort der Zusammenkunft gleichgültig und Pisa, Siena, Florenz auch recht, wenn nur der Friede zu Stande komme [2]; ihre Sache sei es, hierin ihren Einfluss geltend zu machen, schon beklage man sich in Paris über ihre Lauheit. Die Cardinäle von Praeneste, Albano, de Thury, de Saluces und St. Angeli hatten aber schon am 29. August von Avignon aus Benedict gerathen, den Forderungen Gregors nachzugeben, und statt Savona Pisa anzubieten [3]. Allein gegen Ende September begab sich Benedict nach Savona. Auch Gregor hatte Rom verlassen und von Viterbo aus (17. August) dem Könige von Frankreich die nöthig gewordene Aenderung Savonas dargelegt, zugleich sich über die Haltung seiner Gesandten, namentlich des Patriarchen von Alexandrien beklagt [4]. Dasselbe geschah in Schreiben aus Siena (5. September) an die Herzoge von Berri und Burgund, wie in einer sehr ungemessenen Sprache in einem Schreiben vom 10. September an Benedict [5]. Noch in einem Schreiben vom 13. October an den Maréchal Baucicaut versprach Gregor nach Petra Santa zu kommen [6]; am 22. October übertrug er dem Notare Jacob von Torso, dem Abte Johann von Pratalia und dem Venetianer Franz Justiniani die Gesandtschaft, um nochmals Savona abzulehnen und über einen anderen Ort zu unterhandeln [7]. Um den weitverbreiteten Verdacht einer Abneigung

---

[1]) Der Vortrag des Abgeordneten und Bescheid Benedicts bei Martene thesaur. II, 1379.— [2]) Schreiben vom 30. August; ebendaselbst p. 1338. — [3]) Ibid. 1377. — [4]) Raynald 1407, N. 10, 11, und Martene thes. II, 1339. — [5]) Martene, collect. VII, 767. Die letzte Hälfte des Schreibens, welches die Gesandten als „homines seditiosos, scelestos, depravationem mentis mellitis verbis more diabolico simulantes — bestiales nuncii —“ bezeichnet, ist nicht, wie Martene annimmt, von den Cardinälen Gregors beigefügt, da diesen ja gerade Gregor ihre grosse Neigung zu den Gesandten später vorwarf, z. B. in der Antwort auf ihre Appellationsschrift, Raynald 1408, N. 9, „notorium est, quod ab ipso initio, quando venerunt gallici ambasiatores Romam Cardinales nimium adhaeserunt ipsis Gallicis“ und sie auch später in stetem Verkehr mit den Gesandten blieben, sondern stammt von irgend einer feilen Feder im Dienste der Curie. — [6]) Ibid. p. 760. — [7]) Schreiben bei Martene l. c. 762; Instruction bei Raynald 1407, N. 20 - 23.

zur Cessio zu entkräften, verlieh er einen Ablass Allen, die um Herstellung der Einheit beten würden [1]), liess zu Siena am Allerheiligenfeste von den Kanzeln herab darüber Aufschluss geben, warum er nicht nach Savona gehen könne [2]) und bezeichnete bereits mehrere Erzbisthümer und Bisthümer für sich und einige Fürstenthümer der Romagna für seinen Neffen als Entschädigung wegen der Cessio [3]).

Am 4. November kamen seine Gesandten in Savona an, wo Benedict bereits seit dem 29. September sich aufhielt; ihren Vorschlag, wie ihre Vollmachten fand Benedict unzureichend, ihre Angaben wurden theilweise von dem Patriarchen und D'Ailly Namens der Gesandtschaft widerlegt [4]); gleichwohl erklärte Benedict, er wolle, damit nicht das Friedensgeschäft leide, sich in einer noch zu bestimmenden Zeit nach Porto Venere begeben und dort 4 Wochen mit seinen Cardinälen verweilen, wenn Gregor gleichzeitig in Petra Santa sich aufhalten wolle. Aber Gregor, der keinen Ort und keine Bürgschaft für seine Person sicher genug fand, wollte jetzt nur zu einer Zusammenkunft im Florentinischen sich verstehen und eröffnete am 5. December neue Unterhandlungen. Als diese fruchtlos waren, bot er am 1. April 1408 von Lucca aus [5]), wohin er anfangs Januar 1408 gekommen, und wo ihn die Gesandten mehrerer Fürsten und Städte, wie Venedigs und Florenz, mit Bitten zu einer Zusammenkunft mit Benedict zu bewegen suchten [6]), Livorno und Pisa an. Benedict, ohne vorerst darauf einzugehen, versprach nähere Mittheilungen durch Gesandte machen zu lassen; diese wurden am 18. April überreicht und waren nicht ablehnend [7]); denn die französischen Gesandten hatten denen Benedicts am 16. April eröffnet [8]), man halte die persönliche Zusammenkunft, auf die Benedict so hohen Werth lege, gar nicht für nothwendig, er möge also entweder Procuratoren senden, oder wenn er auf persönlicher Zusammenkunft bestehe, sich mit den Garantien Frankreichs und der gallicanischen Kirche beruhigen, um nach Lucca oder Pisa zu kommen. Allein jetzt fand wieder Gregor Bedenken an der Annäherung Benedicts.

Dieses Verfahren musste den Mangel an Aufrichtigkeit in den Versprechungen Gregors Jedem gewahren lassen; als sein Neffe einen Prediger, der am Mittfastensonntage vor dem Papste und den Cardinälen an die Pflicht zur Herstellung der Einheit gemahnt, in der Kirche noch, mitten im Kreise der Gesandten ergreifen, ins Gefängniss werfen und nur gegen das Versprechen, nicht mehr zu predigen, nach einigen Tagen frei liess [9]), als Gregor auf die Nach-

[1]) Raynald 1407, N. 28; das Breve ist vom 19. October. — [2]) Ibid. 1407, N. 28. Die von Raynald an vielen Orten als Rechtfertigung der Weigerung Gregors ausgesprochene Befürchtung einer gewaltsamen Bewältigung durch Benedict ist ganz grundlos; der kriegerische Apparat Benedicts war zum Schutze seiner eigenen Person bestimmt, und er hatte allen Grund dazu. — [3]) Ibid. N. 29 und Niem, nemus Unionis lib. II, c. 23. — [4]) Martene thesaur. II, 1355, 56. — [5]) Raynald 1408, N. 2. Niem, nemus union. tract. VI, c. 2. — [6]) Niem, de Schismate lib. III, c. 23. — [7]) Ibid. c. 28 und nemus union. tract. VI, c. 3—5. Cf. Schreiben Benedicts vom 7. November 1408 bei Mansi XXVI, 1181. — [8]) Martene collect. VII, 773. — [9]) Niem, de Schismate III, 25.

richt von dem Einzuge des Königs Ladislaus in Rom, mit dem er in geheimen Unterhandlungen stand [1]), an die Creirung neuer Cardinäle, worunter sein Neffe, ging, machten die Cardinäle auf Ersuchen der Gesandten [2]) dringende Vorstellungen; die anwesenden Bischöfe von der Obedienz Gregors schlossen sich an, mit der Bitte, nur diesesmal nachzugeben und einer Spaltung mit den Cardinälen, wie dem Vorwurfe der Gegner, einzige Ursache des Schisma zu sein, vorzubeugen. Als die Cardinäle endlich, um ihn für die Union geneigt zu erhalten, in die Erhebung seines Neffen Anton, der inzwischen Bischof von Bologna geworden, willigten, war er damit nicht zufrieden; er könne, sagte er, zu Cardinälen creiren wen und so viele er wolle. Nach einer heftigen Scene mit den Cardinälen am 4. Mai [3]), denen er durch das Verbot, Lucca ohne seine Genehmigung zu verlassen, Besorgnisse über ihre persönliche Sicherheit einflösste, creirte er in Gegenwart einiger Bischöfe und Auditoren seinen Neffen Anton Corrario, den Bischof von Siena, Gabriel Condolmero (Eugen IV.), den Protonotar Jacob d'Udine und den Erzbischof von Ragusa, Johannes Dominicus, zu Cardinälen. Die dadurch entstandene Spannung veranlasste zuerst den Cardinal von Lüttich, ohne Erlaubniss aus Lucca sich zu entfernen, dem dann die übrigen Cardinäle „auf Eingeben des hl. Geistes" wie sie später erklärten, und um nicht aller Welt Hass und Schmach auf sich zu nehmen, nach Pisa folgten, bis auf drei, die sich später anschlossen, nachdem sie ihre Bemühungen, Gregor zur Nachgiebigkeit zu bewegen, als erfolglos erkannten [4]). Die Cardinäle appellirten am 13. Mai [5]) von dem Papste, der gegen Vernunft und Recht entschieden, an den besser unterrichteten Papst, von dem Statthalter Christi an Christus selbst, an ein allgemeines Concil und den künftigen Papst. Durch sein Verbot, Lucca zu verlassen, sich ohne seine Genehmigung zu versammeln und mit den Gesandten Frankreichs und Benedicts zu verkehren, habe ihnen Gregor die Erfüllung ihrer Pflichten gegen die Kirche unmöglich gemacht; ein Schreiben an die Fürsten und Bischöfe vom 14. Mai [6]), wie eine Encyclica an die Christenheit vom 1. Juli [7]), enthielt unter Darlegung des Thatbestandes weitere Rechtfertigung und die Aufforderung, Gregor Gehorsam und Anerkennung zu entziehen. Schmähschriften der gemeinsten Art, durch Curialen verfasst, die mit den Cardinälen Gregor verlassen hatten, geben den traurigen Beweis, welch gemeinem Trosse sich die Person des Statthalters Christi anvertrauen musste, um unter dem Scheine des Rechtes der Stimme der Besseren Widerstand leisten zu können [8]). Gregor liess den Cardinälen noch den ganzen

---

1) Niem, l. c. c. 28. 29. — 2) Martene collect. VII, 771. — 3) Raynald 1408 N. 7 gibt einen Auszug aus lib. II, c. 15 von Aretins Briefsammlung. — 4) Niem, de Schism. III, 32. Raynald 1408, N. 33. Mansi XXVII, 54. — 5) Die Appellation bei Raynald 1408, N. 9 und Martene thes. II, 1394—98. Das Datum bei Raynald vom 8., und bei Martene vom 30. Mai sind beide irrig. Die Antwort von Seite Gregors vom 14. Juni bei Raynald l. c. N. 11—20. — 6) Niem nemus union. labyrinth. tract. VI, c. 11. — 7) Ibid. c. 13. — 8) Die Machwerke bei Niem, nem. union. labyr. tract. VI, c. 12.

Monat Juli zur Rückkehr offen, unter Versicherung freundlicher Behandlung und gemeinsamen Benehmens in Sache der Einigung. Allein der Riss war unheilbar und führte die Vollendung der bereits begonnenen Auflösung beider Obedienzen herbei.

In Frankreich hatte Benedict durch Ermordung des Herzogs von Orleans (23. November 1407) den einzigen Freund verloren, der meistens mit Erfolg dem Drängen der Universität auf Entscheidung entgegenwirkte. Jetzt verlangte die Universität, durch die Berichte über das Verfahren beider Päpste in ihrem früher schon geäusserten Verdachte der Unlauterkeit ihrer Absichten bestärkt, wiederholt die Publicirung der längst beschlossenen gänzlichen Substraction [1]). Der König hatte bereits am 12. Januar 1408 an Benedict geschrieben [2]), dass die Neutralitätserklärung Frankreichs nach gemeinsam gefassten Beschlusse eintreten werde, wenn die Einheit nicht bis kommendes Himmelfahrtsfest hergestellt sei; der Ausgang der Verhandlungen zwischen Gregor und Benedict brachte die Massregel in Ausführung: Benedict, der lange diesen Schritt vorhergesehen, und dem schon am 26. Januar 1408 der, wahrscheinlich mit Gerson, nach Frankreich rückkehrende D'Ailly von Genua aus geschrieben, es werde durch eine Zusammenkunft mit Gregor nichts erreicht werden, es sei darum besser, durch beiderseitige Verfügung für die Wahl Eines Papstes im Todesfalle des einen oder des andern oder durch ein General-Concil seiner Oedienz für die Einheit seine Sorge zu beweisen [3]), schrieb, diesen Rath nicht beachtend, am 18. April von Porto Venere aus an den König von Frankreich [4]), „an ihm liege es wahrlich nicht, dass man nicht schon die Einheit habe [5]), aber demungeachtet sei ihm bereits Jahrelang die Verleihung von Beneficien entzogen und seine Verfügungen nicht anerkannt; jetzt künde man ihm noch die Neutralität an. Dieser Schritt sei der ihm schuldigen Achtung, dem eigenen Interesse und der Ehre des Königs, ja dem göttlichen Willen zuwider, der selbst schon die Zeit bestimmt habe, in welcher das Schisma enden solle. Sein Amt verbiete ihm, das schweigend geschehen zu lassen. Der König möge diese Verfügung zurücknehmen, damit er nicht in die Censuren verfalle, die in einer früheren, bisher zurückgehaltenen Bulle ausgesprochen seien, die er ihm hiemit sende.“

Die Bulle war vom 19. Mai 1407 von Marseille aus datirt [6]) und sprach über Alle, welchen Rang sie immer haben, selbst den kaiserlichen oder königlichen nicht ausgenommen, die Excommunication aus, welche die Einigung der Kirche durch Massregeln gegen Papst und Cardinäle, durch Substraction und Appellation von dem Urtheile des römischen Stuhles hindern. Verharren die Schuldigen über 20 Tage in der Excommunication, ohne Absolution nachzusuchen,

---

1) Chronik von St. Denys IV, 2 (29, 2.). — 2) Schreiben bei Martene collect. VII, 770. — 3) Gerson II, 105. — 4) Schreiben bei Bul. V, 152—54. — 5) „Quanquam adeo notorium sit, quod nulla potest tergiversatione celari, quod per nos nec stetit nec stat, quin Schismate depulso vera unio in Ecclesia Dei habeatur.“ — 6) L. c. 143—46.

dann soll bei Laien das Interdict verhängt werden, Cleriker ihrer Beneficien und Würden verlustig gehen. Man kann es missbilligen, dass Benedict auf solche Weise das Gewissen des schwachen Königs einzuschüchtern versuchte, der ja stets nur das Organ eines fremden Willens war; aber an sich enthielt der Schritt Nichts, wozu Benedict nach dem canonischen Rechte nicht befugt gewesen wäre, so lange ihn Frankreich als Papst anerkannte.

Am 14. Mai 1408 wurde diese Bulle durch einen gewissen Sancho Lopez dem Könige überbracht. Im königlichen Rathe, dem auch einige Mitglieder der Universität beiwohnten, war man über die zu ergreifenden Massregeln nicht gleich einig [1]; aber die Universität, damals durch die politischen Verhältnisse höchst einflussreich, liess die Sache nicht mehr aus den Händen; sie erklärte die Ueberbringer des Schreibens des Hochverrathes schuldig, und verlangte öffentliche Verhandlung über den Inhalt der Bulle; diese fand statt am 21. Mai in Gegenwart des Königs, der Prinzen, des Bischofs von Paris und anderer Prälaten, der Universität und zahlreichen Volkes. Der Professor der Theologie, Jean Courtenisse (Breviscoxa), auch Zögling des Collegs Navarra, erklärte Namens der Universität in einem Vortrage [2] die Bulle als einen Angriff auf die Autorität und Würde des Königs und Ehre des Reichs und warf Benedict vor, das Schisma verewigen zu wollen, wesshalb er nicht mehr als Hirte sondern als Feind der Kirche anzusehen sei, der verdiene, nicht blos des Primates sondern jeder kirchlichen Würde entsetzt zu werden. Seine Drohungen müsse darum jeder gute Katholik als nichtig erachten. Die Universität übergab dann ihren Beschluss in dieser Sache, wornach Benedict als beharrlicher Schismatiker, ja Häretiker aller seiner Würden verlustig (non est nominandus Benedictus vel papa vel Cardinalis vel nomine cujuscunque dignitatis), der Gehorsam ihm entzogen und gegen seine Anhänger wie gegen ihn nach den Gesetzen verfahren werden solle; das Schreiben sei zu zerreissen [3], die Ueberbringer und sonst dabei Betheiligten (suggestores, fautores, receptores) einzuziehen und den Canones gemäss zu bestrafen. Der König genehmigte Alles. Die Bulle wurde von dem königlichen Secretaire zerschnitten, dem Rector der Universität zugeworfen, der sie Angesichts der Versammlung in Stücke zerriss; gleichzeitig wurde der Decan von St. Germain l'Auxerrois, ein mitten unter den Prälaten sitzender Greis, in roher Weise verhaftet und der Erzbischof von Rheims, die Bischöfe von Cambray (D'Ailly) und Gap, der Abt von St. Denys und Andere vorgeladen, und als die zwei Letztgenannten erschienen, ohne Einhaltung der gesetzlichen Formen eingekerkert. Das Alles, weil man sie im Verdacht hatte, von dem Schreiben Benedicts Kenntniss gehabt zu haben, während sich ihre Unschuld selbst durch die Mittheilungen der Ueberbringer jener

---

1) Chronik von St. Denys IV, 8 (29, 4). Bul. V, 158—60. — 2) Er begann mit dem Texte: Pslm. 7, 17, „convertetur dolor in caput ejus et in verticem ipsius iniquitas ejus descendat." — 3) „tanquam injuriosa, seditiosa, fraudulenta ac regiae majestatis offensiva."

Schreiben ergab. Die Universität, die nicht blos anklagte, und zwar mit Hass und Leidenschaft anklagte, sondern auch mit zu Gericht in diesem schmachvollen Processe sass, kannte keine Rücksichten mehr; sie verweigerte den Gefangenen, vor dem kirchlichen Richter, dem Bischofe von Paris oder vor dem Parlamente ihre Sache zu führen und rächte Privatbeleidigungen durch corporative Schritte. Auch Nicolaus von Clemanges fand sich unter den Verdächtigten, und es gelang ihm, ungeachtet eines der Selbstliebe der Universität sehr schmeichelhaften Schreibens [1]), nicht, den Verdacht zu beseitigen.

Der König liess nun die bereits im Schreiben an Benedict vom 12. Januar ausgesprochene Neutralität publiciren [2]). „Niemals, sagt der König, habe er die Absicht gehabt, zum Nachtheile des Friedens der Christenheit Jemanden zu gehorchen; die Erfolglosigkeit der Verhandlungen beider Päpste gestatte nicht länger, diese Gefahren des Verderbens für so viele Seelen in dem Schisma bestehen zu lassen. Das sicherste Mittel sei, keinem der beiden Päpste oder ihren Nachfolgern mehr Gehorsam zu leisten. Durch diese Entziehung der Nahrung werde das Feuer in sich verglimmen, denn mit dem Gehorsam der Gläubigen erlische die Macht der Päpste. Die Rechtmässigkeit dieses Verfahrens möge Niemand befremden. Die Nothwendigkeit, die kein Gesetz kennt, und die Liebe zur Kirche haben uns auferlegt, gegen diese verhärtete Krankheit scharfe Mittel zu gebrauchen [3]). Durch die Neutralität soll aber dem Rechte unseres Theiles nichts vergeben sein, denn es handelt sich jetzt nicht mehr um Aufrechthaltung des Rechtes, sondern um den Frieden durch Verzichtleistung auf das Recht. Zu diesem Frieden Einer wahren Obedienz unter Einem Vicare Christi werde die Verweigerung ferneren Gehorsams führen.“ Am 25. Mai erfolgte die Anweisung an die königlichen Beamteten, die Neutralität zu publiciren, sie aufrecht zu halten und die wie immer entgegen Handelnden zu strafen nach Befund der Umstände [4]). Durch Gesandte liess der König die einzelnen Fürsten zum Anschlusse einladen. Den beiden Cardinalscollegien schrieb er am 22. Mai, die beiden Päpste, „die in der ganzen Welt keinen geeigneten Ort hätten finden können, um ihren eidlichen Verpflichtungen nachzukommen und die ihnen zu Füssen liegende Kirche aufzuheben“, zu verlassen und gemeinsam sich zu benehmen. Der Patriarch von Alexandrien und die noch in Italien befindlichen Gesandten würden das Nähere mittheilen. Auch die Universität schrieb ihnen in diesem Sinne am 29. Mai [5]).

Da der Maréchal Boucicaut den Auftrag erhalten, sich der Person Benedicts zu versichern [6]), verliess dieser am 15. Juni Porto

---

[1]) Opp. ed. Lydius p. 127. Epist. 42. Bei Bul. V, 154–57. — [2]) Akten in Chronik IV, 19 (29, 6). Gerson II, 108. Bul. V, 147. — [3]) „Quod si mirabuntur forsan aliqui ex aliter affectatis, unde nobis ista licent, attendant potius, quod hanc nobis legem facit ipse (a) qui legem nescit dura necessitas, imo et filialis pietas, quae per medios etiam ignes et gladios matrem talem collaborantem eripere conaretur. Ecce morbus inveteratus et putridus, qui ex fomentis levioribus in deteriora quotidie velut cancer serpit, si ergo ferramentum cauterizans adhibeatur, nullus recte culpaverit.“ — [4]) Erlass bei Bul. V, 165. — [5]) Beide Schreiben l. c. V, 162. 163. — [6]) Chronik IV, 29 (29, 7). Bul. V, 167.

Venere und zog sich auf seinen Galeeren nach Spanien (Perpignan) zurück, um dort in Sicherheit die weiteren Ereignisse abzuwarten. Vor seiner Abreise noch hatte er Gregor die Schuld der misslungenen Zusammenkunft aufgebürdet, sich bereit erklärt seine Versprechen zu erfüllen [1]), und in einem weiteren Erlasse (vom 15. Juni) zur Beilegung des Schisma ein Concil auf Allerheiligen nach Perpignan ausgeschrieben. Gregor antwortete gleichfalls mit Berufung auf seine Unschuld am 26. Juni [2]), schrieb auch ein Concil aus [3]) und begab sich gegen Ende Juni nach Siena und von da im Herbste nach Rimini unter den Schutz der Malatesten.

Anfangs Juni kam der Bericht des Patriarchen und der andern Gesandten nach Paris, dass die Cardinäle beide Päpste verlassen und sich zu Livorno geeinigt hätten, sie würden sich wegen fernerer Massregeln mit dem Könige und den Bischöfen benehmen. In Paris wurde am 11. August eine Synode eröffnet, erst unter dem Vorsitze des Erzbischofes von Sens, dann des Kanzlers von Frankreich, Arnold von Corbie, endlich des mit den anderen Gesandten zurückgekommenen Patriarchen. Man bestimmte die während der Neutralität für die kirchliche Administration zu beachtenden Grundsätze [4]). Die Absolutionen, Dispensationen, so weit sie nicht durch bestehende, mit päpstlichen Vollmachten noch versehene Organe geübt werden konnten, sollten mit Einhaltung des canonischen Instanzenzuges an die Ordinarien und Provincial-Concilien devolviren, welche jährlich gehalten werden sollten. Alles was vor Erlass der anstössigen Bulle Benedicts von der Curie entschieden oder bewilliget war, soll in Gültigkeit verbleiben; in allen Streitigkeiten soll nach dem gemeinen canonischen Rechte und nach den Regeln der Cancellaria nur so weit entschieden werden, als diese mit dem gemeinen Rechte übereinstimmen. Wahlen, Postulationen und Provisionen sollen mit Ausschluss weltlicher Eingriffe nach dem bestehenden Rechte erfolgen, die Collation der niederen Beneficien geschieht durch die Ordinarien. Graduirte und andere Glieder der Universität sollen besonders berücksichtigt werden; Mehrheit der Beneficien soll vermieden werden und Keiner ein zweites erhalten, der bereits von seinem Beneficium eine jährliche Revenue von 400 Livres bezieht, mit Ausnahme der adeligen, graduirten, im Dienste des Königs, der Königin, des Dauphins und der Prinzen befindlichen Cleriker. Erkennt einer Benedict

---

[1]) Martene collect. VII, 780, „tu vero, o homo, schreibt er Gregor, si scintilla compassionis animarum in te viget, quae secundum Deum pro bono unionis restant agenda, considera, et ad quae obligaris ex debito pro Dei misericordia te disponas, resecatis carnalibus desideriis, quae contra animas militare non cessant. Nos enim ad oblata per nos semper promptos invenies, praeteritos defectus et contumaciam tuam, si bene egeris, in memoria non tenentes. Deum enim invocamus in judicem et gestorum notorietatem in testem, quod per nos non stetit, stat aut stabit, quin vera unio in Ecclesia Dei habeatur. — [2]) Niem nem. union. tract. VI, c. 23. — [3]) Niem de Schismate III, 36. — [4]) Die Bestimmungen in der Chronik von St. Denys IV, 31—50 (29, 8—10), ergänzt durch Martene thesaur. II, 1398—1407 und Bul. V, 175-88, bei dem jedoch Mehreres nicht hieher Gehörige, aus der Zeit der ersten Substraction, beigemengt ist, und endlich bei Mansi XXVI, 1002 und 1097. Mansi hat irriger Weise die Bestimmungen in das Jahr 1404 eingereiht.

noch an, so wird er eo ipso seines Beneficiums verlustig. Demgemäss hatte die Synode den von dem Capitel zu Rouen gewählten Erzbischof Louis d'Harcourt bestättiget, dagegen die von Benedict geschehene Ernennung des Jean d'Armagnac zum Erzbischof von Auch cassirt, weil dieser nach Publication der Neutralität den Cardinalshut von Benedict angenommen hatte. Diese Bestimmungen der Synode trafen, als „ohne gesetzliche Autorität" erlassen, auf manchen Widerspruch von Seite der Freunde Benedicts. Der Erzbischof von Rheims, Guido de Roye, stritt die Gültigkeit der Neutralität und der Synodalerlasse an und lud die Prälaten zu der von Benedict ausgeschriebenen Synode ein. Als er desshalb vorgeladen wurde, weigerte er sich zu erscheinen, da nur der König über ihn, als Pair von Frankreich, erkennen könne. Auch D'Ailly vermochte sich nur durch einen königlichen Geleitsbrief gegen seine von der Universität verlangte Verhaftung zu schützen. Die offenbare Gehässigkeit, mit welcher die Universität in dieser Sache verfahren, die beschimpfende Strafe, welche die Ueberbringer der Bulle zu bestehen hatten, machte es der Regierung zuletzt leicht, die übrigen schuldlosen Gefangenen, trotz des Widerspruches vieler Magister, in Freiheit zu setzen.

Fünftes Capitel.

Das Concil zu Pisa und Gersons Wirksamkeit dafür.

Auf die Nachricht von dem Abfalle der Cardinäle Gregors hatte Benedict im Einverständnisse mit dem eigenen Collegium drei Glieder desselben nebst dem Cardinale von Chalant, den Erzbischöfen von Toulouse, Rouen und Tarragona und dem Generale des Predigerordens nach Livorno geschickt, um dort mit vier römischen Cardinälen über weitere Schritte zur Herstellung des Friedens sich zu benehmen, zunächst aber über die Ansichten derselben an ihn zu berichten [1]). Nach mehrtägigen Verhandlungen [2]) einigte man sich für ein Concil beider Obedienzen, auf welchem jeder der beiden Päpste durch seine Obedienz zur Cessio bestimmt und bei Verweigerung derselben als notorischer Schismatiker und Häretiker entsetzt werden sollte. Dann erst wolle man zu einer neuen Wahl schreiten, vorher aber jedem Gliede des Concils, auch den Laien, das Versprechen abnehmen, dem Beschlusse des Concils zu gehorchen und die Widerstrebenden durch den weltlichen Arm zum Gehorsam zu bringen. Um die Schwierigkeiten, welche dem Beginnen

---

1) Literae clausae (vom 24. September 1808) domino Benedicto per Cardinales partis suae bei Mansi XXVI, 1175, und Benedicts Antwort (vom 7. November) ebendaselbst 1180. — 2) „in ultima die tractatus, quae fuit dies XI. Junii" Mansi l. c. 1182. Den Inhalt der Verhandlungen bieten „Avisata per dominos Cardinales utriusque collegii qui in Liburno convenerunt" bei Martene collect. VII, 795, und Mansi XXVII, 140.

von Seite des canonischen Rechtes im Wege stünden, zu heben, verlangte man Gutachten der Universitäten Paris und Bologna [1]). Die plötzliche Abreise Benedicts, der von den Cardinälen bereits über die Verhandlungen benachrichtiget und um deren Genehmigung gebeten war [2]), gewährte letzteren nur grössere Selbstständigkeit, und nachdem am 22. Juni die meisten Glieder der beiden Collegien sich persönlich in Livorno eingefunden [3]), erfolgte am 29. Juni [4]) die eidlich bekräftigte Convention, auf einem allgemeinen Concile durch einen canonisch gewählten, unzweifelhaften Papst die Einheit der Kirche herzustellen, nach vorausgegangener Cessio, oder Todesfall oder Entsetzung beider oder eines der Prätendenten, bis dahin aber sich keinem derselben anzuschliessen. Am 30. August, am 14. September, 5. und 11. October geschah der urkundliche Beitritt der abwesenden Cardinäle. Am 1. Juli forderten die Cardinäle Gregors dessen gesammte Obedienz auf, ihm jede fernere Anerkennung zu versagen und keinerlei Abgaben an ihn mehr zu entrichten, um ihn dadurch für die Union geneigter zu machen [5]). Gregor, von den Absichten der Cardinäle im Voraus unterrichtet, schrieb, gleichsam vorbeugend und zuvorkommend, selbst ein Concil auf das Pfingstfest 1409 in der Provinz Aquileja und dem Exarchat Ravenna aus [6]), vertheidigte sich gegen die Vorwürfe seiner Cardinäle und lud diese zu gemeinsamen Schritten für die Einigung ein [7]). Allein diese sprachen ihm geradezu das Recht ab, unter den bestehenden Verhältnissen ein Concil zu berufen, da der Zweck desselben, Einheit der Kirche, durch ein von dem einen oder anderen der beiden Päpste berufenes Concil nicht erreicht werden könne [8]), darum möge er sich auf dem allgemeinen Concile einfinden, und seinem Eide gemäss entsagen, widrigenfalls das Concil gegen ihn verfahren werde, wie es vor Gott und der Kirche zu Recht erkenne. Eine ähnliche Auf-

---

[1]) Cf. litterae Cardinalium Gregorii ad episcopos de ejus obedientia, Mansi XXVI, 1167. — [2]) Epistola Cardinalium ad Benedictum, Martene collect. VII, 775. — [3]) Literae Cardinalium Gregorii ad Petrum Aquilejensem Patriarcham, Mansi XXVII, 143. — [4]) Mansi XXVII, 101, und Martene collect. VII, 798. Durch die in Note 2 der vorigen und Note 3 dieser Seite gegebene Zeitbestimmung, wie durch die Aeusserung der vier Cardinäle an Benedict, Martene l. c. 818. „cum tantum Dei negotium involutiones et intricationes multiplices habuerit, quae *brevi tempore* abjici non potuerunt" wird die Ansicht Mansi's, diese Convention statt auf den 29. Juni auf den 30. Mai zu verlegen, ganz unhaltbar, gesetzt auch, seine andere, damit zusammenhängende Annahme, als sei das Einladungsschreiben zum Concile Seitens der Cardinäle Gregors am 14. Juni (er selbst aber vermuthet hier den 24. Juni) erfolgt, wäre urkundlich constatirt. Denn ein eigenmächtiges Rückdatiren einzelner Actenstücke ist in dieser Periode sehr häufig, und Raynald 1408 No. 21 findet dieses sogar noch in dem Datum des 24. Juni, als aus gehässigen Absichten gegen Gregor geschehen. An sich aber schon ist es unwahrscheinlich, dass die Cardinäle Benedicts, die das Concil am 14. Juli ankündeten, dieses vier Wochen später sollten gethan haben. Nicht nur sind die sämmtlichen Schreiben der Cardinäle an Bischöfe und Fürsten vom Juli, sondern selbst in den Schreiben der Collegien an die Universität Paris vom 30. Juni (Mansi XXVII, 45) geschieht des Concils noch keine Erwähnung. — [5]) Mansi XXVII, 46—49. — [6]) Schreiben vom 2. Juli 1408 bei Mansi XXVI, 1085. „generale Concilium, quod omnes vias ad unionem includit, nullam penitus excludendo, quodque congregare solius Pontificis Romani esse dignoscitur, sine cujus autoritate factum non concilium sed conciliabulum aut conventiculum dicitur" . . . . — [7]) Mansi XXVII, 49. — [8]) Schreiben vom 16. Juli bei Mansi l. c. 50—56.

forderung war zwei Tage zuvor (14. Juli) von den Cardinälen Benedicts an diesen ergangen[1]), doch in einem bescheideneren und rücksichtsvolleren Tone. Gleichzeitig erfolgte an die Bischöfe beider Obedienzen die Einladung zu dem am 25. März 1409 zu eröffnenden Concile[2]) und an die verschiedenen fürstlichen Höfe das Gesuch um Theilnahme an demselben[3]). Gesandte der Venetianer und Florentiner versuchten vergeblich eine nochmalige Annäherung zwischen Gregor und seinen Cardinälen[4]); er hatte die kurz zuvor an ihn gesandten Cardinäle von Mailand und Aquileja abgewiesen, ohne sie nur vor sich zu lassen, und blieb dabei, dass nur ihm zukomme, ein Concil zu berufen, und sein Concil, schon weil er es früher berufen, dem der Cardinäle vorgehen müsse. Die Cardinäle erklärten den Gesandten, das Alles komme hier nicht in Betracht; das Berufungsrecht zu einem Concile setze einen unzweifelhaften Papst voraus, während über Gregors und Benedicts Berechtigung zum Pontificate eine Gewissheit nicht bestehe[5]). Gesetzt aber auch, der Rechtszweifel bestünde nicht, so würde in diesem Falle das Berufungsrecht Beider ganz erfolglos sein, da doch Jeder nur zu einem Concile seiner Obedienz berufen, für seine Obedienz entscheiden und nur von seiner Obedienz Gehorsam fordern könnte, die Sache aber ein durch die Collegien beider Obedienzen berufenes und beide Obedienzen in sich einigendes Concil verlange. Um aber ihre Liebe zum Frieden zu zeigen, wollen sie Gregor, wenn er sich auf dem Concile zu Pisa einfindet, mit der gebührenden Ehrfurcht und Liebe empfangen und ihm sogar Berufung seiner Obedienz gestatten. Gesandte von Siena, die einen ähnlichen Versuch machten, erhielten denselben Bescheid[6]). In der Voraussetzung, dass von Gregor nichts mehr zu erlangen, forderten die Cardinäle am 11. October die ihm noch treu gebliebenen Prälaten auf, ihn im Interesse der Kirche zu verlassen und sich ihrem Beginne, zu dem sie „durch göttliche Eingebung“ geführt worden, anzuschliessen[7]). Satyren der höhnendsten Art über Gregor und seine Cardinäle[8]) liessen den Abfall so dringend erscheinen, dass sogar untergeordnete Bedienstete der Curie ihren Abfall mit schriftlichen Angriffen auf Gregor verbanden[9]). An den meisten Höfen fand der Schritt der Cardinäle Billigung. Der König von England war durch den Cardinal von Bordeaux, Franz Huguccio aus Urbino, veranlasst, an Gregor und die Cardinäle, unter Hinweisung auf die eben erst im Bisthume Lüttich aus Anlass des Schisma entstandenen blutigen Kämpfe, wegen

---

1) Schreiben bei Mansi XXVI, 1181—86. — 2) Chronik von St. Denys IV, 64 (29, 14) und Mansi l. c. 1161—75. Das Schreiben der Cardinäle Gregors ist zwar auf den 24. Juni rückdatirt, aber, wie bemerkt, gleichzeitig mit dem der Cardinäle Benedicts erlassen. — 3) Die Schreiben bei Martene collect. VII, 820 sq. an Carl VI. p. 824; an den Dauphin 825; an den König von England, König Wenzel p. 813—17, an den Herzog von Braunschweig, Lüneburg, Mansi XXVII, 106; an König Sigismund von Ungarn ibid. 170. — 4) Bericht bei Martene thesaur. II, 1411—19. — 5) L. c. p. 1417. „neuter eorum est indubitatus unicus et non levi dubitatione, imo nimis difficili et involuta tam juris quam facti.“ — 6) Mansi XXVII, 62. — 7) Ibid. 57—61. — 8) Z. B. die Schmähschrift bei Martene collect. VII, 826—40; die sich am Dome zu Pisa angeheftet fand. — 9) Cf. Appellatio de Monticulo litterarum s. poenitentiariae scriptoris et correctoris bei Martene l. c. 875—81.

des Friedens durch Einigung zu Pisa zu schreiben [1]) und that in diesem Sinne auch Schritte bei dem deutschen Könige Rupert [2]). Wenzel erbot sich, das Concil zu Pisa zu beschicken, für den Fall, dass seine Gesandten als Gesandte des römischen Königs anerkannt und behandelt würden [3]), und erklärte auf dieses Zugeständniss am 22. Januar 1409 die Neutralität für sein Reich [4]). Um die deutschen Fürsten zu gewinnen, hatte Cardinal Landulf von Bari eine Sendung nach Deutschland erhalten; die freundliche Aufnahme und Theilnahme für seinen Auftrag, die er bei Dorfbewohnern und städtischen Behörden, wie bei Clerus und Fürsten fand [5]), sprach laut genug, wie müde man der Spaltung geworden. Aber die Fürsten waren getheilt; selbst auf dem am Sonntage nach Epiphania 1409 zu Frankfurt eröffneten Reichstage, den auf Verlangen der Cardinäle auch der König von Frankreich im Interesse der Einigung durch Gesandte beschickt hatte [6]), wurde, da Gregor durch seinen Neffen den König Rupert, der für sein Recht als römischer König besorgt war, wenn er Gregor aufgäbe, in sein Interesse gezogen [7]), weiter nichts beschlossen, als dass Rupert und die Fürsten, jeder für sich, Gesandte auf das Concil schicken würden. Dagegen gelang es den Cardinälen [8]), die Florentiner zur Substraction zu bewegen. Eine Versammlung der florentinischen Bischöfe, Aebte und Professoren erklärte auf die Frage: ob man vor Gott, im Gewissen und dem Rechte gemäss Gregor den Gehorsam entziehen dürfe, die Florentiner dazu unter schwerer Sünde verbunden [9]). Nur drei Glieder der Versammlung waren für Beibehaltung der Obedienz, deren Eines sich zum Beweise der Wahrheit in einen glühenden Ofen zu gehen erbot, wenn einer der Gegner dieses auch thun wolle [10]), ohne dass die Versammlung diesen fein rechnenden Glauben geachtet hätte. Die Florentiner kündeten Gregor die Substraction an, als „durch göttliche Eingebung“ und „um ihres Seelenheiles willen“ geschehen, vergassen aber auch nicht, der bedeutenden Auslagen zu erwähnen, welche ihnen die vielen Friedensgesandtschaften bereits verursacht. Doch sollte die Substraction erst den 26. März 1409 beginnen, und kraftlos werden, wenn er sich bis dahin dem Concile anschliesse, oder Procuratoren dahin sende mit unwiderruflicher Vollmacht.

---

1) Mansi XXVII, 108—111. — 2) Martene collect. VII, 887. — 3) Ibid. 831 und Mansi XXVII, 112, jedoch ohne die wichtige Clausel der Anerkennung seiner Gesandten „tanquam veri et justi Romanorum et Bohemiae regis“. 4) Martene l. c. 923. — 5) Reisebericht des Cardinals bei Martene l. c. 899; Schreiben des Herzogs Friedrich von Oesterreich an die Cardinäle p. 908. 6) Schreiben bei Martene l. c. 888. — 7) Raynald 1408 No. 60. — 8) Die Thätigkeit der Cardinäle dabei setzt das Schreiben des Cardinals von Mailand (Martene 874) ausser Zweifel. — 9) Martene l. c. 989. „Omnes determinaverunt, quod secundum Deum, bonam, puram et sanctam conscientiam, secundum s. Ecclesiae institutiones, veritatem et jura, pro bono universali s. matris Ecclesiae et pro inducendo in populum christianum sanctam pacem et veram unitatem et pro schismate tollendo, magnifici Domini priores et eorum veneranda collegia cum universo clero et populo Florentino — possunt et debent et adstringuntur sub peccato mortali omnem obedientiam, assistentiam, auxilium atque favorem a Domino Gregorio subtrahere.... Die sämmtlichen hieher gehörigen Acten bei Martene l. c. 731 u. 787—62. — 10) Cf. Capitula Gregorii ad Florentinos ibid. 959.

Während dessen hatten die Cardinäle Benedicts diesen am 24. September 1408 in einem Schreiben [1]) wiederholt gebeten, dem Concile von Pisa dadurch seinen Consens zu geben, dass er es gleichfalls berufe, damit den „Schwachen und Unwissenden gegenüber“ durch diese dreifache Berufung die Sache selbst gewinne; zugleich bitten sie um Entschuldigung, dass sie auf sein Concil nicht kommen können, eine Trennung von den übrigen Cardinälen sei jetzt nicht mehr zulässig. Der Ueberbringer dieses Schreibens, der Erzpriester von Poitiers, Magister Jean Guiard [2]), kam am 22. October nach Perpignan, gerade als Benedict gegen den Patriarchen von Alexandrien und mehrere Professoren der Universität Paris, wie Jean Petit, Pierre Plaoul u. A., „wegen ihrer Irrthümer gegen den katholischen Glauben und über die Macht des Papstes, wie wegen der ihm bereiteten Hindernisse zur Einigung“ einen Process instruirte und sie innerhalb 60 Tage zur Verantwortung vor sich lud [3]). Am 7. November [4]) gab Benedict den Cardinälen den Bescheid, wie es ihn wundere, dass sie, ohne ihn, den sie doch als Papst betrachten, zu fragen, solche Schritte gethan. Könnten sie diese als den Canones gemäss nachweisen, dann wolle er aus Liebe zum Frieden sich ihren Wünschen fügen [5]). Sein Concil könne er jetzt, nachdem bereits Prälaten aus Spanien, Frankreich, der Provence, Savoyen und der Gascogne eingetroffen, nicht mehr rückgängig machen, aber mit „Hilfe Gottes und (seiner) Synode werde er einen Beschluss fassen, durch welchen das Schisma bald gehoben sein werde.“

Am 1. November 1408 hatte Benedict sein Concil eröffnet [6]); es waren gegen 120 Prälaten eingetroffen. Nachdem er sein Glaubensbekenntniss abgelegt und seine Bemühungen um Herstellung des Friedens erwähnt, stellte er an die Versammlung die Frage, was ferner zu thun sei? Darüber wurde man nicht einig, und in Folge dieser Meinungsdifferenz reisten mehrere Mitglieder der Synode ab [7]). Die Zurückgebliebenen gaben ihr Urtheil einstimmig dahin ab, die Einigung auf dem Wege der Cessio (nulla alia via exclusa) zu erstreben, Gesandte an Gregor und die Cardinäle mit ausgedehnten Vollmachten in seinem und des Concils Namen zu senden und durch geeignete Constitutionen Vorsorge zu treffen, dass für den Fall seines Todes der Einheit nichts im Wege stehe. Benedict nahm am 12. Februar 1409 diese Vorschläge an, wofür ihm die Bischöfe auf den Knieen dankten, und bestimmte in der 14. Sitzung 7 Gesandte für Pisa, worunter der Prior der Karthause von Sarragossa, Bonifaz Ferrier, Bruder des als Bussprediger gefeierten Vincenz Ferrier; leider wurden aus unverständigem Eifer die Gesandten in Frankreich (Nismes) festgehalten und ihre Instructionen ihnen entrissen,

---

1) Bei Mansi XXVI, 1175. — 2) Sein Bericht bei Martene thesaur. II, 1426—28. — 3) Bulle vom XII. Kal. Novembr. bei Martene collect. VII, 867. — 4) Mansi XXVI, 1180 sq. — 5) „si canonica et juridica sicut asseritis demonstraveritis non recusabimus. Tantum nos allicit tranquillitas populi christiani.“ — 6) Acten bei Mansi XXVI, 1097—1109. — 7) Schreiben des Erzbischofs von Narbonne bei Mansi l. c. 1109 und Martene collect. VII, 915.

wodurch die Aussicht auf weitere Nachgiebigkeit von Seite Benedicts schwand. Noch vor diesem Ereignisse hatten die Cardinäle im Vertrauen auf die im Schreiben vom 7. November kund gegebene günstige Gesinnung Benedicts von den Florentinern einen Geleitsbrief für Benedict und die Seinigen erlangt [1]), und ihn nochmal gebeten (den 25. Januar 1409), „sich dem Concile zu Pisa anzuschliessen, das sie nicht aus Vermessenheit, sondern aus nothwendiger Rücksicht auf das Wohl der Kirche berufen [2]), und das als die gesammte Kirche repräsentirend auch Macht gegen den Papst habe [3]). Er möge daher entweder persönlich oder durch Procuratoren auf seine Stelle Verzicht leisten; denn einem allgemeinen Concile entgegen treten, heisse nach Augustin und Gregor sich selbst als unverbesserlich und hartnäckig beweisen, und ein solcher könne nach Cyprian nicht mehr die Macht und Ehre des Episcopates geniessen. Gregor, der von Allen verlassen, nicht mehr habe, wo er sein Haupt hinlege, werde, wenn er nicht cedire, kein wesentliches Hinderniss mehr für die Einheit sein." So schlimm stand es indessen mit Gregor noch nicht; an dem deutschen Könige Rupert und dem Könige Ladislaus von Neapel hatte er immer noch einen Rückhalt, und sogar auf den unzuverlässigen Sigismund von Ungarn scheint er Hoffnungen gesetzt zu haben, denn am 19. November 1408 hatte der Doge von Venedig den Cardinälen die Ankunft eines Gesandten Sigismunds, des Wilhelm de Prato (comes de Porcillis), gemeldet, der im Namen seines Herrn eine Einigung der Cardinäle mit Gregor zu Einem Concile versuchen solle. Aber der Rückzug Gregors nach Rimini, von wo aus er am 19. Dezember sein Concil nach Austria und Udine verlegte [4]), wie die Erneuerung der Censuren gegen seine Cardinäle am 14. December [5]), und die förmliche Excommunication über sie als Häretiker [6]) am 14. Januar 1409 machte alle solche Versuche unnütz. Am 5. März 1409 antwortete auch Benedict auf das Schreiben seiner Cardinäle vom 25. Januar mit dem Verbote, einen Process gegen ihn zu instruiren, oder eine Neuwahl vorzunehmen, bei Strafe des Bannes und Verlustes aller Würden und Beneficien [7]). Wenn auch der französische Hof noch im März die beiden Collegien seines Schutzes und Beistandes für den neugewählten Papst versicherte, der „von den Fürsten und

---

[1]) Martene collect. 918—22 und Mansi XXVII, 200—204. — [2]) Schreiben bei Martene l. c. 925 und Mansi l. c. 207. „non temeritate seu praesumpta audacia factum est, sed potius necessitate salutis urgente et utilitate fidei et Ecclesiae, quae legi et servituti non subsunt, exposcente." — [3]) „Unitati Ecclesiae, quam universale Concilium repraesentat, potestas a Christo tradita est, ex qua etiam in verum Romanum et indubitatum pontificem, si in fide erret, schisma faciat vel alias adversus veritatem evangelii moliatur, potestatem habet in tantum, ut ejus sententiam et particularis sui Concilii revocet et annullet." — [4]) Mansi XXVI, 1087. — [5]) Raynald 1408 No. 61—66 und Mansi XXVII, 67—73. — [6]) Raynald 1409 No. 1—5, Mansi l. c. 73—77. „Nec volentes nec valentes salva conscientia tantam contumaciam ac tot excessus notorios relinquere impunitos, in eosdem olim Cardinales — excommunicationis sententiam promulgamus et declaramus eos fuisse et esse inobedientes, apostatas, schismaticos, blasphemos, perjuros, conspirationis nec non ariolandi, falsi et laesae majestatis criminibus irretitos. Et insuper propter eorundem olim Cardinalium excessus et delicta declaramus eos fuisse et esse privatos ac de novo privamus omnibus officiis et beneficiis, dignitatibus atque cardinalatibus et eorum commodis et honoribus et eos tanquam haereticos decernimus puniendos." — [7]) Martene collect. VII, 981 sq.

Bischöfen seine Bestättigung zu erhalten habe" [1]), so blieb doch die Stellung der Cardinäle in den Augen Vieler immer eine ungesetzliche und darum ihr Wirken für eine Neuwahl bedenklich. Die Cardinäle selbst hatten sich in den Verhandlungen zu Livorno die Zweifel vorgelegt, die über die Rechtmässigkeit ihres Verfahrens erhoben werden könnten [2]). Nämlich man könne gegen sie geltend machen, dass nach dem bestehenden Rechte nur der Papst ein allgemeines Concil zu berufen habe, dass daher dem von den Cardinälen berufenen die nöthige Autorität fehle; ferner dass vor allem Verfahren gegen einen Bischof, er erst in seine Rechte restituirt sein muss, wenn er deren ist beraubt worden, dass also im vorliegenden Falle vor weiterem Verfahren die Neutralität und Substraction erst aufgehoben werden müsse, ferner, dass dem Pabste, wenn er auf dem Concile erscheint und Entfernung der Neutralen und ihm Ungehorsamen verlangt, nach dem canonischen Rechte willfahren werden muss. Ferner wenn auch geschrieben steht, dass ein Papst seine Würde durch Häresie verliert, so ist dieses doch nicht der Fall wegen eines durch seine Nachlässigkeit bestehenden Schisma, und mehr liegt bei Benedict und Gregor nicht vor, so dass beide desshalb nicht aufhören, Päpste zu sein, und also auch nicht vom Concile entsetzt werden können. Zwar will man nach der Glosse zu c. 6 D. 40. erhärten, der Papst als notorisch Meineidiger, der die Kirche geärgert und sich unverbesserlich erwiesen, könne entsetzt werden, allein diese Glosse ist nicht unbedingt richtig, so dass also die auf der Grundlage des canonischen Rechtes sich erhebenden Bedenken, ob die Cardinäle ein Concil berufen, dieses ein richterliches Erkenntniss gegen beide Päpste erlassen und eine Neuwahl vornehmen könne, erst gehoben werden müssen, wenn das Concil auf die öffentliche Meinung sich stützen will.

Es konnte die Hebung dieser Bedenken mit Erfolg nur auf jenem Wege geschehen, auf dem auch die Grundsätze der absoluten Monarchie in der Kirche zur Anerkennung gebracht worden waren, durch die Universitäten und besonders neben der theologischen durch die Facultäten beider Rechte. Der Cardinal von St. Eustach, Balthasar Cossa, ein unversöhnlicher Gegner Gregors, der durch seine Verbindung mit den Florentinern den Cardinälen überhaupt ihre selbständige Stellung gesichert hatte, veranlasste die Universität Bologna, ein Gutachten im Interesse der Cardinäle abzugeben [3]). Mit den üblichen Verwahrungen, die ihrer Natur nach dem Gut-

---

[1]) Martene collect. VII, 985. — [2]) Ibid. 775, 796 u. 962, und Mansi XXVII, 149; 228. Die canonistischen Anhaltspunkte geben Dist. XVII, Caus. III, Quaest. 1, und Caus. II, Quaest. 2 u. 7. — [3]) Das Actenstück, vom 20. December 1408 bis 1. Jan. 1409 von der theologischen, canonistischen und juristischen Facultät unterzeichnet, bei Martene l. c. 894, Mansi XXVII, 219. Ein „fragmentum tractatus de potestate et jure Cardinalium ad convocandum Concilium tempore schismatis" bei Martene thesaur. II, 1428, und Mani XXVII, 215. Der Anfang eines ausgedehnten Tractates des Antonius de Butrio, der sehr eingehend das Recht der Cardinäle zur Berufung eines Concils bespricht, bei Mansi XXVII, 318 — 30. Diesen Arbeiten schloss sich die im Auftrage des Concils von Pisa verfasste Vertheidigungsschrift des Schülers Baldi's, Peter d'Anchorano gegen die Einwendungen der Gesandten König Ruperts an, Mansi l. c. 367 — 94.

achten einen nur precären Charakter geben [1]), erklären sie, dass ein Schisma durch seine Dauer in Häresie übergehen könne. Unterlässt der Papst (verus etiam apostolicus) durch seine Schuld, das Schisma zu heben, zumal wenn er sich eidlich dazu verpflichtet hat, und giebt er durch seine Unverbesserlichkeit der Kirche Aergerniss, so können die Gläubigen ihm den Gehorsam versagen, wenn durch diesen Gehorsam das Schisma Nahrung bekäme. Haben die Cardinäle die nöthigen Schritte unterlassen, den Papst zur Beseitigung des Schisma zu bestimmen, so kömmt dieses den Gläubigen zu, zunächst den Provincialconcilien, auf welche auch Fürsten, Adel und angesehene Bürger zu berufen sind, und kömmt der Papst ihrer Aufforderung nicht nach, oder giebt er keinen gesetzlichen Grund (justa causa) seines Unterlassens an, so ist ihm als Schismatiker und Häretiker der Gehorsam zu entziehen (tanquam nutritori schismatis et haeresis et incorrigibili). Die Anwendung auf den concreten Fall ergab sich von selbst; der fernere Gehorsam gegen Benedict oder Gregor wurde als „schwere Sünde" erklärt. Dieses Gutachten der Universität Bologna sollte als rechtlicher Anhaltspunkt für alle die Schritte dienen, die man im Interesse der Einheit als unvermeidlich erkannte. Zwar ruhte die ganze Deduction auf einer blos doctrinellen Erklärung einzelner Stellen des Corpus juris canonici, denen sich aus derselben Quelle wieder andere Stellen entgegensetzen liessen; aber einmal wollte die Universität überhaupt den Standpunkt des herrschenden kirchlichen Rechtes nicht überschreiten, und dann wog das Ansehen der Universität Bologna als solcher doch bedeutend schwerer als die entgegengesetzten Ansichten einzelner Canonisten; seine nothwendige Ergänzung fand es in Frankreich. Die französischen Theologen, durch Erfahrung belehrt, wie wenig mit dem blosen positiven Rechte in der Sache auszurichten, suchten aus dem Wesen der kirchlichen Gewalt die Bestimmungen zu gewinnen, die im gegebenen Falle als Grundlage für gesetzliche Herstellung der Einheit dienen konnten. Ein Gutachten der Universität Paris, als solcher, besitzen wir nicht, aber unter den Schriften Gersons finden sich mehrere Elaborate, die durch ihre Kürze schon auf eine schnelle und weite Verbreitung und Umstimmung des öffentlichen Urtheiles zu Gunsten der Cardinäle berechnet waren [2]).

Das Wahlrecht der Cardinäle ist zunächst für die Gegner des Concils in der Obedienz Gregors im Anschlusse an Heinrich von Langenstein folgendermassen erörtert [3]): „Die wahren Cardinäle vertreten bei der Wahl des Papstes die Stelle der allgemeinen christlichen Kirche, denn durch die Wahl wird der Papst wahrer Vicar Christi, Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche; eine solche Gewalt kann nur Christus, oder die Kirche, oder wer sonst Vollmacht hat, ertheilen. Nicht aber blos im Wahlakte, in Allem, was im In-

---

[1]) „Quod si aliquid dixerimus, quod absit, devians a traditionibus Ecclesiae, pro non dicto habeatur ac ex nunc illud ex omni sui parte revocamus." — [2]) Opp. II, 110—128. — [3]) „Octo conclusiones per plures Doctores in Italiae partibus approbatae, quorum (sic) dogmatizatio utilis videtur pro exterminatione moderni schismatis" l. c. 110—111. Anonym bei Martene collect. VII, 892, und Mansi.

teresse der Einheit der Kirche gesetzlich bestimmt wird, vertreten die wahren Cardinäle die Kirche, denn der Papst wird um der Einheit willen gewählt [1]), nicht aber die Einheit des Papstes wegen gewollt. Fügen daher die Cardinäle bei der Papstwahl die eidliche Verpflichtung zur Cessio wegen Herstellung des Friedens bei, so handeln sie im Namen der gesammten Kirche; wer eine solche Verpflichtung eingeht, bleibt der gesammten Kirche verpflichtet und kann ohne Genehmigung der Kirche dieser Verpflichtung nicht enthoben werden. Daraus folgt, dass diejenigen, welche Gregor für den wahren Papst und sein Colleg für das wahre Colleg halten, auch zugeben müssen, dass er und seine Cardinäle der gesammten Kirche durch ihren Eid verpflichtet und also meineidig sind, wenn sie dieser Verpflichtung nicht nachkommen, und wenn beharrlich meineidig, wenigstens der Häresie verdächtig. Die Cardinäle müssen daher vermöge ihres Eides und nach göttlichem und menschlichem Rechte, wenn Gregor seiner Verpflichtung nicht nachkommt, sich seinem Gehorsam und seiner Gemeinschaft entziehen und Alle Gläubigen, besonders Fürsten und Bischöfe zu gleichem Schritte auffordern und Theologen, Juristen und Prediger haben hierüber das Volk zu belehren und die Universität Bologna nachzuahmen.

Kam auch das Ergebniss dieser Sätze mit der Entscheidung der Universität Bologna auf dasselbe heraus, so war doch die Grundlage, auf der es ruhte, eine höhere, der canonistischen Willkür mehr entrückte, nemlich die Vollgewalt der Kirche selbst, als deren blose Bevollmächtigte die Cardinäle erscheinen, in deren Namen sie handeln und der sie daher auch wegen Ueberschreiten des Umfanges oder Inhaltes dieser Vollmachten verantwortlich bleiben. Allein diese Stellung der Cardinäle setzt eine nähere Begründung des Verhältnisses zwischen Papst und Kirche selbst voraus, wie wir sie zum Theile schon von Gerson ausgesprochen fanden, in der sich aber die Zeit noch nicht zurecht fand. Eine weitere Belehrung des öffentlichen Urtheils wurde daher in den „Propositionen“ [2]) versucht,

---

1) „Patet quia electio papae finaliter ordinatur ad unionem Ecclesiae. Nam ideo eligitur unus papa, ut in eo tanquam primo capite sub Christo sit Ecclesiae unio.“ — 2) „Aliquae propositiones utiles ad extinctionem Schismatis praesentis per viam Concilii generalis.“ Gers. Opp. II, 112—13 und Martene coll. VII, 909. 39. Diese Propositionen sind von den Herausgebern der Werke Gersons als eine Arbeit Gersons aufgenommen (Gersoniana lib. III, p. XLVII). Allein der Text bei Martene hat am Schlusse die in Gersons Werken fehlenden Worte: in civitate Aquensi — per Petrum episcopum Cameracensem. In einem Schreiben vom 4. Januar 1409 (Martene l. c. 912) an den Cardinal von St. Angeli sagt D'Ailly, er habe diese Propositionen an den Prior der grossen Carthause und dessen Bruder Magister Vincenz gesandt und wolle ihre Antwort darüber in Tarascon abwarten; den Cardinal bittet er, die Propositionen auch den übrigen Cardinälen mitzutheilen. Zu Tarascon trägt er am 10. Januar „praesuppositis decem propositionibus quibus stabilire *visus sum* Concilium generale in civitate Pisana proxime congregandum“ noch zehn andere über zweckmässiges Verfahren des Concils gegen beide Päpste vor (Martene. 916—18), so dass er offenbar als Autor der Propositionen angesehen werden muss. Dazu kömmt, dass, wenn Gerson der Autor wäre, er am Schlusse seiner Schrift de auferibilitate papae (II, 224), wo er zur Ergänzung auf seinen „Tractatus de unitate ecclesiastica“ und seine in der Rede zu Tarascon ausgesprochenen Grundsätze verweist, diese gleich wichtigen Propositionen sicher nicht übergangen hätte.

welche der Bischof von Cambray, D'Ailly, am 1. Januar 1409 auf der Provinzialsynode zu Aix, die sich mit Regulirung der kirchlichen Administration für die Dauer der Neutralität beschäftigte.[1]), vortrug. „Die Einheit der Kirche, sagt D'Ailly, in ihrer Vollendung ruht auf der Einheit ihres Hauptes, Christi (Eph. V, 23. I. Cor. XII, 20). Denn wenn auch der Papst als Vicar Christi in gewissem Sinne ihr Haupt und Bräutigam genannt werden kann, so hängt die kirchliche Einheit nicht nothwendig von der Einheit des Papstes ab oder hat darin ihren Ursprung[2]). Auch ohne Papst bleibt die Kirche Eine. Von dem Haupte Christus hat sein mystischer Leib, die Kirche, unmittelbar die Gewalt und Autorität, sich zur Erhaltung ihrer Einheit zu einem allgemeinen sie repräsentirenden Concile zu versammeln; denn „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen;“ es heisst nicht im Namen Petri oder Pauli, sondern in meinem Namen; wo also immer sich die Gläubigen in seinem Namen zum Wohle der Kirche versammeln, da ist Er ihr unfehlbarer Leiter[3]). Aber nicht blos auf Autorität Christi hin, sondern nach dem natürlichen Rechte hat die Kirche diese Gewalt, denn jeder Körper widerstrebt seiner Trennung und Auflösung, wie der natürliche, so der moralische, der Staat, die Corporation, um so mehr der geistliche Leib der Kirche, die in der Schrift als „wohlgeordnetes Lager“ geschildert wird. Diese Gewalt hat auch die alte Kirche geübt, denn in der Apostelgeschichte lesen wir von vier Concilien, welche nicht auf Autorität Petri sondern durch den gemeinsamen Willen der Kirche berufen wurden und auf einem Concile zu Jerusalem hat nicht Petrus sondern Jacobus als Bischof von Jerusalem den Vorsitz geführt und entschieden. Mit Erweiterung der Kirche ist diese ihre Macht Concilien zu berufen aus Gründen (rationabiliter) dahin beschränkt worden, dass in Zukunft dieses nicht mehr ohne Autorität des Papstes geschehen solle, theils um den apostolischen Stuhl zu ehren, theils um Häretikern und Schismatikern entgegen zu wirken, die durch weltliche Fürsten Synoden berufen liessen, um ihren Irrthum zu stützen. Diese Beschränkung des Rechts hebt jedoch dieses selbst nicht auf[4]), da kein positives Gesetz der Kirche die Gewalt entziehen kann, die ihr nach göttlichem und natürlichem Rechte zukömmt; daher kann die Kirche auch jetzt noch ohne Autorität des Papstes in gewissen Fällen ein allgemeines Concil berufen, nemlich wenn bei Erledigung des apostolischen Stuhles eine Häresie oder Verfolgung ausbricht, der nur ein allgemeines Concil vorbeugen kann, wenn die Berufung eines allgemeinen Conciles

---

1) Verordnungen der Synode bei Martene, l. c. 912—15. — 2) „Licet papa in quantum Christi Vicarius quodammodo dici possit caput Ecclesiae et ipsius sponsus, tamen Ecclesiae unitas non necessario dependet aut originatur ab unitate papae. Patet ex prima (propositione), et etiam quia nullo existente papa semper Ecclesia remanet una.“ — 3) „Ubicunque congregantur fideles cum hoc fiat in nomine suo i. e. in Christi fide et pro Ecclesiae suae salute, ipse eis assistit tanquam director et infallibilis rector. Confirmatur quia alias Christus non fuisset sufficiens fundator Ecclesiae sponsae suae.“ — 4) „Praemissa limitatio non tollit, quin praedicta autoritativa potestas semper absolute remaneat in ipsa universali Ecclesia.“

dringend, der Papst aber geisteskrank, oder häretisch, oder sonst dafür untüchtig wäre, und endlich wenn Mehrere um den Primat streiten, so dass Keinem die ganze Kirche gehorcht, also auch nicht auf Berufung des einen oder andern erscheinen würde, wie im gegenwärtigen Schisma. In allen diesen Fällen könnte und müsste die Kirche ohne Autorität des Papstes ein allgemeines Concil halten, und die Bestimmung des positiven Rechtes, wornach die Berufung durch den Papst als gesetzliches Erforderniss feststeht, kann nur mit gewisser Beschränkung (civiliter) verstanden werden, wenn nemlich ein von der gesammten Kirche anerkannter, zur Berufung geeigneter und bereitwilliger Papst da ist. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen kann daher sogar bei Widerspruch der Päpste ein allgemeines Concil sich versammeln und nicht blos durch die Cardinäle, sondern durch jeden Gläubigen, der dazu Macht oder Tauglichkeit besässe, berufen werden, denn in solcher Noth sind alle verpflichtet der Kirche zu helfen."

Diesen ganz allgemeinen, auch nicht Ein Wort des Tadels über das Benehmen Benedicts enthaltenden Sätzen, die für den wegen seiner Anhänglichkeit an Benedict verdächtigten D'Ailly offenbar die Brücke in das Lager der Unionspartei schlagen, aber zugleich auch seinen bisherigen Einfluss befestigen sollen, sind mehrere sehr zweckmässige Vorschläge für die Synode zu Pisa angereiht [1]), die alle dahin zielen, ein sich überstürzendes Verfahren in Herstellung der Einheit ferne zu halten; man solle z. B. nur dann zu einer Neuwahl schreiten, wenn man der Beistimmung der beiden Obedienzen in ihrer Gesammtheit oder in überwiegender Mehrheit gewiss ist, und im entgegengesetzten Falle nur mit der Verpflichtigung zur Cessio wählen u. s. f.

Wenige Wochen später versuchte auch Gerson, der durch die Menge seiner Geschäfte — er besass ausser dem Kanzleramte und der Professur auch die Pfarrei St. Jean en Grève in Paris [2]) — gehindert war auf das Concil zu reisen [3]), wenigstens schriftlich an der Herstellung des Friedens mitzuarbeiten durch seinen am 29. Jan. 1409 begonnenen Tractat über „die Einheit der Kirche" [4]). Die Aufgabe des Tractates ist, alle jene Bedenken zu beseitigen, die sich gegen die Cessio und Abhaltung eines allgemeinen Conciles ohne Autorisirung durch den Papst aus dem Standpunkte des canonischen Rechtes erheben. Z. B. dass der gesetzliche Rechtsgang bei dem Verfahren eingehalten werden müsse. Dieses ist, sagt Gerson, nicht nöthig, es genügt dass das Concil überhaupt nichts Unbilliges will;

---

1) Martene l. c. 916—18. — 2) Ueber die Zeit, wann Gerson diese Pfarrei erhielt, differiren die Angaben ausserordentlich: z. B. Bulaeus und Lecuy (essai sur la vie de Gerson I, 361) nehmen, und dieses ist das Wahrscheinlichste, den 29. März 1408 an, Dupin (Gersoniana lib. II, p. XXXV) 1405, Labitte (France litteraire 1r. et 2e. livr. Janv. et Febr. 1836) 1395 und ebenso Le Roy (etudes sur les mystères, Paris 1837, p. 425). Ein urkundlicher Anhaltspunkt findet sich in den Schriften Gersons nicht. — 3) Opp. II, 113. „etsi corpus alligatum vinculis occupationum teneatur, ne pergat ad sacrum Concilium Pisis celebrandum…" — 4) „De unitate Ecclesiastica" II, 113—21.

die einzelnen canonischen Bestimmungen kann es fallen lassen oder sie so interpretiren, wie sie zur Herstellung des Friedens geeignet sind [1]). Oder es wird entgegnet: die Päpste könnten verlangen, dass Jene, die sich ihrem Gehorsam entzogen, als ihre Feinde von dem Concile ausgeschlossen bleiben: allein, bemerkt Gerson, die Einheit der Kirche steht so hoch, dass Alle, die nach ihrer Herstellung aufrichtig streben, von Niemand als „Feinde“ betrachtet werden dürfen, sie vollziehen ja nur, was jeder Christ in diesen traurigen Verhältnissen der Kirche dem Befehle Gottes gemäss zu thun hat. Dem Bedenken, vor allem Verfahren gegen die Päpste müsste ihnen erst die Obedienz restituirt werden, antwortet Gerson: dass Einem, der etwas mit Unrecht besitzt, Restitution geleistet werden solle, ist mehr durch menschliche Satzung als durch göttliches oder natürliches Recht geboten; ausserdem gilt diese Bestimmung der Restitution auch nicht unbedingt, denn weder bei einem Häretiker, oder offenbaren Schismatiker, oder Wahnsinnigen, wenn sie ihm zum Verderben gereichte, findet Restitution statt [2]).

Diese Interpretation der bestehenden kirchlichen Gesetze, welche zur Beseitigung der gesetzlichen Schwierigkeiten in Anwendung kam, musste aber rechtlich begründet werden, wenn das ganze Verfahren nicht willkürlich erscheinen und damit seinen Einfluss auf die Zeit verlieren sollte. Diese Begründung unternimmt Gerson in den vier Schlussbetrachtungen. Die kirchliche Einheit, sagt er, ruht auf einem vierfachen Gesetze, dem göttlichen oder evangelischen, dem natürlichen, dem canonischen und bürgerlichen der Art, dass die beiden letzten mit den ersten in steter Uebereinstimmung erfasst und vollzogen werden müssen. Denn alles menschliche Gesetz ist, weil auf particulären Verhältnissen beruhend, wandelbar, kann seiner Natur nach nicht alle möglichen Fälle umschliessen, und wird daher häufig gerade seinem Wesen (Bestimmung) nach verletzt werden, wenn man es nach seinem Buchstaben vollzieht. Die Achtung des Rechtes verlangt daher bisweilen ein Umgangnehmen von dem positiven Rechte [3]), wie in dem vorliegenden Falle des Schisma, wo alle positiven Bestimmungen zur Hebung des Uebels unzureichend sind, und daher auf jene Grundsätze des göttlichen und natürlichen Rechtes zurückgegangen werden muss, die eine Lösung der Wirren möglich machen [4]).

---

[1]) L. c. 115. „Unitas Ecclesiae ad unum Christi Vicarium non habet necesse quod nunc procuretur servando terminos litterales aut ceremoniales jurium positivorum in evocationibus, accusationibus, delationibus aut similibus sed summarie et de bona grossaque aequitate potest procedere Concilium illud generale, in quo residebit sufficiens autoritas judicialis utendi epikeia i. e. interpretandi omnia jura positiva et ad finem celeriorem et salubriorem habendae unionis eadem adaptandi aut si opus fuerit relinquendi …“ — [2]) „neque (restitutio debet fieri) volenti rebus detentis abuti in contumeliam Creatoris aut in hominis liberi servitutem aut contra castitatem alicujus et vitam …“ — [3]) L. c. 119. „ait Scipio Nasica „Consul dum juris ordinem sequitur id agit, ut cum legibus suis romanum corruat imperium“. Ideo juris ordo est in casu, ut scilicet juris ordo non servetur.“ Als gesetzliche Belege citirt Gerson X. de consanguinitate 8 (IV, 14), das Proemium Johannes' XXII. zu den Clementinen, Reg. jur. 61 in VI, und l. non possunt, l. nulla und l. contra legem, ff. de legibus. — [4]) Als solche Principien des göttlichen und natürlichen Rechtes führt Gerson an: Act. V, 29. II Cor. X, 8. 18. Rom. XIII, 10. I Cor. XIII, 5. Joh. X, 11. I Cor.

Bei der Interpretation der positiven Gesetze nach diesen höheren Grundsätzen, die indessen mit Umsicht und Maass geschehen muss, wenn nicht alle rechtliche Ordnung gestört werden soll [1]), ist nicht mathematische Gewissheit über die Richtigkeit der Interpretation nothwendig, sondern es genügt eine moralische. Eben darum ist es in der Angelegenheit der Einigung der Kirche sicherer, sich mit der Entscheidung zu beruhigen, wie sie das Concil geben wird, als sich an die Allegationen und Refutationen der beiden Prätendenten und ihrer Anhänger zu kehren.

Für das Verhalten auf dem Concile gibt Gerson den Rath, im Falle die Theilnahme für das Concil nicht allgemein, vielmehr es wahrscheinlich sei, dass Viele aus beiden Obedienzen die neue Wahl nicht anerkennen würden, lieber die Wahl zu unterlassen und Anstalten zu treffen, dass nach dem Tode der Prätendenten eine weitere Wahl nicht stattfinde, denn besser sei es den Frieden später, als gar nicht zu erhalten. Uebrigens, wie der Versuch zur Einheit, wenn er Erfolg haben solle, mit Gebet und Busse beginnen müsse, da die Spaltung in der Sünde ihren Ursprung genommen, so müsse die Einheit selbst durch eine Reform der Sitten in allen Gliedern der Kirche befestiget werden, damit nicht noch Schlimmeres folge.

Fanden auch die zuletzt gegebenen Winke so wenig als die von D'Ailly gemachten Vorschläge zu Pisa Beachtung, in ihren Principien wurde die Schrift, deren Skizze wir gleichfalls noch in dem „Commonitorium" [2]) besitzen, für das Concil massgebend und zur Ausführung gebracht. Theilweise finden wir diese Principien auch in der Rede wiederholt, die Gerson kurz darauf Namens der Universität an die für Pisa bestimmte englische Gesandtschaft — an ihrer Spitze stand der Bischof von Salisbury — bei ihrer Durchreise in Paris hielt [3]). Aber auch eine neue Seite seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt und Einheit, wodurch die bisher gegebenen Bestimmungen eine wesentliche Modification erleiden, tritt uns in dieser Rede zum erstenmale entgegen. Neben dem beweglichen, auflösenden Elemente erscheint, wir können nicht sagen ein conservatives, denn diesen Charakter hat bei Gerson auch das Bewegliche, Reformirende, sondern ein stabiles, das in seiner vollen Entwicklung uns seine zu Constanz geschriebene Abhandlung von der kirchlichen Gewalt bieten wird. Aber um Gersons Haltung zu verstehen, dürfen wir es jetzt schon nicht unbeachtet lassen.

II, 15. Matth. XXII, 39 und XVIII, 8. 17. Finis omnis potestatis et hierarchiae ecclesiasticae est dilectio, pax et unio. — Finis imponit necessitatem his quae ad finem sunt, i. e. secundum exigentiam finis cetera debent moderari. — Necessitas non habet legem. — Medium virtutis accipiendum est ut sapiens judicabit. — Vim vi licet repellere. — Qui jure suo utitur, nemini facit injuriam. — Quod pro charitate institutum est contra charitatem militare non debet e. r. . . ." — [1]) L c. 121. „Summopere cavendum est judicibus, ne usus epikeyae passim et absque manifesta ratione fiat, transmutando legem scriptam; alioquin tolleretur protinus a legibus sua stabilitas, quibus nutantibus totam reipublicae disciplinam innitentem eis collabi et ex consequenti rempublicam corruere vel conturbari necesse est." — [2]) Opp. II, 121–23. — [3]) Ibid. 123–30.

Dem Vortrage ist Hoseas I, 11 (Vulg.) zu Grunde gelegt: „es werden sich versammeln die Söhne Judas und Israels und sich Ein Haupt setzen, sie werden aus der Fremde kommen, und es wird seyn der grosse Tag Jesreels.“ In scholastisch-allegorischer Fassung entwickelt er aus diesem Verse die verschiedenen Ursachen des Concils; die materiale Ursache aus dem „sich versammeln der Söhne Israels und Judas“, die Zweckursache aus dem „sich ein Haupt zu setzen“, die disponirende (dispositive) Ursache aus dem „von der Fremde kommen“, denn die „Fremde“ (terra) ist das selbstsüchtige Interesse, die Leidenschaft, die bisher Viele gehindert sich zu einem geistigen Sinn und Streben zu erheben, und endlich die formale Ursache aus „Jesreel“, welches Saame Gottes bedeutet, d. i. jene die ganze Kirche belebende, einigende und umgestaltende Kraft des hl. Geistes.

„Auf dem Grunde der materialen Ursache (perfectibilitas) will die Kirche sich einigen, denn nach dem Areopagiten, Boethius und Augustin strebt jedes Wesen nach seiner Einheit wie die Materie nach der Form, wie die Braut nach dem Bräutigam, und schaudert zurück vor aller Theilung und Zerrissenheit seiner selbst. Durch die Zweckursache (ordinabilitas) will sich die Kirche einigen in Einem Haupte auf der Synode zu Pisa. „Zwar ist Christus das erste (primarium et principale), unveränderliche und bleibende Haupt der Kirche [1]), aber er hat uns ein secundäres Haupt in seinem Stellvertreter hinterlassen, um dessen Würde man jetzt in pharisäischem Geiste streitet. Die disponirende Ursache, das richtige Verständniss (intelligibilitas) und der weniger dem Buchstaben als dem Geiste entsprechende Gebrauch der kirchlichen Gesetze wird zu dieser Einigung führen. Eine solche Versammlung der Kirche auf einem allgemeinem Concile wäre wohl früher schon zu Stande gekommen, wenn man auf die Männer des Geistes gehört hätte. Die Universität Oxfort habe sie schon in Vorschlag gebracht [2]), aber noch früher, gleich im Beginne des Schisma, die Universität Paris durch D'Ailly in einem Vortrage an den damaligen Regenten Frankreichs, den Herzog von Anjou. Gleichzeitig habe Heinrich von Hessen (Langenstein) — „clarissimae memoriae“ — und der Propst von Worms, Conrad von Gelnhausen — „magnus ac devotus“ — und Andere dafür in Schriften gewirkt. Um so erfreulicher sei es, dass jetzt beide so berühmte Universitäten dafür gemeinsam thätig seien — ihnen gebühre alles Vertrauen, bei ihrer Kenntniss der Sache und ihrer Liebe zur Wahrheit [3]). Durch die formale Ursache, jene die

---

[1]) L. c. 125. „Itaque salutifer Christe, caput nostrum es, a quo fluunt in Ecclesia sensus omnes et motus vivifici spirituales ac gratuiti, ac proinde nunquam potest esse Ecclesia tua acephala neque te sponso suo viduata. Nihilominus reliquisti sibi Vicarium, tanquam caput aliquod secundarium, fluens et refluens in stabili loco tui sacerdotii et papatus essentialis, indefectibilis et manentis usque ad consumationem seculi ...“ — [2]) In welchem Sinne aber, siehe S. 139. — [3]) L. c. 127. „Ipsis (den beiden Universitäten) nonne fides dari debet, cum illic sint viri spirituales et sapientes, secundum qualium judicia medium virtutis accipere jubet Philosophus? — Illic sunt qui mentiri nesciunt de quibus noverunt, dum a vero falsum, a licito illicitum sciunt secernere ...“

Kirche wie das Blut den Körper durchströmende, belebende Kraft des hl. Geistes, werde die Einheit nach der Lehre des Apostels, Eph. IV, 3—6, 11—16, ihre Lebenskraft gewinnen. Denn aus diesen Worten des Apostels ergeben sich folgende Wahrheiten: Die Einheit der Kirche mit Christus ist gegeben durch den hl. Geist, vermittelst der theologischen Tugenden, Sacramente und sonstigen Gnadengaben. Diese Einheit ist inniger und fruchtbarer als jene des alten Bundes, denn man konnte auch ausserhalb desselben selig werden, wie das Beispiel des Job zeigt. Selbst die Einheit der Kirche unter ihrem secundären Haupte ist reicher und grösser als die Einheit eines Staates mit seinem Fürsten; denn diese ruht blos auf Gesetzen und natürlichen Verhältnissen, die der Kirche aber ausserdem noch auf einem übernatürlichen, göttlichen Grunde. Eben wegen dieses übernatürlichen Momentes hat die Kirche auch nicht die Macht, ihre Verfassung sich selbst zu geben und die einzelnen hierarchischen Stufen zu bestimmen, denn diese Ordnung hat nur ihren Grund in dem göttlichen Willen [1]), und Heinrich von Hessen, welcher der Kirche die Macht beilegte, selbst den Primat zu constituiren, wenn er nicht von Christus unmittelbar eingesetzt worden wäre, tritt damit nicht in Widerspruch, denn er leitet den Akt der Kirche aus der Eingebung des hl. Geistes ab. Die Kirche wird daher stets die in ihr einmal angeordneten hierarchischen Stufen haben, und niemals auf ein Weib oder auf Laien beschränkt sein [2]). In den die Kirche ergänzenden Theilen ist ein Vergängliches und ein Bleibendes zu unterscheiden. Ersteres stellt sich in den Personen, letzteres in den verschiedenen Aemtern und Würden dar. (Wie: papa fluit, papatus stabilis est.) In Bezug auf Ersteres ist sie an menschliche Thätigkeit gemäss ihren Entwicklungsgesetzen geknüpft [3]). Aber ihre Gewalt, sowohl die des Ordo als der Jurisdiction, ruht anders in diesen wechselnden Organen, anders in ihr selbst; so hat Petrus die Schlüssel autoritativ, die Kirche aber in ihrer Gesammtheit, als Trägerin derselben, erhalten [4]). Vermöge dieser der Kirche übernatürlich gegebenen Ordnung kann Niemand, auch der Papst nicht, an ihrem Organismus eine wesentliche Aenderung vornehmen, z. B. das Episcopat, Pfarramt, Cardinalat aufheben, denn alle diese Stufen

---

[1]) L. c. 128. „Congregatio ecclesiastica non habet vel habuit ex se potestatem seipsam ordinandi et constituendi per gradus varios atque hierarchicos dignitatum et administrationum; quales in ipsa reperimus a summo praesulatu usque ad infimum administrationis gradum, quicunque sit ille. Patet, quia supernaturalis est haec institutio, consurgens ex solo beneplacito liberalissimi conditoris ...“ und p. 130. „Non potest lege stante politia ecclesiastica, quae est Monarchica in aliam transformari sicut in alia politia ....“ — [2]) Congregatio ecclesiastica ad unum caput Christum, lege stante, non remanebit in solo muliere, immo nec in solis laicis, sed erunt usque ad consumationem seculi episcopi et sacerdotes aliqui fideles.“ — [3]) „Congregatio ecclesiastica constituitur in suis partibus fluentibus et quodammodo materialibus ministerio hominum, secundum legem primitus inditam et insitam corpori ecclesiastico et prout ipsum habet in se semen vivum et efficax seipsum multiplicandi et conservandi in successione specifica ad partes fluentes et in successione eadem materiali (quam) ad essentiales.“ — [4]) „claves datae sunt Petro autoritative sed toti Ecclesiae universaliter et susceptive; vel datae sunt Ecclesiae ut in actu primo et Petro in actu secundo.“

sind von Christus der ersten Kirche, wie im Keime eingesenkt und haben sich dann nur entwickelt [1]). Wenn aber auch die Kirche den Primat weder einsetzen noch aufheben kann, so darf sie doch den Wahlmodus des Papstes bestimmen, auch den gesetzlich gewählten entsetzen, wenn es ihr Interesse erfordert. Denn der Hirte ist um der Heerde willen da, und wenn seine Regierung der Kirche schwere Nachtheile brächte, die nur durch seine Verzichtleistung gehoben würden, und er suchte sich gleichwohl zu behaupten, dann wäre er als Miethling, als räuberischer Wolf zu betrachten. Ebenso kann die Kirche sich erlaubter Weise auch ohne den Papst zu einem Concile versammeln; denn eine solche Versammlung kann entweder freiwillig (concordative) zusammentreten, oder autoritative; in ersterer Weise fanden die ersten Concilien statt. Die zweite Form bietet grössere Schwierigkeit, doch kann man die Möglichkeit ohne das kirchliche Interesse zu gefährden nicht in Abrede stellen, wie wenn bei grossen Bedrängnissen der Kirche der päpstliche Stuhl erledigt, oder der Papst häretisch, geisteskrank ist, oder auf Bitten und Mahnen doch kein Concil berufen will; in solchen Fällen hat die Kirche aus eigener Autorität sich zu versammeln." Der Schluss enthält die Aufforderung, mit friedfertigem und versöhnlichem Gemüthe auf dem Concile zusammenzutreten, damit Er, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, den rechten Weg zum Frieden zeige.

Ueberblicken wir jetzt die bisherige Haltung Gersons im Schisma, so ergiebt sich uns die Unhaltbarkeit jener beinahe allgemein geltenden Anschauung, Gerson als „die Seele der Universität" für die gesammte Bewegung, als das „leitende Haupt der Unions- und Reformpartei", als „das Orakel", bei dem man sich für alle Schritte Rathes erholte, zu betrachten. Wir haben im Gegentheile gefunden, dass seine Haltung durchaus eine versöhnliche, zwischen den Parteien vermittelnde ist, und er hierin, wie er im Trialogus sagt, allein stand. Während die Universität in ihren 9 Fragen auf den völligen Bruch mit Benedict hinarbeitet [2]), zeigt Gerson das Gefährliche dieses Verfahrens für die kirchliche Autorität, spricht gegen das ungestümme Drängen auf Cessio, missbilligt die Anklage Benedicts als Schismatikers und Häretikers, und unterlässt nicht, auf die nachtheiligen Folgen der verlangten Substraction für die gallicanische Kirche aufmerksam zu machen. Während der stürmischen Substractions-Synode 1398 befindet er sich bereits in Flandern; nach seiner Rückkehr 1401 nimmt er seine Versöhnungsversuche unter den Parteien wieder auf, wirkt für bedingte Restitution der Obedienz an Benedict, weil er in der Sprache einzelner Glieder der Unionspartei Gefahr für den Glauben, besonders bezüglich des göttlichen Rechtes des Primates sieht, und erst das unerwartet zähe Verfahren Benedicts nach der

---

[1]) L. c. 129. „Sunt omnes gradus seminati a Christo in Ecclesia primitiva, quamquam parvula, in qua nondum erant sic explicati gradus ecclesiasticae hierarchiae ut nunc inspicimus, quemadmodum spica totos numeros suos habet in grano et nux arbor in nuce virtualiter continetur; has vocant Philosophi inchoationes formarum in materia . . ." — [2]) Siehe S. 140—42.

Restitution bringt ihn zu einer entschiedenen Darlegung der Pflicht der Cessio und Reform der Kirche. Gleichwohl tritt er 1406, während die Universität eine Neutralitätserklärung verlangt, dem Vorschlage D'Aillys gegen wiederholte Substraction und für Abhaltung eines Concils der Obedienz Benedicts, auf welchem dann dieser die Beschlüsse des Concils zu vollziehen habe, bei, weil er in diesem Vorschlage beides, die Cessio, als das sicherste Mittel zur Hebung des Schisma und Aufrechthaltung der kirchlichen Autorität gesichert fand. So wenig ist er, bei seinem mehr in sich gekehrten, im Umgange mit Andern ängstlichen und scheuen Wesen „Partei-Haupt", „leitendes Organ der Universität", dass er, immer nur die Sache, den Frieden und die kirchliche Einheit im Auge behaltend, Recht und Unrecht in jeder Partei findet, und indem er das erstere zur Anerkennung zu bringen und zur Erkenntniss des letzteren zu führen strebt, seine Haltung oft unsicher und hinkend nach beiden Seiten erscheint, wie dieses besonders im „Trialogus" durchblickt. Eben aber auch weil er, ferne aller Partei-Tendenz, die Sache im Auge behält, giebt er die Form, die Beachtung des bestehenden, aber zur Heilung des Schisma ungenügenden positiven Rechtes nach seinem Buchstaben preis, um es durch Rückgehen auf die Grundlage des göttlichen und natürlichen Rechtes seinem Geiste und seiner Bestimmung nach zu erfüllen, die ja keine andere ist, als der Kirche den Frieden und die Einheit zu erhalten. Dieses war, nachdem ihm das Verhalten Gregors gezeigt, wie wenig auch auf die heiligsten Versicherungen zu bauen sei und wie die Kirche ganz anderer Garantien für den Frieden bedürfe als den guten Willen zweier ehrgeizigen Greise, vorzugsweise die Aufgabe seiner Schrift von der „kirchlichen Einheit" und mit dieser Schrift erst trat er vollkommen der Unions-Partei bei. Aber als wolle er sich gleichsam verwahren gegen einen Missbrauch der von ihm aufgestellten Principien, legt er in der Rede an die englische Gesandtschaft die positive, stabile Seite seiner Anschauung dar. In dem Unterschiede eines „Bleibenden" und „Vergänglichen" in der Kirche, wie er ihn in dieser Rede fasst, liegt wie das Verständniss seiner kirchlichen Haltung, so auch der Grundgedanke seiner für die Hebung des Schisma einflussreichen Schrift „von der Enthebbarkeit (auferibilitas) des Papstes", die er während der Synode zu Pisa und im Interesse derselben zu Paris schrieb. Doch zuerst müssen wir die Geschichte dieser Synode selbst kennen lernen.

Ungeachtet der Besorgnisse, die Viele über den Ausgang des Concils von Pisa hatten, gab man sich doch der Hoffnung hin, dass es den Frieden bringen werde, und legte dieses in der allseitigen Betheiligung dafür an den Tag. Ausser den 22 Cardinälen beider Collegien [1]) waren 4 Patriarchen, 10 Erzbischöfe und 69 Bischöfe persönlich gegenwärtig und 13 Erzbischöfe nebst 82 Bischöfen durch

---

[1]) Wenn der Mönch von St. Denys IV, 208 (lib. 30 c. 2) nur 14 Cardinäle, 6 von der Obedienz Benedicts und 8 von jener Gregors zählt, so hat er damit nur die im Beginne der Synode Gegenwärtigen gemeint.

Abgeordnete vertreten; ferner hatten sich eingefunden 71 Aebte persönlich, 118 durch Vertreter, 60 Priore, die Generale des Dominicaner-, Franziscaner-, Carmeliten- und Augustiner-Ordens, der Grossmeister des Johanniter-Ordens, Abgeordnete von 109 Cathedralcapiteln und Collegiatstiften [1]), Abgeordnete des Königs von Böhmen und römischen Königs Wenzel, der Könige von Frankreich, England, Sicilien, Polen, Cypern, der Herzoge von Burgund und Brabant, Cleve, Bayern, Pommern, des Landgrafen von Thüringen, des Markgrafen Jobst von Brandenburg und Mähren, der Universitäten Paris, Toulouse, Angers, Montpellier, Wien, Prag, Cöln, Cracau, Oxford und Cambridge. Man zählte 123 anwesende Doctoren der Theologie und gegen 200 Juristen. Indessen waren die Genannten nicht gleich beim Beginne der Synode, 25. März, zugegen, sondern es dauerte der Beitritt bis in den Juni hinein. So kamen die Abgeordneten der Universität Paris am 13. April [2]), der Patriarch von Alexandrien nebst Anderen erst am 26. April, die englische Gesandtschaft zum Theile erst am 7. Mai nach Pisa [3]). Die allgemeine Annahme, nicht blos der Biographen Gersons seit Dupin (Gersoniana lib. II, p. XXXV.), sondern auch der Kirchenhistoriker [4]), lässt Gerson nicht blos an dem Concile persönlichen Antheil nehmen, Ciaconi weiss sogar, dass er mit D'Ailly in Begleitung des Cardinals Louis de Bar nach Pisa gekommen [5]), sondern giebt ihm auch hier wieder für alle Verhandlungen neben D'Ailly eine sehr einflussreiche Stellung [6]). Allein diese Annahme ist eine irrige, vielleicht durch die unverdiente Autorität Dupins veranlasste. Denn abgesehen davon, dass weder in den auf uns gekommenen Acten der Synode, noch in den sämmtlichen Verzeichnissen der Mitglieder, selbst nicht in jenem Verzeichnisse der Name Gerson sich findet, welches die zur Begutachtung der Frage über Entsetzbarkeit der beiden Päpste am

---

[1]) Verzeichnisse finden sich bei Mansi XXVI, 1239 u. XXVII, 331, sq., Raynald 1409 No. 45, Martene collect. VII, 843, wo auch ein Verzeichniss der französischen Abgeordneten gegeben ist, das durch Mansi XXVI, 1083—85 ergänzt wird. Die sämmtlichen Verzeichnisse differiren in ihren Angaben. — [2]) Von der Hardt hat in seinem Concilium Constantiense Tm. II, Pars. II, p. 67 aus einem Leipziger Codex eine Rede mitgetheilt, die der Erzbischof von Genua, Pileo Marino, im Juni 1408 (!) an die nach Pisa eilenden französischen Abgeordneten gehalten habe, und Lenfant hat, ohne Datum und Inhalt der Rede näher zu würdigen, dieses gewissenhaft wiederholt Nun findet sich in der Rede ausdrücklich Erwähnung zweier kirchlichen Pericopen, nämlich des III. und IV. Sonntags nach Pfingsten; da aber Pfingsten 1409 auf den 26. Mai fiel, so müsste die Rede gegen Ende Juni gehalten worden sein, während doch die französischen Abgeordneten bereits bis Ende April in Pisa waren. Dieser Umstand hätte veranlassen sollen, für die Rede eine andere Gelegenheit zu suchen, und diese ist in der Aufschrift wie im Inhalte derselben deutlich genug bezeichnet; sie wurde nemlich bei der Rückkehr der französischen Gesandten von Lucca und Pisa über Genua nach Paris 1408 gehalten. – [3]) Mansi XXVII, 341, 45, 48, 50. Das hier gegebene Verzeichniss der Mitglieder nach der Zeit ihrer Ankunft in Pisa ist jedoch nicht zuverlässig; so soll z. B. der Bischof von Salisbury am 7 Mai angekommen sein, während er am 30. April in der VI. Sitzung bereits eine Rede hielt. — [4]) Ich will nur Einen protestantischen nennen: Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, Abth. IV, p. 3, und Einen katholischen: Alzog, Kirchengesch. 5. Aufl., Mainz 1850, p. 617. — [5]) Vitae Pontificum, Rom 1677, Tm. II, p. 800. — [6]) Lécuy, Essai Tm. II, 22. „il eut une grande influence sur tout ce qui s'y passa. Il y parut certainement dans toutes les sessions et surtout dans les congrégations, où les questions s'agitaient"!

28. Mai im Franziscaner-Kloster zu Pisa versammelten Theologen aufzählt, wo man doch gewiss Gerson nicht vergessen hätte, wenn er zugegen gewesen wäre, haben wir in seinen Schriften selbst den urkundlichen Beleg, dass er wenigstens bis gegen Ende Juni nicht in Pisa war [1]), also nicht vor der Wahl Alexanders V., daher auch einen unmittelbaren „Einfluss" auf den Gang des Concils nicht geübt hat. Aber dann ist er wenigstens noch rechtzeitig gekommen, wird man entgegnen, um seine berühmte Rede vor Alexander V. zu halten. Nein! auch diese Rede hat Gerson in Pisa nicht gehalten. Der Beweis wird einige Seiten später folgen.

Was D'Ailly betrifft, so kam er erst am 7. Mai nach Pisa, nachdem das Verfahren gegen die beiden Päpste bereits eingeleitet war. Wiewohl er ein, besonders bei der gemässigten Partei, grosses Ansehen genoss, finden wir doch in den Acten des Concils nichts, woraus man auf einen durchgreifenden Einfluss oder eine besondere Thätigkeit D'Ailly's schliessen könnte. Am 22. Mai wird er nebst dem Bischofe von Arras von den Cardinälen an den Maréchal Boucicaut nach Genua gesandt [2]), wohnt jedoch bereits am 28. Mai wieder der oben erwähnten Versammlung der Theologen im Franziscaner-Kloster bei. Ueber den Zweck seiner Sendung enthalten die Acten nichts („pro certis negotiis"). Dagegen berichtet ein Augenzeuge, der schon erwähnte Bonifaz Ferrier, D'Ailly sei nach Genua gegangen, um dem gehässigen Treiben in Pisa auszuweichen, wo eben das Zeugenverhör gegen beide Päpste statt fand, und der Cardinal de Bar sei ihm eigens nachgereist, um ihn wieder nach Pisa zurückzubringen. Dieser Umstand klärt Vieles auf. In Genua fand nemlich D'Ailly die Gesandten Benedicts, und mit diesen sollte er, als ehemaliger Freund Benedicts, im Namen der Cardinäle desselben, die erst in der 8. Sitzung (10. Mai) durch die Synode mehr ihres

---

[1]) Am Schlusse seiner Rede am Vorabende vor Palmensonntag 1415 zu Constanz findet sich die Bemerkung Opp. II, 206: „probationes dictatas non apposuit ad has considerationes, sed prout in mentem et linguam ex recordatione praeteritorum opusculorum praesertim *tempore Concilii Pisani*, *dum absens ab eo legebat Parisiis* inserens materiam hanc, quam in tractatulo quodam — reposuit ...." Es ist die Schrift: „de auferibilitate papae" gemeint, und diese sohin zu Paris während der Synode von Pisa geschrieben. Noch näher bestimmt diese Zeit der Schluss der Schrift „de auferibilitate" Opp. II, 224: „hi", heisst es da „qui s. Concilium Pisanum constituerant, sufficientem *habebant* autoritatem dejiciendi duos contendentes — *poterunt*que procedere ad electionem unius tertii Vicarii, qui tertius et indubitatus ab Ecclesia *poterit* et *debebit* reputari .... und zuletzt: „postulemus ut inauferibilis sponsus Ecclesiae Christus Vicarium certum et unicum nobis *instituat*...." Die Schrift ist sohin nach der Absetzung der beiden Päpste — am 5. Juni — und vor dem Bekanntwerden der Wahl Alexanders in Paris — 8. Juli — geschrieben Da aber die am 26. Juni erfolgte Wahl Alexanders erst am 8. Juli in Paris bekannt wurde, so konnte auch die Kunde von der Absetzung beider Päpste kaum vor dem 15. Juni dorthin gelangt sein. Gerson war also wenigstens bis Mitte Juni in Paris und hätte, wenn er auch augenblicklich und in der schnellsten Weise gereist wäre, was in seinen Verhältnissen ganz undenkbar, erst gegen Ende Juni in Pisa eintreffen können. — [2]) Dessen „Tractatus pro defensione Benedicti XIII." bei Martene thesaur. II, 1435, c. 43. Die Sprache ist etwas gereizt, aber nicht unwahr, was die Charakteristik einzelner Persönlichkeiten betrifft.

Gehorsams gegen Benedict waren entbunden worden, als dass sie ihn gekündet hätten, über den Inhalt ihrer Vollmachten und über die Zustände der Synode conferiren. D'Ailly muss sich nicht sehr tröstlich für die Gesandten geäussert haben, denn „die Worte D'Ailly's", sagt bei diesem Anlasse der Karthäuserprior, „möge man nicht als die des Evangeliums, sondern als eines noch nicht canonisirten Professors der Theologie betrachten, der nach dem Purpur strebe und weder der Ehre noch dem Reichthume aus dem Wege gehe. Wie könne man von ihm, der als armer Theologe es durch Gewandtheit und Fleiss bis zu dem reichen Bisthume Cambray gebracht, erwarten, dass er seine wahre Gesinnung darlegen werde? Im Gegentheile, schon seiner Vergangenheit wegen — als Freund Benedicts — müsse er jetzt den Anschein des Auftretens gegen ihn annehmen, um mit der herrschenden Partei es nicht zu verderben. Was er immer jetzt schreibe oder spreche, sei weniger der Ausdruck seines Inneren, als durch die Folter der Verhältnisse ihm abgepresst." Diese Worte eines Mannes, der mit D'Ailly in achtungsvollem Verkehre stand, sagen genug, um zu begreifen, dass D'Ailly keinen durchgreifenden Einfluss auf die Synode üben konnte. In der That gebührt die Rolle, die man Gerson und D'Ailly zugedacht, dem Patriarchen von Alexandrien, der nicht blos in allen Versammlungen als tonangebend erscheint, sondern sich auch noch als „Thorwächter" Verdienste um die Synode erwerben wollte. Bonifaz Ferrier nennt ihn die „Pechfackel des Concils".

Im Beginne des Concils hatte Carl Malatesta, ein Mann, der als Heerführer wie als Freund der Wissenschaft, durch reinen Charakter und, was damals in Italien selten, durch aufrichtige kirchliche Gesinnung grosse Achtung genoss, eine nochmalige Annäherung der römischen Cardinäle an Gregor versucht. In einem Schreiben [1]) eröffnet er den Cardinälen, Gregor werde sich auf dem Concile einfiden, wenn man einen der drei Orte: Bologna, Mantua, Forli, wählen wolle; für Benedict, wenn er anders kommen wolle, werde der Ort des Concils kein Hinderniss sein. Allein die Cardinäle konnten mit Recht bemerken, dass die Sache nicht mehr von ihnen allein ahänge, sondern auch von der Zustimmung der anderen Obedienz, da keine der beiden Obedienzen allein die gesammte Kirche repräsentire; die andere Obedienz werde aber in eine Aenderung des Ortes nicht willigen, da Benedict glaubwürdigen Mittheilungen zufolge für Pisa zugesagt habe. Gegen Mitte Aprils kam Malatesta selbst nach Pisa, allein die persönlichen Verhandlungen mit den Cardinälen führten auch nicht weiter, da durch die bereits erfolgte Constituirung der Synode die Schwierigkeiten einer Verlegung noch grösser geworden waren. Zwar schlug der Cardinal von Mailand, und in etwas besserer Art auch D'Ailly, ein Mittel vor, wie Malatesta zum Frieden der Kirche in sicherer Weise beitragen könne, wenn er sich nemlich der Person Gregors, für den Fall, dass dieser zu cediren sich wei-

---

1) Bei Martene collect. VII, 966, und Mansi XXVII, 226.

gere, als eines Schismatikers und Häretikers bemächtige[1]). Allein diese Zumuthung scheiterte an dem Ehrgefühle Malatesta's. „Was das betreffe, bemerkte er, dass er der Kirche den Frieden geben könne, so müsse er an das canonische Recht erinnern, welches sage, dass der Papst Alles könne; und doch habe ein Papst dieses dahin erklärt: man könne nur Jenes, was man mit gutem Rechte könne. Was er mit Recht könne, dazu sei er bereit, aber Gewalt könne er Gregor nicht anthun, denn einmal sei dieser zur Cessio bereit, wenn er dadurch den Frieden der Kirche hergestellt erkenne, und dann stehe geschrieben: „tastet meinen Gesalbten nicht an!" Gottes Gebot gehe über Alles, denn nichts sei schmachvoller, als der Menschen willen Wahrheit und Gerechtigkeit verleugnen." Am 26. April kam er nach Rimini zurück, erstattete Gregor Bericht und schloss mit den Worten: er selbst müsse wissen, was er der Kirche schuldig sei, wenn aber seine Gerechtigkeit nicht grösser sei als jene der Pharisäer, werde die Kirche den Frieden nicht erhalten[2]). „Bedrängniss", rief Gregor, „ist für mich überall! Füge ich mich dem Willen Jener, so gebe ich meine und meiner Vorfahrer treue Anhänger preis, thue ich es nicht, so werden sie in der Kirche grosses Aergerniss stiften!" Er fand keinen Ausweg, als sein Concil zu beschleunigen und dann zu sehen, was weiter zu thun!

Die Eröffnung der Synode zu Pisa fand zwar am 25. März mit Procession und kirchlichen Feierlichkeiten statt, die eigentlichen Sitzungen begannen aber erst am 26. März mit den üblichen Gebeten und Verlesung der Glaubensbekenntnisse[3]). Den Vorsitz führte der Cardinal von Poitiers, Guy Malésec. Der Cardinal von Mailand mahnte in einer Rede[4]) die Synode, auf sich und die gesammte, durch den Streit beider Päpste so sehr verkommene Heerde zu achten. Kaum sei in früherer Zeit ein Concil in einer wichtigeren, den Glauben der Kirche berührenden Angelegenheit zusammengetreten. Die Synode möge nun entscheiden, wie zu helfen sei. Darüber scheint man aber im Ganzen schon einig gewesen zu sein. Der Advocat des Concils las sogleich die Citationsurkunde an beide Päpste vor und trug darauf an, sie vor den Thüren des Domes, in

---

[1]) Mansi l. c. 252. „Cum juxta patrum decreta et sanctiones quisquis fidelis obligetur schismaticos schismatisque fautores, prout est Dominus Gregorius, per brachium saeculare compescere et in carcerem trudere, si opus fuerit...." und D'Ailly p. 270: „Ex eo maxime sperabant (die Cardinäle) Ecclesiae pacem reddi, quoniam non dubitabant Carolum magnam servare fidem et devotionem erga s. Ecclesiam matrem ipsius et dominam. Cum igitur Dominus Gregorius esset in manibus ejus, rogabant eum parte Domini nostri Jesu Christi et suae sponsae, hortabantur et monebant, inquirebant, injungebant, quatenus vellet, quoniam poterat, pacem, quae in manibus suis erat, reddere Ecclesiae hoc modo; scilicet persuadendo Dominum Gregorium tantum efficaciter, quod absque alia haesitatione vellet cedere, quod si nollet sponte, sicut quilibet fidelis tenetur, per edicta s. canonum ipsum cohiberet tanquam fautorem antiquati schismatis et haereticum, ut sic opere suo s. Ecclesia pace potiretur et ipse Carolus maximis in utraque vita praemiis et gloria...." — [2]) L. c. 299. — [3]) Die Acten der Synode bei Mansi XXVI, 1136—60 und (aus D'Achery's Spicilegium) 1184—1256; dann XXVII, 115—33 aus einem Wiener Codex; ferner 355—412 aus Martene collect. VII, 1078 sqq. Chron. von St. Denys IV, 206—40 (lib. XXX, 2—5) und Raynald 1409. — [4]) Mansi XXVII, 118—20.

welchem das Concil gehalten wurde, laut vorzuladen. Diese der Wichtigkeit der Sache wenig entsprechende Formalität wurde durch zwei Cardinäle, zwei Erzbischöfe und Bischöfe, einige Doctoren und einen Notar vollzogen und in der II. (27. März) und III. Sitzung (30. März) wiederholt, und beide Päpste ohne Weiteres als widerspenstig erklärt [1])! In der IV. Sitzung (15. April) erschienen Gesandte des deutschen Königs Rupert, angeblich um durch Vermittlung zwischen Gregor und seinen Cardinälen die rechte Einheit anzubahnen, in Wirklichkeit aber um das Concil durch Beanstandung seiner Rechtmässigkeit an sich selbst irre zu machen [2]). Die Gesandten waren der Erzbischof von Riga, die Bischöfe von Verden und Worms und der Canonicus zu Speier Conrad de Susato, deren Aeusseres schon, sie erschienen nicht in kirchlicher Kleidung, Anstoss erregte. Der Bischof von Verden trug 22 Bedenken vor, durch welche die Cardinäle von der Obedienz Gregors wegen Widersprüche zwischen dem Inhalte und Datum ihrer Erlasse compromittirt und die Ungültigkeit des Concils hervorgehoben werden sollte. Die Bedenken sind zum Theile recht spitzfindig, z. B. das Concil sei nicht frei, da das Berufungsschreiben erkläre, man werde das Schisma durch Cessio der Päpste heben, das heisse aber dem hl. Geiste Gesetze vorschreiben, da es noch andere vernünftige Wege zum Frieden gebe; oder: das Ausschreiben zum Concile sei gleich einer Citation; nun sei jenes (am 24. Juni) wie die Eröffnung (25. März) an Feiertagen erfolgt, sohin auch gleich einer Citation, die an Feiertagen geschehe, ipso jure null und nichtig. Das Concil verlangte schriftliche Eingabe der Bedenken, was am 16. April durch Conrad von Susato geschah. Zur Vernehmung der Antwort wurden sie auf den 24. April beschieden, allein sie verliessen noch vorher plötzlich Pisa mit Hinterlassung einer Appellation an ein durch Gregor zu berufendes allgemeines Concil [3]). In Folge dessen unterblieb in der V. Sitzung (24. April) die vorbereitete Entgegnung auf jene Bedenken und wurde eine in 37 Artikeln gefasste Anklageschrift gegen die beiden Päpste gelesen [4]). Das Ganze ist mit grosser Gewandtheit so gehalten, dass die Cardinäle, die doch durch ihre wiederholten Neuwahlen an der Fortdauer des Schisma wenigstens eben so sehr Schuld trugen als die Päpste, rücksichtlich der Vergangenheit wenn auch nicht gerechtfertigt, doch entschuldigt erscheinen. Dahin gehört gleich die in ihrer Art einzige Unbefangenheit, in welcher die Doppelwahl Urban-Clemens erwähnt ist [5]), dahin die wiederholte Betonung des moralischen, ja physischen Zwanges, dem die Cardinäle bei dem besten Willen zur

---

[1]) Das Decret bei Mansi XXVI, 1187 u. 1187. — [2]) Raynald 1409 No. 18. Mansi XXVI, 1188. — [3]) Raynald 1409 No. 20—34 hat diese Appellation mitgetheilt und bemerkt, es finde sich hierüber nichts in den Acten der Synode; dieses ist für seine Zeit richtig, wo noch nicht alle Acten bekannt waren; sie ist erwähnt in den von Martene l. c. und Mansi XXVII, 363 mitgetheilten Acten der V. Sitzung. — [4]) Mansi XXVI, 1195—1219. Raynald 1409 No. 47—70. — [5]) „Cardinales tum Romae existentes metu, ut ajebant, Romanorum — elegerunt Dominum Bartholomaeum; iidem Domini Cardinales *reputantes hoc non obstante Romanam vacare Ecclesiam*, ex post elegerunt Robertum …. “

Herstellung der Einheit den Päpsten gegenüber unterworfen gewesen seien [1]), dahin das Aufzählen der Geldopfer, welche die Cardinäle Gregors gebracht, um diesen zu einem Schritte für die Einheit zu bewegen; für die Reise nach Lucca hätten sie ihm 3000 fl. vorschiessen müssen, für die Reise nach Livorno, eine Tagreise von Lucca, um da mit Benedict zusammen zu treffen, habe er 30,000 Ducaten verlangt und sie ihm 12,000 fl. geboten (Art. XVII.). Ueber die Päpste selbst erfahren wir nichts Neues; das Gerücht von einem Einverständnisse beider, das durch geheime Agenten unterhalten worden, ist hier als Anklage — durch einen Bischof bezeugt — aufgenommen; angesehene Männer wollen darauf bezügliche Schreiben gesehen haben (Art. XV., XXXIII.). In der VI. Sitzung (30. April), in welcher der Patriarch von Alexandrien präsidirte [2]), bestieg der Bischof von Salisbury, ohne in üblicher Weise zuvor um Erlaubniss gebeten zu haben, die Kanzel und mahnte die Versammlung, mit Beseitigung aller Parteiinteressen nur den göttlichen Willen im Auge zu behalten und der Kirche Einen wahren Hirten zu geben; der König und die Prälaten Englands würden Alles gut heissen, was das Concil zum Besten der Kirche für nöthig erachte. Zugleich forderte er das Concil auf, dem Patriarchen von Alexandrien, den übrigen französischen Gesandten, der Universität Paris und dem Gouverneur von Genua den Dank auszusprechen für alle die Freundlichkeit, die sie den zum Concile Reisenden erwiesen. In der VII. Sitzung (4. Mai) erfolgte durch einen der berühmtesten Rechtsgelehrten jener Zeit, Peter D'Anchorano, Doctor beider Rechte und Professor zu Bologna, die Wiederlegung der von den Gesandten Ruperts erhobenen Einwendungen gegen die Rechtmässigkeit des Concils [3]). Es ist diese Abhandlung eine der besseren canonistischen Arbeiten, die im Verlaufe des Schisma zu Tage traten, ausgezeichnet durch klare, scharfe Fassung der Gedanken und frei von jener ermüdenden Manier, jedem Satze beinahe eine Reihe von passenden und unpassenden Citationen aus beiden Rechten und der heiligen Schrift beizufügen. Die Bedenken des Königs, sagt D'Anchorano, reduciren sich darauf, dass die Substraction gegen Gregor, die Berufung des Concils, die Vorladung Gregors und die Einigung beider

---

[1]) Art. II. „Quia aliqui Domini Cardinales (Benedicti) aperte loquebantur de via cessionis, fuerunt in periculo captionis et incarcerationis taliter, quod interdum aliqui comminationum metu subito a conciliis et a missa recedebant, non petita licentia, — aliqui metu territi silentium imponebant ori suo, alii etiam subito a civitate Avenione recedèbant, capi timentes et incarcerari ....“ Ungeachtet dieser Artikel angeblich durch drei Cardinäle, einen Bischof, einen erwählten Bischof, zwei Doctoren und einen Licentiaten des canonischen Rechtes bezeugt wird, darf man doch die Wahrheit dieser Aussage gerechtem Zweifel unterstellen, da ein derartiger Terrorismus mit dem bekannten milden Charakter Benedicts ganz unvereinbar ist, und auch seine leidenschaftlichsten Feinde, selbst die Cardinäle, die in Paris gegen ihn auftraten, während der Substraction und Neutralität darüber schwiegen, während sie doch zu den abgeschmacktesten Verleumdungen gegen ihn griffen. Eben so wenig Glauben verdient die Art. XXVII. gemachte Mittheilung, Gregor habe befohlen, den geflüchteten Cardinal von Lüttich lebend oder in Stücke gehauen zurückzubringen (vivum vel incisum per frusta), was bereits Gregor selbst als Unwahrheit erklärt hatte (Raynald 1408 No. 15). — [2]) Mansi XXVII, 363. — [3]) L. c. 367—94.

Cardinalscollegien alle rechtlich ungültig seien. Dass der König, der als Laie in Sachen des Glaubens, und darum handelt es sich hier, gar nicht mitzusprechen hat [1]), diese Bedenken erhoben und damit dem gemeinsamen Streben aller Fürsten und Völker, die Einheit in der Kirche herzustellen, sich entgegengestellt hat, ist ein grosses Unrecht. Doch um die Nichtigkeit dieser Bedenken klar nachzuweisen, setze ich voraus, dass in der Kirche ein Schisma besteht, die von Christus also gegründete Einheit in Haupt und Gliedern zerrissen ist, so dass, weil sie so wenig als Christus selbst in zwei oder drei Kirchen getheilt gedacht werden darf, sie mit der Theilung aufhört, die Kirche Christi zu sein (c. 33 C. XXIV. Q. 1). Da dieses Schisma seinen Grund in dem Ehrgeize der beiden Prätendenten hat, so sind beide nach den nach bestem Wissen und Gewissen gegebenen Gutachten der Universitäten Paris und Bologna als Förderer des Schisma und damit als Häretiker zu betrachten, inwiefern durch sie die Kirche nicht mehr als Ein Episcopat, als Eine Mutter, als Ein Stamm, der seine Zweige über die ganze Erde ausbreitet, erscheint, und sohin der Artikel: ich glaube an Eine heilige Kirche, gefährdet ist (c. 26 C. XXIV. Q. 3 und c. 21, 29 C. XXIV. Q. 1. und c. 1 D. 23). Als Häretiker und Schismatiker aber haben beide aufgehört, Päpste zu sein (X. de Schismaticis c. 1 [V, 8] und c. 31 C. XXIV. Q. 1), denn auch ein unbezweifelter Papst geht durch Eintritt der Häresie seiner Prälatur ipso jure verlustig und hat keinen Anspruch auf Restitution, da ein Häretiker nichts mit Recht besitzt; und wenn Einer sein Recht der Prälatur durch ein Vergehen gegen den Papst oder einen Cardinal verliert, wie viel mehr durch das Verbrechen des Schisma gegen die gesammte Kirche? Zudem scheinen beide Prätendenten auch ihrer Rechte durch Nichtbewahrung der Treue gegen Gott und die Kirche verlustig zu sein [2]). Sind sie aber als Schismatiker und Häretiker ihrer Rechte verlustig, dann konnten die Cardinäle sich nicht nur ihrem Gehorsame entziehen, sondern auch Andere dazu auffordern und die Fürsten zu gewaltsamen Einschreiten gegen beide anhalten (c. 44 C. XXIII. Q. 5). Wer kein Recht achtet, verdient nicht, dass das seinige geachtet werde. Damit ist auch der Einwand erledigt, als dürfe vor erfolgtem Erkenntnisse einem angeklagten Prälaten der Gehorsam nicht verweigert werden, denn dieses gilt nur, wenn das Verbrechen noch zweifelhaft (c. 1 C. VIII. Q. 4), nicht aber, wenn es wie hier notorisch ist. Sind beide Päpste als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, so konnten die Cardinäle auch ein allgemeines Concil berufen, denn das Recht dazu ist in diesem Falle an die

---

1) L. c. 370. „in istis rebus spiritualibus quid juris sit, non debet se praefatus Dominus vel alius Dominus temporalis intromittere, etiam imperator, sed definita in sacro Concilio pia devotione suscipere et tueri.“ (c. 6 D. 96 und c. 9 D. 10). Gegen den König von Frankreich hätte man diese Belehrung nicht gewagt. — 2) L. c. 376. „vel tanquam frangenti fidem fides frangatur eidem, l. cum proponas C. de pactis — vel quia tanquam fuerit transactio de renuntiando et in casu licito propter dubium de papatu videtur titulus papatus in eo resolutus, postquam non adimplet et infamatus remanet, l. si quis major. C. de transact.

Cardinäle übergegangen, wie im Nothfalle jeder andere Act der päpstlichen Jurisdiction, denn bei diesem Schisma ist der apostolische Stuhl wie beim Tode des Papstes als erledigt zu betrachten. Dass die Cardinäle keine Jurisdiction über das Concil haben, ist allerdings richtig, wenn man das einmal constituirte Concil versteht, aber die einzelnen Prälaten können sie zum Concile berufen und auch Jene, deren willen das Concil gehalten wird, denn wem das Principale gestattet ist, dem wird auch das gestattet, ohne welches dasjenige, um was es sich handelt, nicht verwirklicht werden kann (c. 5 X. de offic. jud. deleg. [I, 29]), so dass die an die beiden Päpste ergangene Aufforderung, auf dem Concile zu erscheinen, rechtsgültig ist. Erscheinen daher die Päpste nicht, so kann das Concil zu ihrer Absetzung schreiten, weil dieses der einzige Weg (?) zum Frieden, und eine Untersuchung, welcher von beiden der wahre Papst sei, schwierig, ja unmöglich ist [1]). Gesetzt aber auch, es wäre zu ermitteln möglich, auf wessen Seite das Recht ist, so müssten doch Beide abtreten, wenn durch blose Entsetzung des Einen der Anstoss nicht gehoben würde, da ja auch ein rechtmässiger Prälat zur Cessio gehalten ist, wenn sein Verbleiben im Amte der Kirche Gefahr brächte (c. 10 X. de renuntiat.), und des öffentlichen Wohles wegen Einer seines Eigenthumes, geschweige denn erst der Verwaltung einer ihm nicht als Eigenthum zustehenden Sache verlustig werden kann. Ja als Schismatikern und Häretikern ist ihnen das Concil eine Audienz zu geben gar nicht verbunden (c. 1 D. 23), hat sohin auch nicht nöthig, sie überhaupt nur vorzuladen, da die Vorladung ja nur zum Zwecke der Vertheidigung statt findet. Dieses die Deduction Anchorano's; sein Nachweis von der Rechtmässigkeit der Vereinigung beider Collegien hat kein Interesse; er dreht sich um den Satz: einer der beiden Päpste muss der wahre sein, sohin sind auch die von ihm ernannten Cardinäle die wahren und ihr Recht ersetzt den Defect der anderen. Giebt man die Sätze zu: Gregor und Benedict sind Schismatiker und Häretiker, haben als solche ihre Rechte als Papst verloren und diese Rechte sind an die Cardinäle devolvirt, so fallen allerdings die erhobenen Bedenken zusammen; aber dass beide Päpste vor dem Urtheile eines allgemeinen Concils als Schismatiker und Häretiker zu betrachten seien, lässt sich vom Standpunkte des canonischen Rechtes mit allem Scharfsinne nicht erweisen und es bleibt daher auch auf diesem Standpunkte die Frage unerledigt, ob beide Päpste ihrer Rechte verlustig geworden sind. Erkannte man wie Anchorano in einem der Päpste den rechtmässigen Nachfolger Petri, so war ausser dem Falle der Cessio eine Lösung der Wirren im Rechtswege nicht möglich, wenn man mit Langenstein und Gerson nicht auf die Kirche als Inhaberin aller geistlichen Gewalt und auf die Grundlagen des göttlichen und natürlichen Rechtes als letztem Entscheidungsgrunde zurück-

---

1) L. c. 388. „Propter conflictum rationum hinc inde urgentium, propter opiniones doctorum excellentium contrarias, item propter factum vario et contrario modo propositum ab utraque parte, ex quo jus oritur....“

ging, zu welchem theologischen Standpunkte sich aber die in den Grundsätzen der absoluten Monarchie geschulten Rechtsgelehrten nicht verstehen wollten. Auch Anchorano's Gründe hatten daher nicht Aller Bedenken zu beseitigen vermocht und die VIII. Sitzung (10. Mai) bot einen auffallenden Beleg, wie wenig Vertrauen eigentlich das Concil zu sich selbst besass.

In der VIII. Sitzung stellte nemlich der Advocat des Concils den Antrag: das Concil möge die Vereinigung der beiden Collegien und ihre Berufung des Concils als canonisch, sich selbst aber als competenten Richter in Sachen des Schisma und Herstellung der kirchlichen Einheit erklären. Die Bischöfe von Salisbury und York bemerkten, man könne gar nicht von einer Vereinigung beider Collegien sprechen, so lange die Cardinäle Benedicts diesem noch nicht einmal die Obedienz gekündet, was die Cardinäle Gregors schon längst gethan. Dieses gab zu gegenseitigen Bemerkungen Anlass, bis der Vorschlag gemacht wurde, die Synode möge erklären, es habe Jeder von der Zeit an, wo es kund geworden, dass die beiden Prätendenten keinen Willen zur Herstellung der Einheit hatten, sich von ihnen substrahiren können und sollen. Der grössere Theil war für diesen Beschluss [1]), allein die Cardinäle waren darüber nicht einig; die Cardinäle von Praeneste und Albano verlangten reifere Ueberlegung [2]) und auch einige Bischöfe sprachen dagegen. Allein der in dieser Sitzung präsidirende Patriarch bestieg in Begleitung des Bischofs von Salisbury die Kanzel und las einen bereits Namens der Synode entworfenen, dem Antrage des Advocaten entsprechenden Beschluss vor, der sofort bestättiget wurde [3]). In der IX. Sitzung (17. Mai) wurde die Rechtmässigkeit der Substraction gegen beide Päpste promulgirt und alle, die als Richter auf der Synode zu sprechen hätten, auch für fähig erklärt, Zeugniss gegen Beide abzulegen; die Redaction der Zeugenaussagen zum Zwecke der schnelleren Verhandlung der dazu bestellten Commission ganz anheim gegeben, und endlich die auf der Synode eingehaltene Rangordnung für nicht präjudicirlich in Ansehung der nicht vertretenen Fürsten und Kirchen erklärt. In der X. (22. Mai) und XI. (23. Mai) Sitzung wurden die Anklagepunkte gegen beide Päpste gelesen; der Erzbischof von Pisa erklärte alle für „wahr und notorisch", nannte bei jedem Artikel den Charakter und die Zahl, aber nicht die Namen der Zeugen und fügte den vorhandenen 37 noch 5 neue bei. An demselben Tage noch traf eine Bulle Benedicts ein, die jedoch Niemand anzunehmen wagte, bis es auf Zureden des Patriarchen von Alexandrien der Cardinal von Mailand that; sie enthielt ein Verbot

---

1) Mansi XXVI, 1140. „Responsum fuit *jocose*, quod sic." — 2) Ibid. XXVII, 127, 866. — 3) Die auf die Competenz des Concils bezügliche Stelle lautet: „Declarat insuper (S. Synodus), pronuntiat et decernit per Dei gratiam hic esse generale Concilium repraesentativum totius universalis Ecclesiae catholicae, rite, juste et rationabiliter fundatum et congregatum, et ad hoc generale Concilium tamquam ad unicum superiorem et judicem in terris pertinere hujus causae et omnium propositorum contra dominos Benedictum et Gregorium nominatos contendentes seu ut asseritur colludentes de papatu, cognitionem, examinationem, decisionem et omnimodam determinationem..."

an seine Cardinäle, eine Neuwahl vorzunehmen und bestättigte seine früheren Erlasse gegen Substraction und Appellation vom römischen Stuhle. Diese Bulle kam den Schreiern der Synode erwünscht, sie sahen darin ein Zeugniss seiner Hartnäckigkeit und einen Beweis, dass er um seine Vorladung auf die Synode wisse; sie sei mehr werth, meinten sie, als viele Zeugenaussagen [1]). In der XII. Sitzung (25. Mai), am Vorabende vor Pfingsten, wurden die beiden Päpste durch den Patriarchen Namens der Synode als widerspenstig, ihr Vergehen als notorisch erklärt, gegen welche, weil Gefahr auf dem Verzuge hafte, sofort einzuschreiten sei. Am 28. Mai versammelten sich daher auf Verlangen der Cardinäle sämmtliche auf dem Concile anwesenden Doctoren der Theologie in der Sacristei der Franciskaner [2]). Es wurden ihnen zwei Punkte zur Begutachtung vorgelegt: ob Benedict und Gregor wegen der gegen sie erhobenen und erwiesenen Anklagen als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, und ob sie als solche zu excommuniciren und ihrer Rechte zu entsetzen seien. Die Theologen beantworteten beide Propositionen bejahend. Am folgenden Tage, in der XIII. Sitzung (29. Mai) erklärte Dr. Pierre Plaoul Namens der Universität Paris, die sich damit keineswegs eine ihr nicht zukommende Autorität oder Prärogative beilegen wolle, aber, da sie aus Studirenden aller Länder gebildet werde, sich nicht blos als eine Universität Frankreichs, sondern auch Englands, Deutschlands, Italiens und anderer Nationen betrachte, denen Allen Antheil an dem gebühre, was sie immer Gedeihliches gesprochen und gewirkt, die Kirche als in jeder Hinsicht über die beiden um den Primat Streitenden stehend [3]), die daher als beharrliche Schismatiker und Häretiker durch das Concil ihrer Würde zu entsetzen seien; dieser Ansicht seien auch die Universitäten Angers, Toulouse, Orleans. Ein gleiches Gutachten wurde Seitens der Universität Bologna abgegeben. Da in der XIV. Sitzung (1. Juni) von Seite Einzelner Anstände erhoben wurden über die Notorietät der Benedict und Gregor zur Last gelegten Vergehen, fand ein nochmaliger Erweis der Aussagen durch den Erzbischof von Pisa statt und es wurde Jedem freigestellt, die Akten selbst im Convente der Carmeliten einzusehen. In der XV. Sitzung (5. Juni), am Tage vor Frohnleichnamsfest, las der Patriarch von Alexandrien die defini-

---

[1]) L. c. 398. — [2]) Nach den Akten bei Martene coll. VII, 1094 sind es 105 Theologen, worunter 23 Pariser Lehrer. Die Chronik von St. Denys IV, 238 (XXX, 8) zählt als in der XII. Sitzung anwesend 120 Theologen auf, ebensoviel das Schreiben der Gesandten der Universität Paris vom 29. Mai, bei Bul. V, 192 und Lenfant, histoire du Concil de Pisa, Amsterdam 1724, T. I, 279, und darunter 80 Mitglieder der Universität Paris („vos suppos et soubmis“); das Verzeichniss, das Mansi (XXVII, 400) aus einem Turiner Codex giebt, hebt die Differenz nicht, die vielleicht auf einem Schreibfehler beruht, quatre vingt — statt vingt quatre. Unter den englischen Theologen ist der Kanzler der Universität Oxfort besonders genannt, wäre der Kanzler der Universität Paris zugegen gewesen, sein Name würde um so weniger fehlen, da auch D'Ailly mit unterzeichnete. — [3]) Mansi XXVI, 1144. „Tam ex parte materiae, scilicet animarum, quam ex parte formae, quae est Spiritus sanctus quam etiam ex parte causae efficientis, quae est ipse Christus, quam etiam ex parte finis, qui est ipse Deus in Ecclesia triumphante.“

tive Sentenz gegen beide Päpste bei geöffneten Thüren und vor einer zahlreichen Menge vor; die Stadtbehörden von Pisa hatten durch Trompetenschall dazu auffordern und diesen Tag als Feiertag bis zum Mittage erklären lassen [1]); beide Päpste wurden als Schismatiker und Häretiker aller ihrer Ehren und Würden beraubt, alle Gläubigen des Gehorsams gegen sie entbunden, und ihre Censuren wie Provisionen, selbst die von Gregor seit dem 3. Mai und von Benedict seit dem 15. Juni 1408 vorgenommenen Cardinalspromotionen als nichtig erklärt [2]). Vor geschehener Unterschrift unter das Decret sollte Niemand bei Strafe der Excommunication die Synode verlassen. Gerade als habe man durch die Zahl der Theilnehmer den Zweifel am Rechte der Procedur ersticken wollen! Der Clerus stimmte hierauf ein Te Deum an und ein allgemeines Glockengeläute von der Kathedrale ausgehend trug die Kunde von dem Geschehenen von Ort zu Ort, so dass sie schon nach 4 Stunden zu Florenz bekannt war. In der XVI. Sitzung (10. Juni) dachte man auf Massregeln, um die Synode Gregors im Patriarchat von Aquileja wo möglich zu hindern [3]), und liess den Cardinal von Chalant, der Benedict verlassen, durch Vermittlung des Cardinals von Albano schweigend zu. Die Cardinäle, besorgt über ihre Stellung bei der Fortsetzung des Concils und der neuen Wahl, liessen durch den Erzbischof von Pisa mittheilen, dass für den Fall einer von ihnen oder einer ausserhalb des Collegs gewählt würde, sie dahin wirken würden, dass das Concil vor Herstellung einer hinreichenden Reform der gesammten Kirche nicht aufgelöst werde [4]). Es scheint nemlich über das ausschliessliche Wahlrecht der Cardinäle in diesem Falle ein Zweifel unter den Gliedern der Synode obgewaltet zu haben; der Patriarch hielt eine Autorisirung zur Wahl durch die Synode für ausreichend, Andere, selbst französische Prälaten, waren anderer Ansicht [5]), doch gelang es dem Patriarchen in der XVII. Sitzung (13. Juni), seine zu Gunsten der Cardinäle entworfene Wahlvollmacht durchzusetzen [6]). Die Cardinäle versprachen eine einmüthige oder

---

[1]) Martene coll. VII, 1096. — [2]) Ibid. und Mansi XXVI, 1146, 1226. XXVII, 1102 sq. „eorum utrumque fuisse et esse notorios schismaticos et antiquati schismatis nutritores, — et approbatores pertinaces nec non notorios haereticos et a fide devios, notoriisque criminibus enormibus perjurii et violatione voti irretitos, universalem Ecclesiam Dei notorie scandalizantes, cum incorrigibilitate, contumacia et pertinacia notoriis, evidentibus et manifestis et ex his ac aliis se reddidisse omni honore et dignitate etiam papali indignos, ipsosque et eorum utrumque propter praemissas iniquitates crimina et excessus, ne regnent vel imperent aut praesint a Deo et s. canonibus fore ipso facto abjectos et privatos ac etiam ab Ecclesia praecisos et nihilominus ipsos Petrum et Angelum et eorum utrumque per hanc definitivam sententiam in his scriptis privat, abjicit et praescindit inhibendo iisdem ne eorum aliquis pro summo Pontifice gerere se praesumat Ecclesiamque vacare romanam ad cautelam insuper decernendo.“ Für den Fall sie sich nicht fügen, ist mit dem brachium saeculare gedroht. — [3]) Schreiben an die Behörden von Aquileja bei Mansi XXVII, 406. — [4]) Document bei Mansi XXVI, 1149 und 1229. „Promittimus, quod si quis nostrum in summum Pontificem eligetur, praesens Concilium continuabit nec dissolvet aut dissolvi permittet, quantum in eo erit, usquequo per ipsum cum consilio ejusdem concilii sit facta *debita, rationalis et sufficiens reformatio Ecclesiae et status ejus tam in capite quam in membris.*“ — [5]) Martene coll. VII, 1099. — [6]) Ibid, 1100. „Hoc sacrum concilium Ecclesiam universalem repraesentans vult, consentit, disponit et ordinat, quod ipsi (Car-

wenigstens durch $^2/_3$ der Stimmen entschiedene Wahl. Für den folgenden Tag (14. Juni) wurde, um die Einheit der Kirche zu erflehen, ein feierlicher Bittgang von St. Martin nach der Kathedrale beschlossen und von den Stadtbehörden der für die Sicherheit der Wahl übliche Eid verlangt. In derselben Sitzung erhielten auch die Gesandten des Königs von Arragonien Audienz, aber nur mit Mühe Gehör [1]). Der Kanzler des Königs versicherte, dass dieser die Einheit der Kirche gleich der Synode wünsche und nach Kräften dafür thätig seyn werde; man möge ihm desshalb über das bisher Geschehene schriftliche Mittheilung machen und auch den Gesandten Benedicts, die nach Pisa gekommen, um Einiges der Kirche Ersprießliches vorzutragen, Audienz gewähren. Man liess durch die Cardinäle, die Tags darauf ins Conclave gehen wollten, eine Commission zum Anhören derselben ernennen. Nachmittags erschienen die Gesandten in der Martinskirche vor den als Commissären ernannten 3 Cardinälen unter Geschrei und Zischen der Menge. Die Cardinäle erwiesen den Gesandten keinerlei Ehre, sondern liessen das bekannte Entsetzungsdecret lesen. Als der Erzbischof von Tarragona sich demohngeachtet als Gesandter des Papstes Benedict erklärte, entstand grosser Tumult, und die Erklärung des Befehlshabers von Pisa, er dürfe seinem Eide gemäss nichts gestatten, was dem Concile oder der bevorstehenden Wahl zu nahe treten könnte, machte es den Gesandten unmöglich, sich ihres Auftrages zu erledigen und sie verliessen Tags darauf Pisa [2]). Es war dieses Verfahren der Synode um so mehr zu beklagen, als die Gesandten mit ausgedehnten Vollmachten gekommen waren und auch den Auftrag hatten, nochmals mit Gregor über den Frieden zu unterhandeln [3]). Als sie aber zu diesem Zwecke Geleitsbriefe verlangten, erklärte der Cardinallegat von Bologna, Balthasar Cossa, er werde sie mit und ohne Geleitsbriefen verbrennen lassen, wenn er sie auf seinem Gebiete treffe [4]). Er war auch der rechte Mann dazu. Nochmals baten die arragonesischen Gesandten, nur keine neue Wahl vorzunehmen, sie hätten Vollmacht, dafür die Verzichtleistung Benedicts anzubieten [5]); allein am 15. Juni betraten die Cardinäle, nachdem der Bischof von Novara in der XVIII. Sitzung [6]) eine Rede über die Rechtmässigkeit der

---

dinales) sic a diversis creati ad electionem praedictam procedant, et si unquam opus est, hac vice auctoritate Concilii, nec per hoc potestati Dominorum Cardinalium circa electionem Romani Pontificis intendit in aliquo derogare vel aliquid innovare . . . — [1]) „Licet coepisset loqui (der Kanzler) de sua sede ejectus, tum ad instigationem et clamorem multorum de Concilio ascendit pulpitum Ecclesiae . . . cum difficultate concessa fuit ei audientia." — [2]) Mansi l. c. 1130, 1232. — [3]) Tractatus Bonifazii c. 62, Martene thes. II, 1478. „Habebamus firmum propositum nunquam redire ad papam, quousque unitas vera et cum effectu obtenta fuisset, et ire ad primum intrusum et ad omnes illos, qui in his opem, favorem, auxilium et consilium poterant dare, *habentes super his agendis, tractandis et perficiendis plenissimam* potestatem et copiosissimas instructiones tam patentes quam secretas, parati nihilominus obligare et ponere nos in vinculis, quod ea, quae promitteremus opere et efficaciter implerentur, dum tamen fierent debito modo et canonico, ne novum scandalum in Ecclesia Dei oriretur." Cf. c. 58. — [4]) Ibid. c 63. — [5]) Martene coll. VII, 1114. — [6]) Von der XVIII. Sitzung an weichen die Akten in Zahl und Zeitbestimmung der Sitzungen von einander ab. Die Akten bei Martene verlegen die XIX. auf den 1. Juli, die XX. auf den 8., die

neuen Wahl gehalten, das Conclave im erzbischöflichen Pallaste, 10 von der Obedienz Benedicts, 13 von jener Gregors; die Controverse, ob man bei Verzögerung der Wahl die übliche Strenge gegen die Cardinäle in Anwendung bringen, oder ihnen einen Termin für die Wahl bestimmen solle, nach dessen Verlauf die Synode die Wahl in die Hände nehmen würde, entschied sich zu Gunsten der Freiheit der Cardinäle [1]). Aehnliche Besorgnisse über eine Verzögerung der Wahl hatte man auch in Paris und veranlasste desshalb den König, in einem Schreiben die Cardinäle zur Beschleunigung derselben aufzufordern [2]). Allein ehe der Courrier nach Pisa kam, war die Wahl bereits vollzogen. Nach einem 10tägigen Conclave hatten am 26. Juni die Cardinäle durch Balthasar Cossa bearbeitet einmüthig den Cardinal von Mailand, Peter Philargi aus Candia, als Alexander V. gewählt. Er zählte bereits 70 Jahre. Dem Franziskaner-Orden angehörig, hatte er seine Studien zu Oxfort und Paris gemacht und an letztem Orte als Lehrer den Ruf eines gelehrten Theologen errungen. Nach seiner Rückkehr in die Lombardei gewann er das Vertrauen des Johann Visconti zu Mailand, der ihm die Vormundschaft über seine Söhne übertrug und ihm die Bisthümer Vicenza, Novarra, zuletzt das Erzbisthum Mailand verschaffte. In dieser Stellung erhielt er von Innocenz VII. den Cardinalshut. Seine Gefälligkeit wie Freigebigkeit gegen Andere war schrankenlos. Grossen Einfluss auf ihn gewann Balthasar Cossa und der Cardinal de Thury [3]). Die französischen Gesandten meldeten die Wahl sogleich nach Paris, wo die Nachricht am 8. Juli eintraf; Tag und Nacht hörte man den Ruf: „Es lebe Alexander V.!“ Auf den folgenden Sonntag (11. Juli) [4]) wurde eine Dankprocession nach St. Genofeva gehalten, welcher der Hof beiwohnte. Von den Verwicklungen, zu denen die Wahl bei der Lage der Dinge führen musste, scheint man in Paris gar keine Ahnung gehabt zu haben, ungeachtet D'Ailly und Gerson darauf aufmerksam gemacht und lieber „einen späteren Frieden, als keinen vollen“ zu erstreben empfohlen hatten. Man wähnte sich am Ziele, um so bitterer war später die Enttäuschung. Am 17. Juli fand in Pisa in Gegenwart des Papstes die XIX. Sitzung statt. Der Papst hielt eine Rede über den „Einen Hirten und Einen Schafstall“ (Joh. X.) und über die Pflichten der Hirten gegen ihre Untergebenen, liess durch den Cardinal von Bologna mehrere Erlasse promulgiren, durch welche er die von den Cardinälen seit dem 3. Mai 1408 gethanen Schritte sammt Allem, was auf dem

XXI. auf den 27. Juli; die beiden letzten Sitzungen sind sonderbarer Weise bei Mansi nicht mit abgedruckt. Die Wiener Akten haben (Mansi XXVII, 115 sq.) für die XXI. den 10., für die XXII. den 27. Juli; die von D'Achery herausgegebenen verlegen die XVIII. auf den 1. Juli, die XIX auf den 10., die XX. auf den 27. Juli, die XXI. auf den 7. August; die bei Von der Hardt befindlichen die XVIII. auf den 14. Juni, die XIX. auf den 15.; die XX. auf den 1. Juli, die XXI. den 10., XXII. den 27. Juli und XXIII. den 7. August. — [1]) Schreiben des Cluniacenser Priors Robert bei Martene coll. VII, 1114. — [2]) Chron. IV, 238 (XXX, 4). — [3]) Martene coll. VII, 1146. — [4]) Bul. V, 193. Lenfant, l. c. I, 292, der Bulaeus citirt, nennt den 2. Juli, ungeachtet er wenige Zeilen zuvor aus Monstrelet anführt, dass man erst am 8. Juli zu Paris die Wahl erfuhr.

Concils geschehen, bestätigte [1]), die beiden Obedienzen vereinigte und auf die gewünschte Reform denken zu wollen versprach; man möge nur aus den einzelnen Nationen geeignete Männer wählen, die mit den Cardinälen darüber berathen sollten. Die feierliche Krönung wurde auf kommenden Sonntag den 7. Juli festgesetzt.

In diese Sitzung würde nun auch jene oben erwähnte Rede fallen, die Gerson vor Alexander V. gehalten haben soll [2]). Bisher ist über diese Rede nicht der leiseste Zweifel erhoben worden, weder von Seite des Herausgebers der Werke Gersons [3]), noch von der späteren Critik; vielmehr hat man sie ohne Weiteres, wie Mansi, unter die Akten des Concils mit aufgenommen, ungeachtet in den sämmtlichen Akten und in den einzelnen Berichten und Verzeichnissen der während der Synode gehaltenen Reden nicht die entfernteste Erwähnung derselben so wenig als Gersons überhaupt geschieht. Die Rede will, nicht blos der älteren Aufschrift zufolge, sondern wie es die ganze Anlage, die Grundeintheilung und ganz bestimmte Hinweisungen zeigen [4]), am Himmelfahrtsfeste gehalten sein; dieses fiel 1409 auf den 16. Mai. Ist sie also am Himmelfahrtsfeste gehalten, dann konnte sie nicht nach der Wahl Alexanders gehalten worden sein, da diese erst am 26. Juni statt fand. Gleichwohl will die Rede, wie der zweite Theil und specielle Beziehungen darthun, vor Alexander und der Synode gehalten sein, und von Dupin an haben Biographen und Kirchenhistoriker die Rede auch, all dieser Widersprüche ungeachtet, vor Alexander und der Synode halten lassen, und die Schwierigkeiten, die ihnen also doch nicht ganz entgingen, damit zu beseitigen vermeint, dass sie die Rede unmittelbar nach der Wahl, oder vor der Krönung halten liessen [5]). Blicken wir

---

1) Mansi XXVI, 1152. „Omnia facta in Concilio generali approbavit et ratificavit et omnem defectum juris et facti, si quis intervenisset, supplevit, si et in quantum opus esset.“ — 2) Opp. II, 131 sq. Sermo — factus coram Alexandro papa in die Ascensionis Domini. Mit dem weiteren Beisatze: „Sermo iste habitus est in Concilio Pisano statim post electionem Alexandri V., quae facta est die XIX. Junii 1409.“ — 3) Dupin, in den „Gersoniana“ lib. I, § 2, p. XXVI; lib. II, § 1, p. XXXV und lib. III, § 2, p. XLVII; an letzterer Stelle giebt er den 20. Juni, wahrscheinlich wegen des „statim post electionem“ als Tag der Abhaltung an! — 4) L. c. p. 131. „In epistola *praesentis festivitatis* —, dicam quomodo ruinas *Ascensio Dominica hodie* restituerit.“ p. 132. „*Hodie* felix illa civitas novis exultat gaudiis, ad *hunc diem* coelestes ruinae perduraverunt. *Ante hunc diem* nemo ascendit in coelos.“ p. 103. „Quis mihi det concipere, o Domine Jesu, quanta intuleris *hodie* coelis festa gaudiorum.“ „Celebramus alacriter o Christianitatis rectores inclyti tantam festivitatem — nobis gratulemur, quorum est hodie relaxata imo et captivata captivitas; ascendens enim in altum Christus captivam duxit captivitatem.“ Eph. II, 8. p. 136. „Hodie tuis (des Papstes) auribus insonuit. „euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae.“ Marc. XVI, 14. Dieses ist das Evangelium des Himmelfahrtfestes und nur für dieses Fest sind die mitgetheilten Stellen verständlich. — 5) Lenfant, l. c. I, 288. „Aussitot après l'election d'Alexander Gerson prononca le jour de l'Ascension un sermon devant le pape.“ Dieselbe Leichtfertigkeit, die Wahl auf den 26. Juni zu datiren und doch die Rede am Himmelfahrtsfeste (16. Mai) nach der Wahl halten zu lassen, bei dem Fortsetzer von Fleurys histoire ecclesiastique, Nismes 1779, Tm. XIV, p. 84. Gieseler, Kirchengeschichte B. II, Abtheilung 4, p. 4 lässt die Rede „noch vor der Krönung“ halten. Neander, Kirchengeschichte Thl. XI, p. 106 theilt die Klage Gersons (Opp. II, 118), dass er durch Geschäfte gehindert sei, nach Pisa zu gehen, mit, und lässt ihn dann p. 110. „noch zur rechten Zeit nach vollzogener Papstwahl“ kommen, um die Rede zu halten!

jetzt auf das oben gewonnene Resultat, dass Gerson bis Mitte Juni in Paris war, und wenn er wirklich nach Pisa gereist wäre, dort kaum vor Ende Juni hätte eintreffen können, dass ferner die sämmtlichen Akten der Pisaner Synode von Gerson nichts wissen, so ist klar, die Annahme der Anwesenheit Gersons auf der Synode zu Pisa ruht einzig auf dieser Rede, die ihrem Inhalte nach am Himmelfahrtsfeste, 16. Mai und zugleich vor Alexander und der Synode, also nach dem 26. Juni gehalten worden ist. Dieser unlösbare Widerspruch macht die Rede als eine zu Pisa gehaltene unmöglich, wie sie denn auch in dem ältesten, von dem Bruder Gersons gefertigten Verzeichnisse seiner Schriften fehlt. Denn wenn dieses Verzeichniss auch etwas ungenau ist, es sind doch die Reden Gersons zu Marseille und Tarascon vor Benedict XIII., es sind seine Reden zu Constanz und andere auf die Synode zu Pisa bezügliche Schriften, sogar seine Rede an die englische Gesandtschaft zu Paris erwähnt [1]), und diese, weithin das Bedeutendste von Allem, was zu Pisa gesprochen wurde, hätte er vergessen? Gewiss nicht. Diese Rede ist vielmehr nirgends gehalten worden, sondern eine blos rhetorische Composition Gersons, analog seinen im Namen Benedicts an Carl VI. und im Namen des Königs an Benedict componirten und im „Trialogus" mitgetheilten Briefen; sie ist nur eine ungewöhnliche Form eines „offenen Schreibens an Alexander V.", durch welches Gerson den Papst für eine Reform der Kirche — als Grundlage eines dauernden Friedens und der Wiedervereinigung mit den Griechen — gewinnen wollte. Derartige Schreiben einzelner Theologen an Könige und Päpste waren damals häufig [2]), Nicolaus de Clemanges schrieb sogar an das Constanzer Concil, unter schmeichelhaften Aeusserungen recht ernste Mahnungen biethend! [3]) Damit verliert die Rede ihre geschichtliche Bedeutung und behält blos als ein sehr gemilderter Ausdruck der damaligen Gesinnung Gersons für uns Interesse.

Die Rede knüpft an die Frage der Jünger (Act. I, 6): „Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich Israel herstellen?" und unterscheidet ein zweifaches Reich „der Gott Schauenden (Israels)", das himmlische, in dem wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, und das irdische, die streitende Kirche, deren Bürger Gott nur im Glauben sehen. Beide Reiche sind durch Christus restituirt; das erstere, inwiefern durch die erlöste Menschheit der Verlust ausgeglichen ist, den es durch den Fall der Geister erlitten hat; das andere haben die Apostel, nachdem Christus von ihnen genommen und sie der Gaben des hl. Geistes theilhaftig geworden und ihre Liebe von aller Selbstsucht geläutert war [4]), in kurzer Zeit zu Macht und Blüthe gebracht. Aber wie ist dieses Reich jetzt herabgekommen! Ein Theil trägt das Joch Mohameds; Indier und Griechen, wenn

[1]) Opp. I, Gersoniana p. CLXXVII. VIII. — [2]) Cf. Nicol. de Clemanges. Opp. ed. Lyd epist. 37 / p. 121. — [3]) L. c. p. 310 sq. — [4]) L. c. p. 134. „Quamdiu Dominus in terris cum discipulis conversatus est, humi repsit eorum dilectio; — praesentia visae carnis spiritualis amoris puritatem non admittebat. Inde saepe tanquam carnales objurgantur."

auch mit dem heilbringenden Kreuze bezeichnet, erkennen doch nicht den Primat Petri, das Abendland selbst ist noch durch Spaltungen zerrissen. „Darum wendet sich die bedrängte Kirche an dich (den Papst) mit der Frage: Herr, wirst du jetzt Israel herstellen? Bedenke, seit du mir gegeben bist, hast du aufgehört, dir anzugehören, und wenn ich dich „Herr" nenne, so bin ich darum noch nicht deine Dienerin, denn nicht ich gehöre dir, sondern du mir, weil Alles mir gehört, Paulus, Apollo, Cephas. Blicke nach dem Orient, er harret auf Wiederherstellung! Blicke nach Indien, dort fehlt der reine Glaube! Warum gehen keine Prediger dahin? Sind unsere Bischöfe vielleicht entbunden der Pflicht: „Gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium"? Ueber Griechenland schweige ich, du als Grieche wirst ohnedies Alles für ihre Wiedergewinnung thun, nur säume nicht, jetzt ist die Stunde dafür.« — Aber auch das Abendland bedürfe der Herstellung, zu welchem Zwecke er die Axt an die Wurzel des Schisma, die Verweltlichung, Selbstsucht des Clerus legen müsse, dessen Aufgabe sei, Andere zu reinigen, zu erleuchten und zu vollenden; aber dieses vermöge der Clerus nur, wenn er selbst zuvor gereinigt, erleuchtet, in Liebe vollendet sei. Wie stelle er sich aber dar? Gerson giebt ein lebendiges Bild der verkommenen Zucht, wofür er den Grund in der ausgedehnten Centralisation der kirchlichen Gewalt findet. Sache des Papstes sei es nun, der Unwissenheit des Clerus [1]) und der Zuchtlosigkeit, der Quelle alles Uebels, zu steuern. Zu diesem Zwecke solle er kluge, treue und sittlich reine Männer um sich sammeln und sie wie der Herr seine Engel über die Erde hin senden. Die Last des Amtes dürfe ihn nicht schrecken, je grösser die Bürde, desto grösser der Lohn. „Nimm die Laster hinweg, führe die Tugenden zurück und gieb mir meine (frühere) Gestalt wieder!"

Manche der in der Rede gerügten Missstände liessen sich ohne grosse Kämpfe auf dem Wege organischer Verfügungen heben. Wenn aber Gerson sich die durch den Papst einzuleitende Reform als Wiedererweckung „der geistigen Liebe, des himmlischen Sinnes der Apostel« in dem Clerus dachte, so hatte er damit eine Aufgabe bezeichnet, deren Realisirung noch ganz andere Verhältnisse und Bedingungen voraussetzte, als die allseitige Anerkennung des Primates, Bedingungen, die, wie wir sehen werden, er selbst recht gut kannte und auch längst ausgesprochen hatte.

In der XX. Sitzung (10. Juli) hielten Gesandte aus Florenz und Siena Lobreden auf den Papst und Letztere erklärten zugleich den Uebertritt Siena's zu Alexander und machten die Mittheilung, dass der Weg nach Rom dem Papste offen stehe [2]). Die auf den 15. Juli anberaumte XXI. Sitzung wurde, angeblich wegen Kränklichkeit des Papstes, in Wahrheit aber wegen der Verlegenheit, die das gegebene Versprechen einer Reform bereitete, erst auf den 20., dann den 24. Juli verschoben und endlich am 27. gehalten. Der

---

[1]) P. 189. „Quem e sacerdotum numero mihi dabis non ignarum legis Christi?" — [2]) Martene collect. VII, 1107.

Erzbischof von Pisa erklärte Namens des Papstes, dass dieser in Anbetracht der Armuth der Kirche, auf Reservationen, Bezüge aus der Hinterlassenschaft verstorbener Bischöfe und die in die Sedisvacanz fallenden Einkünfte und bischöflichen Procurationen Verzicht leiste, auch die Rückstände der apostolischen Kammer erlasse, bis zum Tage seiner Wahl. Auch die Cardinäle erliessen, wie dieses vorher schon abgemacht war, ihre rückständigen Forderungen, die Cardinäle von Albano und Neapel ausgenommen. In mehreren Decreten wurden die bisherigen Wahlen, Collationen, Mutationen, Präsentationen und Institutionen der dem Concile ergebenen Bischöfe und Cleriker bestättigt und Jedem der ruhige Besitz seines Beneficiums zugesichert, unbeschadet der für die Neutralität getroffenen Bestimmungen der gallicanischen Kirche und des Rechtes der Cardinäle; die von den Bischöfen gegebenen Dispensationen im Alter Behufs der Erlangung von Beneficien, ferner ihre in foro poenitentiali gegebenen Absolutionen für Fälle, die dem Papste vorbehalten, genehmigt, und auf das Jahr 1412 in einer noch zu benennenden Stadt eine allgemeine Synode angekündet. In der letzten, XXII. Sitzung (7. August) wurde die Abhaltung von Provincial- und Diöcesan-Synoden, der Zusammentritt von Capiteln des Benedictiner-Ordens und der Regular-Canoniker verfügt, die Reform der Kirche auf das nächste Concil, das als eine Fortsetzung des Pisanischen gelten sollte, vertagt [1]) und die Anwesenden mit einem vollkommenen Ablasse, der auch in der Todesstunde seine Kraft behielt, entlassen.

Erwähnen müssen wir doch am Schlusse des Pisaner Concils auch des von Gregor am Frohnleichnamsfeste (6. Juni 1409) zu Cividal d'Austria eröffneten Conciles [2]), dass nur von wenigen Bischöfen — nicht einmal die venetianischen erschienen — besucht war. In der II. Sitzung (22. August) erklärte er die Wahl Alexanders für nichtig; am 5. September versprach er, cediren zu wollen, wenn Benedict und Alexander persönlich mit ihm an Einem Orte zusammen kämen und gleichfalls cedirten; er gab den Königen Rupert, Sigismund und Ladislaus unbedingte Vollmacht, über einen solchen Ort zu unterhandeln; komme auf diesem Wege nichts zu Stande, so wolle er mit den Gegnern auf einem General-Concile zusammentreffen und sich da der Entscheidung der Majorität unterwerfen. Allein diese Anerbietungen hatten mehr Schein als Wahrheit; denn dass die mit einander befehdeten drei Könige sich in einem Punkte einigen sollten, hatte nicht mehr Wahrscheinlichkeit, als dass die anderen Päpste mit ihm über den Ort des Concils übereinkommen

---

[1]) Martene collect. VII, 1111. „Dominus noster cum consilio Concilii intendit reformare ecclesiam in capite et in membris. Et quia jam multa per Dei gratiam sunt expedita, quae ipsum Dominum nostrum et favorem (statum) praelatorum aliorumque inferiorum concernunt, restentque alia quae propter recessum praelatorum et ambassiatorum de praesenti expediri non possunt, propterea Dominus noster s. requirente et approbante Concilio dictam reformationem suspendit et continuat usque ad proxime indictum Concilium et praesens Concilium prorogat et continuat usque ad illum terminum". — [2]) Acten bei Niem, de schismate lib. III, c. 36 u. Mansi XXVI, 1085—96.

würden. Und einmüthige Wahl (concors electio) des Ortes war Hauptbedingung. Durch den Patriarchen von Aquileja bedrängt, floh Gregor seiner persönlichen Sicherheit wegen nach Gaeta [1]).

Die eine Aufgabe, deren Lösung man von der Synode zu Pisa erwartete, die Reform, war, wie wir gesehen, unerledigt geblieben, schon aus dem von der Synode selbst bezeichneten Grunde, weil das Nähere noch nicht hinlänglich vorbereitet sei, d. h. weil man noch nicht über Umfang und Inhalt der Reform im Klaren war. Die wenigen, die Reform berührenden Actenstücke, die auf uns gekommen, lassen alle die Reform beinahe nur in einer Milderung der schweren kirchlichen Abgaben und in einer Erweiterung der durch die Päpste beschränkten Jurisdictionsrechte der Bischöfe und Prälaten aufgehen und fanden grossentheils Berücksichtung. Der Abt von Clugny will Sicherstellung der Abteien gegen bischöfliche Willkür [2]) und Ermässigung der kirchlichen Steuern, wesshalb er vorschlägt, dass Papst und Cardinäle sich künftig mit Erhebung des kirchlichen Zehnten begnügen sollen, der ein anständiges Auskommen gewähre, da er ehemals in Frankreich allein 1,800,000 fl. betragen habe [3]). Eingehender äussert sich ein von französischen, englischen, polnischen Bischöfen und den Procuratoren deutscher Bischöfe an Alexander gerichtetes Reformgesuch [4]), dem auch der päpstliche Bescheid gleich beigefügt ist. Sie wollen zuvörderst eine Reform aller Stände der Kirche, überlassen jedoch das Nähere dem „Urtheile des Papstes“ und der „Klugheit der Cardinäle“; dann Beschränkung der päpstlichen Ansprüche dem alten Rechte gemäss; es sollen keine Versetzungen der Bischöfe wider ihren Willen vorgenommen werden; wird genehmigt, dringende Fälle ausgenommen; den Bischöfen und Stiftern sollen ihre Collations- und Wahlrechte ungeschmälert belassen werden, da durch die bisherige Ausdehnung des Provisionsrechtes des Papstes die kirchliche Ordnung gestört worden sei; wird bezüglich des Wahlrechtes für Cathedralkirchen und grössere Abteien, vorbehaltlich der Bestättigung, und bezüglich der Collationsrechte theilweise ungeschmälert zugestanden [5]); die drückenden Bezüge, welche der römische Stuhl seit vielen Jahren von erledigten Bisthümern und Prälaturen erhebt, ohne sich an den nothwendigen Auslagen für Deckung der Baulast zu betheiligen, sollen zu Gunsten Jener wegfallen, denen dem Rechte gemäss die Revenuen zustehen [6]);

---

1) Niem de schismat. III, 45. — 2) Schreiben bei Martene collect. VII, 1120 sqq. — 3) L. c. 1122. „Secundum assertionem Domini thesaurarii quondam Domini Urbani s. memoriae Papae V. in regno Franciae solum ascendebat ante reductionem decimae ad medietatem XVIII centum millia florenorum.“ (Siehe oben S. 58 A. 3.) Darauf beziehen sich die Klagen in französischen Actenstücken, z. B. Martene thesaur. II, 1419, der Papst beziehe jetzt mehr von Frankreich als Clemens VI. von der gesammten Kirche (?). — 4) L. c. 1124—32. — 5) L. c. 1131. „Placet Domino nostro quod praelati et alii collatores, patroni ecclesiastici habeant facultatem conferendi et praesentandi usque ad certum numerum beneficiorum scilicet usque ad *quartam partem* numeri collationum seu praesentationum, quae ad eos spectant, gratiis expectativis apostolicis non obstantibus ....“ — 6) Nach Martene thesaur. II, 1419 mussten die Mönche zu Citeaux den Reliquienschrein des hl. Bernard veräussern, um päpstliche Ansprüche zu befriedigen; 7 — 8 Jahre vacant gehaltene reiche Bisthümer waren etwas Gewöhnliches.

es wird Abhilfe in Aussicht gestellt; der Papst soll den Bischöfen die für Visitation der Diöcesen gebührenden Procurationen belassen, nicht jeden Process an die Curie ziehen und den gesetzlichen Instanzenzug bei Appellationen nicht stören, die Kanzleiregeln, „meistentheils sogar den Gelehrten unbekannt“, beseitigen, soweit sie dem gemeinen Rechte entgegen, die Exemtionen beschränken und für Abhaltung von Provinzial-Concilien und Capiteln des Benedictiner-Ordens von drei zu drei Jahren sorgen; grösstentheils zugestanden. Alexander konnte das Verlangen nach Reform um so leichter auf das nächste Concil vertagen, als das persönliche Interesse vieler Glieder der Synode auf etwas ganz Anderes als Reform gerichtet war. So hatte der Patriarch von Alexandrien sein Auge auf das Erzbisthum Rheims geworfen, dessen Inhaber auf der Reise zum Concil unweit Genua in einem Volksauflaufe das Leben verloren; an die Besetzung dieser Stelle aber war eine ganze Reihe anderer Gesuche geknüpft. Mit Mühe wurde der Anstand soweit beachtet, dass die Verleihung erst geschah, nachdem der Papst einer Sitzung der Synode beigewohnt [1]). Daher klagte schon Nicolaus de Clemanges, die Sucht nach Beneficien habe die Reform erstickt und den vollen Frieden der Kirche gehindert [2]), und Bonifaz Ferrier hob in scharfen Zügen den Eigennutz der Cardinäle und die Bestechlichkeit, namentlich der Männer des Rechts, auf der Synode heraus [3]). Wie wenig der Carthäuser-Prior übertrieben, beweist uns die von Mansi aus einer Handschrift mitgetheilte Abhandlung des Canonisten Cataldini de Visso [4]), über die Rechtmässigkeit des Concils von Pisa und der Wahlen Alexanders V. und Johanns XXIII. Letzteren, einen in Sünde und Schande befleckten Charakter, nennt er das „Licht der Welt“, das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt“, den „Grössten unter den von Weibern Geborenen“, „denjenigen, von dem die Worte des Propheten gelten: siehe meinen Auserwählten, an dem meine Seele Wohlgefallen hat!“ Lag nicht in dieser alles sittliche und religiöse Gefühl verletzenden Haltung eines Rechtsanwaltes der Kirche der schlagendste Beweis von der Nothwendigkeit einer tieferen Reform als der Abstellung vereinzelter Missbräuche, aber auch von der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, mit Aufrechthaltung der bestehenden Verhältnisse eine solche zu Stande zu bringen?

Auch die andere Aufgabe der Synode, die volle Einheit der Kirche unter Einem Papste herzustellen, war nicht gelöst, im Gegentheile die Verhältnisse durch die vorschnelle Neuwahl verwickelter

---

[1]) Martene collect. VII, 1116: „Quia non videbatur expedire quod plus tractaretur de promotionibus quam de reformatione status Ecclesiae, nullam promotionem fecerunt hoc die, sed ordinavit quod fieret in die lunae sessio et teneretur universalis synodus, in qua papa primo praesideret.“ — [2]) In der „Disputatio super materia Conciliis generalis“, Opp. ed. Lyd. p. 70. „Quae alia res in Pisana congregatione Ecclesiam Dei populumque decepit et clamare fecit: pax, pax, cum nulla esset pax, nisi quia carnales et cupidi homines, — beneficiorum ardore succensi prorsusque excaecati ecclesiasticam reformationem quam boni et fideles plerique ante omnia fieri volebant, impedierunt, ad novamque mox electionem processerunt, qua facta et promotionibus quas concupierunt adeptis pacem esse clamarunt....“ — [3]) Martene thesaur. II, 1435 c. 21, 37, 38, 43, 46. — [4]) Mansi XXVII, 449 sqq.

geworden als zuvor. Zwar nach der Ansicht Jener, welche die beiden Päpste als Schismatiker und Häretiker betrachteten, die als solche ihrer kirchlichen Rechte verlustig geworden, schien die Sache in das rechte Geleise gebracht. Das Concil hatte Namens der Kirche beide dem Rechte gemäss entsetzt und ein neues, unzweifelhaftes Oberhaupt durch die Cardinäle wählen lassen. Das Weitere, die gänzliche Isolirung beider Päpste, oder auch ihre Unterwerfung unter das Urtheil des Concils sollte durch die weltliche Macht verwirklicht werden. Allein dieser Consequenz der blosen Theorie stand thatsächlich entgegen, dass beide Päpste noch in einzelnen Theilen der Kirche, besonders Benedict in dem gesammten Spanien, Portugal und Schottland, als wahre Päpste anerkannt wurden, und an ein Einschreiten der weltlichen Macht nicht zu denken war. Aber gesetzt auch, es wäre die Ansicht der Canonisten und Theologen des Concils von dem häretischen Charakter beider Päpste und der souveränen Richtergewalt des Concils allseitig getheilt worden, so bleibt doch auf der Synode der Vorwurf eines leidenschaftlichen, dem Ernste der Sache unwürdigen Verfahrens haften, aus welchem die Unnachgiebigkeit beider Greise neue Nahrung sog. Wie die Dinge einmal standen, musste die Synode als solche, nicht die Cardinäle, durch feierliche Gesandtschaften beide Päpste zur Theilnahme an den durch das Concil für Herstellung der Einheit zu ergreifenden Maasregeln einladen, und ihren Beitritt in jeder Weise erleichtern, wie dieses auch theilweise die Cardinäle Benedicts beobachtet hatten. Hätte dieser Schritt keinen Erfolg gehabt, so war es immer noch besser, durch Vereinbarung mit beiden Päpsten die Einheit der Kirche für den Todesfall des einen oder andern zu sichern, und darauf wären wohl beide eingegangen, als durch eine Neuwahl die Einheit der Kirche doch nur unvollständig zu gewähren. Statt dessen erlaubt das Concil seinem Advocaten sogar in amtlichen Urkunden gleich im Beginne der Verhandlungen Ausfälle auf „Benefictus“ und „Errorius“, gefällt sich in äusserlicher Beachtung üblicher Processformen, lässt die Anklagepunkte gegen beide Päpste mit Hast und ohne Kritik zusammenraffen, bricht in ungemessenen Jubel bei der Verurtheilung beider Päpste aus und gewährt den Gesandten Benedicts nicht einmal Gehör oder persönliche Sicherheit. Diess ist allerdings zunächst das Werk einer Partei, welche die Mehrzahl der anwesenden Magister und Doctoren der Theologie und der Rechte für sich gewonnen hatte; ihr leitendes Haupt war der Patriarch von Alexandrien, der bei Bessergesinnten in dem Verdachte stand, selbst nach der Tiara zu streben [1]). Diese Partei drängte auf Entscheidung durch Entsetzung und Neuwahl hin, und gab damit einem Worte Erfüllung, das Benedict einst warnend zu dem Patriarchen gesprochen: „Gebt Acht, dass ihr der Einheit nicht in den Weg tretet, indem ihr sie herbeiziehen wollt!“ Aber es wäre irrig, anzunehmen, dass diese persönlichen Interessen allein den Ausschlag gaben, vielmehr kömmt dieses dem Einflusse zu, welchen die neue

---

[1]) Nicol. de Clemang. Opp. epist. 43 p. 131.

Theorie der kirchlichen Souveränität auf die Gemüther übte; wie ja in demselben Grunde auch die unstete, schon von den Zeitgenossen gerügte Haltung Frankreichs im Schisma ihre Erklärung findet [1]. Sie ist ein Ringen des Bestehenden, das nicht mehr, mit dem Neuen, das noch nicht Kraft genug besitzt, sich ausschliessend zu behaupten. Erst ein Vordringen des neuen Princips, Schritt um Schritt, bis zur Substraction, dann, in Folge der Verlegenheiten, welche diese Situation bereitet, ein schwacher Sieg der absoluten kirchlichen Monarchie in der Restitution, aber nicht lange darauf der Rückschlag der kirchlichen Souveränität in der Neutralitäts-Erklärung, bis mit dem selbstgegebenen Papste zu Pisa die Bewegung einen Ruhepunkt gewann. Es handelte sich nur immer noch darum, den Standpunkt, von dem man aus bis zu diesem Ruhepunkte gedrungen, auch als einen kirchlichen zu rechtfertigigen, zunächst das Verfahren der Synode zu Pisa zu legitimiren. Wir wissen, dass Anchorano diese Legitimation durch die Voraussetzung versuchte, beide Päbste seien wegen beharrlicher Weigerung, ihr eidlich gegebenes Wort der Verzichtleistung auf ihr Recht zu erfüllen, als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, eine Voraussetzung, die nicht einmal die Synode in ihrer Gesammtheit theilte, und indem später das Concil zu Constanz die Abdankung Gregors unter sehr lästigen Bedingungen acceptirte, und mit Benedict durch Kaiser Sigismund über einen gleichen Schritt unterhandelte, ist es factisch von dem Urtheile der Pisaner Synode, dass beide Männer Schismatiker und Häretiker seien, abgegangen. War aber dieser Punkt noch zweifelhaft, dann auch die Competenz der Synode, beide Päpste zu entsetzen. Diesen Zweifel hatten die französischen Theologen auf der Synode, z. B. Plaoul in seiner Rede während der XIII. Sitzung, zu heben versucht, die Hauptarbeit darüber aber ist die während der Pisaner Synode verfasste Abhandlung Gersons „Ueber die Enthebbarkeit des Papstes von der Kirche“ [2]). Diese Schrift, der von jeher eine weitere Bedeutung beigelegt worden ist, als sie selbst in Anspruch nehmen will, enthält in 20 Betrachtungen, zum Theile wörtlich, die von Gerson bereits in seiner Abhandlung von „der kirchlichen Einheit“ und seiner „Rede an die englische Gesandtschaft“ ausgesprochenen Grundsätze, nur genauer gefasst und eingehender behandelt. Weit entfernt, den Primat zu beseitigen, da sie sogar die beharrliche Behauptung, als könne die Kirche je ohne den Primat sein, für Häresie erklärt, will sie nur die Frage erörtern, ob und in welchen Fällen der Pabst von der Kirche trennbar ist, oder seiner Würde enthoben werden kann. Doch lassen wir die Schrift selbst sprechen.

Christus, der Gottmensch, der wahre Bräutigam der Kirche, kann, so lange sie besteht, nicht von ihr getrennt werden, denn er ist ihr Haupt, und die Kirche, als sein mystischer Leib, lässt sich ohne Haupt nicht denken; ist ja die irdische Ehe ebendesshalb

---

[1]) Nicol. de Clemang. Opp. epist. 41 (an Gerson) p. 126, 27. — [2]) „De auferibilitate papae ab Ecclesia“ Op. II, 209—224.

unauflöslich, weil sie Abbild jenes geheimnissvollen Ehebundes zwischen Christus und der Kirche ist. Zwar an und für sich wäre eine Trennung Christi von der Kirche nicht undenkbar, wie er ja auch aufhören könnte, Mensch zu sein, denn keine Creatur hat ein absolutes Verhältniss zu einer anderen, und die Kirche wie die Menschheit Christi haben beide geschöpflichen Charakter. Ebenso kann auch Christus als Bräutigam der streitenden Kirche von jedem einzelnen Gliede genommen werden, durch den Tod oder die Sünde, aber nicht von Allen, collective, so lange die Kirche besteht. Dagegen kann eine Trennung Christi von der Kirche nicht der Art eintreten, dass jemals sein gnadenvoller Verband mit ihr aufhörte, durch welchen er ihr Glaube, Hoffnung, Liebe und die sonstigen Gaben des heiligen Geistes verleiht [1]; denn so wenig der organische Leib bestehen kann ohne den ihn belebenden Geist, so wenig der mystische, die Kirche, ohne den heiligen Geist, welcher der Geist Christi ist und ihr Leben und Gestalt giebt. Christus bleibt ferner untrennbar von der Kirche rücksichtlich seines Einflusses auf sie durch die verschiedenen hierarchischen Stufen und Aemter, die er mit der Kirche gegründet hat. Denn soll die Kirche bis an's Ende bleiben, so muss sie wie alle Werke Gottes in vollkommenem Stande, d. h. mit allen den Gliedern bleiben, in denen sie von ihm gegründet worden ist, und kann keines derselben verlieren, ohne aufzuhören, vollkommen zu sein, I. Cor. XII, 4. 5. Darum ist ihr auch die Kraft verliehen, sich in der ursprünglichen Form rücksichtlich der hierarchischen Stufen zu erhalten und fortzupflanzen, so dass dass Priesterthum nie in ihr fehlen wird, da mit dem Priesterthum auch die Sacramente fielen; denn ein Priester kann nicht von einem Nichtpriester oder ein Bischof nicht von einem Nichtbischofe, auch nicht von der Gesammtheit der Laien, instituirt werden, es müsste denn darüber eine neue göttliche Verordnung gegeben werden, was an sich möglich wäre. Sonst aber hat keine Communität, auch nicht die gesammte Menschheit, die Macht, irgend eine der hierarchischen, übernatürliche Gewalt in sich schliessenden Stufen anzuordnen [2], und es ist daher auch die Aeusserung des Hieronymus und Anderer [3],

---

[1]) L. c. p. 211. „Auferibilis non est Sponsus Ecclesiae Christus ab ipsa, quin influat quotidie tam per modum meriti et impetrationis ut alii Sancti et plus quam ipsi, quam etiam per modum dignitivae inspirationis et vivificationis per Spiritum sanctum ....“ — [2]) P. 213. „Nulla communitas vel universitas hominum mortalium simul congregata talem aliquem gradum ullo modo instituere potuisset cum potestate, qualis in quolibet reperitur, quae super naturam existens ipsam sibi praesupponit et substernit quodammodo sicut forma materiam. — [3]) Ausser der erwähnten Stelle Langensteins, dass die Kirche den Primat hätte einsetzen können, und des Hieronymus, der das Episcopat als nachapostolisches Institut ansieht, spielt Gerson offenbar auf c. 2 D. II. an, wo sich aus einer pseudo-isidorischen Decretale Anaclets II. die Worte finden: „Apostoli cum eodem (Petro) pari consortio honorem et potestatem acceperunt, *ipsumque principem eorum esse voluerunt ....*“, eine Stelle, die auch spätere Theologen noch beschäftigt hat; so sagt Antoninus in seiner Summa theolog. tit XXII. de summo Pontifice bei Roccaberti IV, 57—118 p. 75: „Sic non a Christo sed ab apostolis videtur Petrus habuisse primatum. Respondeo, quod apostoli hoc voluerunt voluntate consequenti et acceptante Dei ordinationem, non autem voluntate antecedente seu causante ipsam auctoritatem.“ Diese Distinction, die dem Petrus de Palude angehört, ist scharfsinnig, hebt aber das pari consortio des Textes auf.

als hätten die Apostel selbst sich Petrus zum Oberhaupte gewählt, dahin zu verstehen, dass sie darin nur die Anordnung Christi vollzogen. Während daher jede politische Verfassung veränderlich ist, bleibt die von Christus gegründete monarchische Verfassung der Kirche unveränderlich, und wer meint, es könnten mehrere Päpste neben einander bestehen, oder jeder Bischof sei in seiner Diöcese als oberster Hirte gleich dem Papste, irrt gegen den Artikel von der Einheit der Kirche und muss, wenn er in seiner Meinung beharrt, gleich Marsilius und Anderen als Häretiker betrachtet werden, denn nur mit der Einheit des Oberen ist allem Schisma vorgebeugt [1]). Sind alle politischen Verfassungen und menschlichen Gesetze der Veränderlichkeit unterworfen, so folgt, dass weder der Papst noch sonst Jemand die Erfüllung menschlicher (positiver) Gesetze in einer Weise verlangen darf, die sie den göttlichen Gesetzen gleichstellt. Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes hat die Spaltung der Griechen herbeigeführt [2]).

In dieser Weise bleibt die Kirche mit Christus, ihrem Haupte und Bräutigam untrennbar verbunden. Anders ist dieses aber mit seinem Stellvertreter, dem Papste. Dieser kann sich von der Kirche trennen durch freiwillige Verzichtleistung. Was man gegen eine solche Cessio einwendet, das Gelübde, wodurch sich der Papst der Kirche verpflichtet hat, das geistliche Eheband, oder das göttliche Recht des Primates, will wenig sagen. Denn das Gelübde verliert seine Verbindlichkeit, wenn es dem Seelenheile im Wege steht, die geistliche Ehe ist kein Sacrament, also nicht unauflöslich und endlich ist Christus allein im strengen Sinne der Bräutigam der Kirche, die Anderen sind nur Stellvertreter, durch menschliche Ordnung, Wahl, zu diesem auf göttlicher Einsetzung ruhenden Amte erhoben.

Wie der Papst sich von der Kirche, so kann sich in gewissen Fällen auch die Kirche von dem Papste trennen, er mag damit einstimmen oder nicht. Denn mit demselben Rechte er der Kirche einen Scheidebrief geben kann, muss sie es auch gegen ihn können, da Braut und Bräutigam gleich berechtiget sind. Ja sie kann noch grösseres Recht zur Trennung haben, wenn diese Verbindung ihr Gefahr brächte. Denn alle kirchlichen Aemter und hierarchischen Stufen sind zum Besten der Kirche angeordnet, d. i. des Friedens wegen, der durch die Liebe zu Stande kömmt, welche des Gesetzes Zweck (finis) ist und auf welche Christus das Hirtenamt gegründet hat. Würde also die Kirche durch Verbindung mit dem Papste nicht gefördert und erhalten, sondern zerstört, so darf sie ihn entfernen,

---

1) Consonat ratio, quia sicut ad unam fidem et eadem Sacramenta *obligantur omnes viatores*, sic opportuit ut non esset schisma reductionem finalem fieri ad unum superiorem.“ — 2) „Nec summus Pontifex nec aliquis aliorum debet conari, ut canones positivi vel aliae traditiones humanae observentur ubique per totam Ecclesiam et per omnes invariabiliter nationes. Oppositum satagere, dedit forte occasionem Graecis discedendi a Latinis, dat praeterea quotidie materiam multam litium scrupulorumque gravium, dum aequali tenore quaeritur observari lex humana sive sit illa canonica sive civilis, quemadmodum custodiri divina absque ulla variatione necesse est. Inde venit Christi quaestio: „irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.“

wenn er nicht freiwillig geht [1]). Warum soll das Recht der Selbstvertheidigung, das jedem Einzelnen gestattet bei einem Angriffe des Papstes auf seine Keuschheit oder sein Leben Gewalt mit Gewalt zu vertreiben und den Papst im Nothfalle ins Meer zu stürzen, nicht auch der gesammten Kirche zustehen? [2]) Der Papst kann von der Kirche getrennt werden durch ein allgemeines Concil, das auch gegen seinen Willen zu Stande kömmt. (Die Fälle, in denen dieses nach Gerson und D'Ailly zulässig, haben wir oben kennen gelernt.) Ein solches Concil handelt auf Autorität Christi, seines Hauptes, und auf Autorität seiner Gesetze, die für den Nothfall dazu berechtigen. Dieses Concil kann den Papst vermöge eines richterlichen Spruches entfernen. Denn die Jurisdiction, als die Befugniss Recht zu sprechen, schliesst auch eine Zwangsgewalt ein, welche die Kirche gegen den Papst üben kann, wiewohl dieser sonst im Besitze einer von Christus verliehenen Regierungsgewalt ist, welche die Kirche nur, wiefern sie auch den Papst in sich schliesst, hat [3]), denn die Schlüssel sind nicht sowohl Einem als der Gesammtheit (unitati) gegeben. Nach Aristoteles hat jede Communität das Recht, ihren Fürsten zurecht zu weisen, und wenn er sich unverbesserlich zeigt, zu entsetzen. Dieses Recht ist von jeder freien Communität untrennbar und sie kann nicht darauf verzichten [4]); sohin hat es auch die Kirche und schon Petrus hat sich vor der Kirche rechtfertigen müssen, sonst hätte ihm die Kirche nicht geglaubt, Act. X und I, Petr. III, 15; auch Symmachus, Marcelin, Gregor (VI.?) und Andere haben sich dem Urtheile der Synoden unterworfen, nicht aus Demuth, wie Einige vorgeben, sondern weil sie es schuldig waren (ex debito). Die Synode kann daher die Gewalt des Papstes beschränken, nicht um sie aufzuheben oder zu mindern, sondern um sie zum Besten der Kirche zu leiten, der das Endurtheil über Alles, was zu glauben und zu thun ist, als unfehlbarem Richter zusteht. Daher sagt Augustin, ich würde dem Evangelium nicht glauben, bewöge mich nicht das Ansehen der Kirche dazu. Wer also dieses die Kirche repräsentirende Concil verachtet, verachtet Gott, von dem es geleitet wird.

Wird der Papst von der Kirche entsetzt, so kann ihm seine Ordinationsgewalt nicht genommen, wohl aber er in der gesetzlichen

---

1) p. 215. „Finis legum omnium nedum humanarum sed divinarum est dilectio, quae unitatem operatur. Si ergo casus ubi legis alicujus observatio dissiparet unitatem et obesset publicae saluti, quis ratione utens diceret eam tenere opportere?" — 2) „Quomodo uni singulari personae fas esset in casu violentiae attentatae per papam verum contra castitatem suam vel vitam vim vi repellere cum appositione inculpatae tutelae — et ita licite stabit, quod tangat papam violenter vel in mare dejiciat: cur similiter in casu non liceat idem toti Ecclesiae pro defensione sua et violentiae attentatae repressione?"! — 3) p. 216. „Nolumus impugnare, quod summus Pontifex habeat potestatem regitivam et autoritativam respectu omnium hominum, quantum Christus voluit et cognovit expediens dare sibi, pro exercendo eam non pro se tantummodo sed magis ad utilitatem Ecclesiae, qualem autoritatem non habet totum Ecclesiae residuum nisi unitive quodam modo vel elective." — 4) „Sicut tradit Aristoteles (Polit. V) quod „ad communitatem totam spectat principis vel correctio vel totalis destitutio si inemendabilis perseveret" — et haec potestas inauferibilis est vel inabdicabilis a *communitate libera*, quae de rebus suis facere potest ad libitum nec per appropriationem vel aliquam legem potest suspendi: *quanto magis* (?!) *hoc habebit Ecclesia?*"

Ausübung derselben beschränkt werden. Denn die päpstliche Gewalt ist der Kirche selbst verliehen, und gehört ihr und dem Papste nur in verschiedener Beziehung. Beiden kömmt sie zur Erbauung, nicht zum Verderben zu, wesshalb die Kirche sie im Falle offenbaren Missbrauches rücksichtlich ihrer Ausübung nehmen oder suspendiren kann; darin ruht die Möglichkeit, sich der Obedienz des rechtmässigen Papstes zu entziehen, denn die Obedienz ist ein blos affirmatives Gebot, das weder für immer noch zum Nachtheile der Kirche verpflichtet; die Entziehung des Gehorsams als allgemeine kann nur von der Kirche oder einer allgemeinen Synode verfügt werden; die particuläre aber ist nur im Drange der Noth, um Schlimmeres zu verhüten und vorbehaltlich der Entscheidung der Kirche gestattet, sonst würde daraus sich das verderbliche Uebel des Ungehorsams erzeugen.

Ein weiteres Ergebniss aus dem Bisherigen ist, dass die Kirche oder das Concil dem Papste seine Jurisdictionsgewalt entweder für immer oder auf einige Zeit nehmen kann [1]), indirecte, indem ihm die Untergebenen entzogen werden, ob directe? ist zweifelhaft. Ueber die Frage: ob die Entsetzung des Papstes durch die Synode blos declarativ sei, oder im strengen Sinne des Wortes destititutiv und richterlich, haben sich zwei Ansichten gebildet; die eine lässt den Papst, sobald er in eine offene oder verborgene Häresie gefallen ist, ipso facto seiner Rechte, als durch Gott selbst entsetzt, verlustig gehen; die andere macht dieses erst abhängig von dem Richterspruche der Kirche. Die Richtigkeit dieser letzteren Ansicht [2]) beruht darauf: Das Recht des kirchlichen Amtes muss ein sicheres, ständiges sein, und kann daher seine Begründung nicht haben in der Heiligkeit oder Prädestination des Amtsinhabers, sonst wären die Untergebenen ungewiss, ob sie ihren Obern zu gehorchen haben oder nicht, da über Heiligkeit und Prädestination eine äussere Gewissheit nicht zu erlangen ist; eben so wenig ruht es auf sonstigen inneren Gnadengaben; sondern wie ein Ungerechter, sich in Todsünde Befindlicher, König sein kann auf rechtmässige Weise, so kann er auch Bischof oder Priester sein [3]). Ruht aber das kirchliche Amt oder Recht nicht auf Glaube, Hoffnung, Liebe, so kann auch der Mangel derselben kein Grund des Verlustes des Amtes oder Rechtes sein [4]), und selbst

---

[1]) p. 218. „Auferibilis est vicarius sponsus Ecclesiae per Ecclesiam aut generale Concilium perpetuo vel ad tempus quoad ea omnia quae sunt jurisdictionis." — [2]) 220. „Probabilitas hujus opinionis fundata est alias in alio opusculo . . ." Gerson meint ohne Zweifel damit seine Schrift „de vita spirituali" lectio III, Opp. III, 25—37, wo dieser Punkt eingehend besprochen ist. — [3]) „Addamus, quod sicut injustus homo sine caritate et in peccato mortali potest injuste (so der Text, es muss aber juste heissen) dominari temporaliter et esse rex vel princeps justo titulo, sic etiam potest esse episcopus vel sacerdos, et hoc sequitur ex prioribus contra imaginationem aliquorum in Anglia et alibi, qui posuerunt, omne Dominium et omnem dignitatem fundari in justitia caritatis et quod sine ea nil potest esse justum, neque juste fieri, neque possideri, quod utique repugnat assertionibus s. scripturae . . ." — [4]). „Dicamus consequenter, quod dignitates ecclesiasticae non fundantur in fide interiori neque in spe sancta neque in caritate -- ac proinde sequitur ulterius, quod deficiente fide in aliquo Praelato non est consequens, ut mox perdiderit pastoralam dignitatem, quia nec fides nec caritas est necessaria, nec necessarium ejus fundamentum."

wenn einer Häretiker oder Schismatiker ist, verliert er sein Amt erst in Folge eines richterlichen Spruches. Sagt man aber, ein Häretiker könne nicht einmal Glied der Kirche sein, geschweige deren Haupt, so schliesst diese Ansicht, genau betrachtet, den Keim zu dem Irrthume in sich, als herrsche nur der Gerechte mit Recht, als sei nur der Gerechte in Wahrheit Priester, als consecrire nur der Gerechte u. s. f. Vielmehr kann das Verhältniss der Glieder zum mystischen Leibe der Kirche und untereinander ein manichfaltiges sein; einige sind durch Liebe geeinigt, und diese sind in Wahrheit Glieder der Kirche, andere durch Glaube, aber sonst todt, ja Verräther ihres Herrn, andere durch natürliche Gaben, andere durch gleichen Empfang der Sacramente und besonders der Taufe, und diese Einigung genügt, auch wenn einer den actuellen und habituellen Glauben verloren hätte, um, wenn er gesetzlich gewählt ist, Papst zu bleiben, bis ihn die Kirche entsetzt. Jedoch soll damit nicht gesagt sein, dass man einem solchen Häretiker immer gehorchen müsse und sich ihm nicht widersetzen dürfe [1]).

Das Recht der Kirche, den Papst in Folge eines richterlichen Spruches zu entsetzen, bringt es mit sich, dass er als Schismatiker und Häretiker entsetzt werden kann, ohne es in Wahrheit zu sein [2]). Das canonische Recht hat solche Fälle angegeben; so, wenn er Ein Jahr lang in der Excommunication bleibt und sich weigert auf die gegen ihn erhobenen Klagen in Glaubenssachen zu antworten, oder wenn er vor dem Richter den Eid weigert; in beiden Fällen kann er ein rechtgläubiger Christ sein und doch nach rechtlicher Präsumption als Häretiker verurtheilt werden. Dasselbe ist der Fall, wenn einer durch Akte sich einer häretischen oder götzendienerischen Gesinnung verdächtig macht, z. B. „das Knie vor dem Sacramente nicht beugt“ oder wenn er durch falsche Zeugen angeklagt und überwiesen wird, in eine bereits verdammte Häresie zurückgefallen zu sein. In allen diesen Fällen würde er von der Kirche, die nicht über Inneres urtheilt, sondern nach den Zeugenaussagen und richterlichem Erkenntnisse, mit Recht verdammt [3]). Ebenso wenn einer, seines Glaubens wegen verdächtiget, auf geschehene Vorladung zu erscheinen sich weigert, oder auch ausser Stand ist zu erscheinen, ohne dieses Nichterscheinenkönnen beweisen zu können. Was sich alles bei einem Papste, der vor dem Concile wegen seines Glaubens belangt werden darf, ergeben kann. Es kann daher der Papst ohne eigene Schuld, aber niemals ohne Grund entsetzt werden; z. B. der Papst, von den Saracenen gefangen, wird durch Zeugen als todt er-

---

[1]) L. c. 221. „Alia est unitas in simili participatione Sacramentorum et praesertim in unitate baptismatis, in quo character imprimitur, in qua unitate connectuntur omnes, qui baptisma rite susceperunt, etiam ubi fidem actualem vel habitualem perdidissent. Et haec unio videtur absolute sufficere ad hoc, quod aliquis rite in papam electus maneat caput Ecclesiae, quousque per sententiam definitivam fuerit depositus.“ — [2]) L. c. 222. „etiam ubi ipse non est veraciter et mentaliter talis.“ — [3]) „Ubi quis per falsos testes accusatur et convincitur fuisse relapsus in haereses jam damnatas; ille plane damnabitur et juste damnabitur per Ecclesiam, quae non judicat de occultis sed de allegatis et approbatis per sententiam.“

klärt und ein anderer gewählt; kehrte er nun zurück, so müsste er, da nicht Zwei Päpste sein können, entsetzt werden. (?) Desgleichen, wenn man wüsste dass er am Leben, aber die Rückkehr unmöglich sei; oder wenn nach einer Wahl alle Cardinäle plötzlich stürben, ohne ihre canonisch vollzogene Wahl publiciren zu können, wäre die Kirche nicht gehalten, den Gewählten anzuerkennen, sondern könnte neu wählen; ebenso wenn die Cardinäle nicht im Stande sind, die Kirche von der getroffenen canonischen Wahl hinlänglich zu überzeugen; dieser Fall ist im gegenwärtigen Schisma eingetreten und rechtfertigt die gegen beide Päpste getroffenen Massregeln. Alle diese Fälle — Gerson führt noch einige an — sollen zur Beschämung Jener dienen, die da meinen, dass ihr geschriebenes Recht für alle Fälle ausreichend sei.

Nach allem dem, schliesst Gerson, darf der Kirche, so lange sie besteht, ein Einziger und gewisser Papst nicht fehlen, denn sonst wäre sie unvollkommen [1]. „Demnach widerstreben Jene Christo und dem hl. Geiste, welche die Beendigung des Schisma hindern durch Vorschläge, von denen sie wissen, dass sie nicht zum Ziele führen; es genügt nicht zu sagen: wir haben Christus zum Papste, der Glaube an ihn ist ausreichend, denn diese Einheit mit Christus schliesst nicht aus, dass wir die mit seinem Stellvertreter auf Erden herzustellen suchen [2]. Diejenigen täuschen sich und Andere, die aus Interesse und menschlicher Rücksicht gegen die Cessio sprechen. Dagegen haben jene auf Eingebung Gottes und des hl. Geistes gehandelt, die für den Zusammentritt des Concils zu Pisa sich bemüht haben und noch dafür wirken, und dieses Concil hat ausreichende Autorität gehabt, die beiden Päpste zu entsetzen, und kann zur Wahl eines dritten schreiten, der von Allen als unzweifelhafter Papst wird betrachtet werden müssen, wenn ihm auch nicht Alle gehorchen wollten, was doch nicht leicht anzunehmen ist.“

Dieses sind die Grundsätze, durch welche Gerson die Schritte der Pisaner Synode zur Herstellung der Einheit rechtlich zu begründen und damit ihnen Anerkennung zu verschaffen suchte. Wir werden die schwachen Seiten des Systems, ja den Widerspruch, den es in sich trägt, später beleuchten. Die damaligen Verhältnisse der Kirche liessen diese Anschauung Gersons von der souveränen Macht der Kirche über den Papst als einen rettenden Führer aus der Wüste des Schisma erscheinen; zumal der Bestand und die „wesentlichen Rechte“ des Primates vollkommen gewahrt schienen. Aber eine allgemeine Annahme konnten sich diese Grundsätze nicht verschaffen, daher begegnen uns Zweifel an der Rechtmässigkeit des Verfahrens der Pisaner Synode selbst in der Umgebung Johannes XXIII. Als

---

1) L. c. 228. „Auferibilis non est usque ad consummationem saeculi Vicarius sponsus Ecclesiae, quin aliquis certus et unicus praeficiatur, et hoc, lege stante et praesupposita mundi duratione longissima.“ — 2) 224. „Talis unio ad Christum etsi sit necessaria non tamen usquequaque sufficit, ut in ea stemus non procurando quantum in nobis est unionem alteram ad unum Vicarium suum in terris, de quo constat Ecclesiae.“

dieser den Cardinal Landulf von Bari [1]) nach Spanien senden wollte, verlangte der Cardinal, der Papst möge erst durch die Universität Bologna und andere Gelehrte Gutachten einholen über die Antworten, welche auf die Einwendungen zu geben seien, die Benedict gegen das Verfahren und den oecumenischen Charakter der Pisaner Synode erheben könnte [2]). Dass der Erzbischof von Florenz, Antoninus, Schüler des dem Papste Gregor ergebenen Cardinals von Ragusa, das Concil als „Conciliabulum" bezeichnet, weil es nicht durch päpstliche Autorität berufen sei (er hält Gregor für den rechtmässigen Papst), wird nicht befremden. Das ungünstige Urtheil des Nicolaus de Clemanges und jenes des Verfassers der Schrift „de modis uniendi et reformandi Ecclesiam", der sehr kalt über die „talis qualis unio" der Synode sich äussert [3]), war durch die Erfolglosigkeit des Concils bestimmt, an welcher es einen Theil der Schuld selbst trug. Die spätere Bestreitung des oecumenischen Charakters der Pisaner Synode Seitens der Vertreter der reinen kirchlichen Monarchie — mit Ausnahme Bellarmins, der sehr besonnen sich weder ganz dafür noch dagegen ausspricht (generale nec approbatum nec reprobatum) — hat ihren Grund in demselben Umstande, der die gallicanischen Theologen zur Vertheidigung des oecumenischen Charakters besonders bewog; man glaubte nemlich in dem Verfahren der Synode einen Anhaltspunkt für den Beweis der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst zu haben. Allein dieses ist nicht der Fall. Wie wir oben in der urkundlichen Darlegung der Wahl Urbans VI. und Clemens VII. gesehen, fehlte beiden Wahlen der durchgängige Charakter der Canonicität, beide Päpste hatten weder ein unzweifelhaftes oder sicheres, noch allgemein anerkanntes Recht auf den Stuhl Petri. Es kann daher in Keinem das wahre Oberhaupt der Kirche erkannt, sondern der apostolische Stuhl muss als erledigt betrachtet werden. Der selbst von den heftigsten Gegnern des Gallicanismus anerkannte Satz: „papa dubius perinde ac nullus" [4]) lässt daher aus dem Verfahren der Pisaner Synode ein Praejudicium auf die normale Stellung einer allgemeinen Synode zu dem rechtmässigen Oberhaupte der Kirche nicht zu. Die Gründe selbst aber, durch welche z. B. bei Ballerini [5]) der allgemeine Cha-

---

[1]) Hefele, Conciliengeschichte, Bd. I, Freiburg 1855, p. 52 verwechselt ihn mit dem Cardinal Louis de Bar. — [2]) Bei Martene thesaur. II, 1534—38. Der Cardinal legt nicht weniger als 34 solcher Bedenken dar. — [3]) In Gerson Opp. II, 165. — [4]) Ich will Beispiels halber nur Duval, den Gegner Richers, anführen, in seinen „tractatus de suprema summi Pontificis potestate" in Roccaberti bibliotheca Pontif. Tm. III, p. 405—589 sagt er: p. 537. „Cum in partes Ecclesia divisa est et Pontificum inter se contendentium Schismate laboret, si unum ex illis legitimum Pontificem esse certo constet, ita ut de ejus electione *juste ac merito dubitari nequeat*, illi omnino est adhaerendum et ab aliis tanquam ab illegitimis et schismaticis recedendum. Quod si omnes sint dubii et incerti, ita ut pro electione singulorum probabiles suppetant rationes, nulli tunc est adhaerendum, nempe quia revera nullus eorum jus habet veri et legitimi Pontificis. *Nam cum incertus et dubius pro nullo in jure habeatur, perinde est ac si nullus in Ecclesia Pontifex esset.*" — Sogar p. 570: „Esto unus (der streitenden Päpste) a parte rei verus sit, tamen, quia hoc apud homines est incertum, idem est supposita diligenti juris utriusque examinatione ac si nullum jus haberet." — [5]) Petri Ballerinii: „de potestate ecclesiastica summorum Pontificum et Conciliorum generalium liber." Cap. VI, § 1—4. Edit. Monasterii Westphal. 1847, p. 86—97.

rakter der Synode von Pisa in Frage gestellt wird, lösen sich leicht. Die Berufung durch den rechtmässigen Papst konnte hier nicht in Anwendung kommen, da ja die ganze Aufgabe der Synode eben dahin ging, ein rechtmässiges, unzweifelhaftes Oberhaupt der Kirche zu erlangen, das canonische Recht aber in der Berufung durch den Papst einen rechtmässigen Papst als schon daseiend voraussetzt. Dass ferner das Concil nicht die gesammte Kirche repräsentirt habe, lässt sich so unbedingt nicht behaupten. Die Kirche stellte sich zur Zeit der Berufung der Synode in ihrer Gesammtheit in den beiden Obedienzen Benedicts und Gregors dar; beide Obedienzen aber, ohne Ausnahme, wurden zur Synode eingeladen; dass nicht alle zur Erscheinung auf der Synode Berechtigten auch dort in Wirklichkeit erschienen, war nicht Schuld der Synode und thut dem allgemeinen Charakter der Synode keinen Eintrag; man lässt den allgemeinen Charakter der V. Lateransynode unter Leo X. gelten, und doch war hier die gesammte Kirche materiell noch schwächer vertreten als zu Pisa. Endlich fehlt der Synode auch die päpstliche Bestättigung durch Alexander V. nicht. Alexander V. aber wie Johann XXIII. werden beinahe allgemein, wie Bellarmin sagt [1]), als rechtmässige Päpste betrachtet. Weit bedenklicher erscheinen für die Autorität der Pisaner Synode die, wie bereits bemerkt, von den Vätern zu Constanz eingehaltene Stellung zu Johann XXIII. und die an Gregor XII. gemachten Concessionen. D'Ailly behauptete zwar, dem Concile zu Pisa werde damit nicht zu nahe getreten, da auch ein allgemeines Concil nicht blos in Thatsachen, sondern auch im Rechte und selbst im Glauben irren könne [2]). Allein dieser Grund würde in der Gegenwart schwerlich mehr zugelassen werden. Dagegen bemerkt Gerson weit richtiger, der Eifer, endlich zur vollen Einheit zu kommen, habe in Constanz über Manches hinwegsehen lassen, was man unter anderen Verhältnissen nie hätte dulden dürfen [3]).

Durch die Entsetzung der beiden Päpste zu Pisa und die Wahl Alexanders glaubte die Universiät Paris, die kirchliche Einheit in einem rechtmässigen Oberhaupte wieder errungen zu haben. Um die Aufrichtigkeit ihres Eifers vor aller Welt zu bezeugen, mehr vielleicht noch, um die mit dem misslichen Stande der erlangten Einheit unzufriedenen Gemüther durch neue Hoffnungen zu ermuthigen, brachte sie ein noch schwierigeres Project, an dessen Verwirklichung man seit Jahrhunderten umsonst gearbeitet, in Vorschlag, die Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche. Angesichts der traurigen Lage Frankreichs, das am Vorabende eines Bürgerkrieges sich befand, gehörte zu solchem Vorschlage der ganze Muth

---

[1]) De Conciliis et Ecclesia militante, lib. I, cap. VIII. „Est fere communis opinio Alexandrum et qui ei successit Joannem fuisse veros Pontifices." — [2]) Mansi XXVII, 547. „Secundum quosdam magnos Doctores generale Concilium potest errare non solum in facto sed etiam in jure et quod magis est in fide." — [3]) Dialogus apologeticus, Opp. II, 892. „Hoc unum scio, quod zelus habendae unionis in schismate tam desperato tantique temporis fecit multa tolerari, quae fuissent aliunde nec tolerabilia nec toleranda."

jenes Denkens, das in der logischen Consequenz den Zauberstab zu besitzen wähnt für die Bewältigung und Ordnung der widerstrebenden Elemente der Wirklichkeit. Aber die Idee der Wiedervereinigung der gesammten Christenheit hatte für den gläubigen Sinn eine so fesselnde Macht und Grösse, dass der Versuch auch ohne Erfolg gerechtfertigt schien. Als Carl VI., der während eines grossen Theiles des Jahres 1409 an Geistesstörung gelitten, sich Anfangs Dezembers etwas erholt hatte, liess die Universität vor ihm einen Vortrag durch Gerson halten [1]), der ja bereits in der angeblichen Rede an Alexander V. diesen Punkt auch als Aufgabe des neuen Papstes bezeichnet hatte. Gerson beginnt mit einer Rechtfertigung des Vorschlages an sich. Man hatte es nemlich höchst befremdend gefunden, dass die Universität sich mit solchen unausführbaren Planen beschäftige [2]); habe man ja noch nicht einmal die abendländische Christenheit, nicht einmal zwei Reiche, wie England und Frankreich, ja nicht einmal die politischen Parteien in letzterem Lande vollkommen einigen können, und nun wolle man es mit den Griechen versuchen, welche die Lateiner hassen und sich lieber den Türken anschliessen würden. Aber, ruft Gerson, der gute Wille sei mächtiger als Alles; er sei das Weib der Apocalypse (XII, 2), das, mit der Sonne bekleidet, den Mond zu ihren Füssen und um das Haupt zwölf Sterne habe! Die Sonne sei die allgemeine, oder die französische Kirche, oder die Universität Paris, wo die Weisen glänzen, gleich dem Firmamente, die zwölf Sterne sind die Wahrheiten, welche die Universität schmücken, die gleich dem „starken Weibe“ (Proverb. XXXI, 19) ihre Hände immer an Grosses lege. Schon früher habe die Pariser Synode diesen Vorschlag gemacht, jetzt aber biete sich Gelegenheit zur Ausführung, da der Papst Grieche und Kaiser Manuel — er hatte 1400 eine Reise an die abendländischen Höfe unternommen, um Unterstützungen gegen die Türken zu erhalten und sich natürlich bereit zur Union erklärt [3]) — dafür sei. Dem „bösen Willen“ aber, d. h. denjenigen, welche den Vorschlag der Universität ungeeignet finden, stellt er folgende Wahrheiten entgegen:

Die Menschheit bildet einen mystischen Leib, dessen Glieder in Eintracht zusammenwirken sollen. Je lebendiger sich der Einzelne in seiner Stellung zum Ganzen fühlt, desto mehr muss ihm Herstellung und Bewahrung der Einheit am Herzen liegen. Darin wurzelt das Wirken der Universität, die aus allen Theilen der Welt Glieder in ihrer Mitte hat, für die Einheit, wie auch in dem Allen geltenden Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, denn auf seinem Wohle beruht das deine und kein Uebel

---

1) Sermo coram rege Franciae nomine Universitatis Parisiensis pro pace Ecclesiae et unione Graecorum, Opp. II, 141—53. — 2) L. c. p. 143. „Quo pacto, quave praesumptione vult modo haec Universitas proponere pacem Graecorum et Latinorum: sibi curae est anseres reddere sufferatos (?) aut in ordinem disponere simearum multitudinem aut formicarum. Mirabile est qualiter persistere possit aut vivere, quae sic se omnibus vult immiscere et de omnibus loqui ....“ — 3) Chronik von St. Denys II, 754 sqq. (lib. XXI.).

kömmt über ihn, das nicht dich miträfe[1]); darauf beruht auch die brüderliche Zurechtweisung wie die Verdammung des Cainitischen Hohnes: „Bin ich der Wächter meines Bruders?“ Diese Einigung Aller hat zum Zwecke gemeinsame Förderung in Erreichung der Güter des Lebens, der natürlichen, deren sich in allem Sein finden[2]), der sittlichen, wie sie besonders in den Cardinaltugenden der Gerechtigkeit, Weisheit, Mässigung und Tapferkeit — den Grundlagen aller politischen Gemeinschaft — sichtbar werden, und der übernatürlichen, der Gaben des hl. Geistes, die durch die Sacramente der Kirche vermittelt werden. In diesen Gütern sollten Alle geeinigt sein, aber es sind es nur die Gläubigen, welche die Kirche bilden, nicht die Ungläubigen. Von den ausserhalb der Kirche Befindlichen geben Einige Hoffnung zur Einigung, wie die Griechen, und diese muss man gewinnen für die Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft bedarf eines Hauptes; ihr wesentliches (caput principale et tanquam essentiale) bleibt immer Christus; aber er hat ein secundäres Haupt aufgestellt, durch welches jene Güter der Gnade Allen mitgetheilt und bewahrt werden[3]). Diesem Haupte müssen daher Alle gehorchen; die Unterordnung unter dieses Eine geistliche Haupt ist noch nothwendiger als die unter ein weltliches; denn die Mannichfaltigkeit des nationalen Charakters führt nothwendig zu einer Mannigfaltigkeit von Sitten und Gesetzen. Wenn aber Einer entgegnet, auch in der Kirche sei es nothwendig, die Gesetze nach dem nationalen Bedürfnisse und der verschiedenen Sitte zu ändern, und die Einheit des geistlichen Hauptes habe hier eben so wenig unbedingte Geltung als im Weltlichen[4]), so wäre dieses allerdings gegründet, wenn man die Verfassung der Kirche in ihren Jurisdictions- und sonstigen zeitlichen Rechten aufgehen liesse; aber diese Seite des kirchlichen Lebens ist gar nicht die wesentliche, diese ist vielmehr das evangelische Gesetz, welches nur Eines sein kann, wenn man nicht zugeben will, dass Jeder bei seinem Irrthume selig zu werden vermag[5]). Wenn man weiter einwendet: Gut, auch im politischen Leben gilt im Grunde nur Ein unwandelbares Gesetz, das Naturgesetz, und wenn die Einheit des Gesetzes die Einheit des Hauptes begründet, so müsste also für alle Staaten nur Ein Haupt bestehen, so ist allerdings zugegeben, dass dem Einen Naturgesetze auch nur Ein Haupt übergeordnet ist, aber es ist dieses dasselbe

---

[1]) „Diliges proximum tuum sicut te ipsum, quoniam in bono suo tuum consistit bonum, nec malum habere potest, quin tu quoque aliquid amittas.“ — [2]) L. c. 145. „Unaquaeque res tantum habet bonitatis quantum habet esse.“ — [3]) 146. „Quemadmodum solummodo est una bonitas spiritualis ipsius gratiae h. e. una fides, una charitas, unum baptisma, sic solummodo esse debet unum caput summum per quod communicetur illa bonitas defensa et custodita, et caput hoc vocamus papam, Patrem nostrum sanctum, qui est verus et solus Christi Jesu Vicarius, alioquin facile laberetur Ecclesia in divisionem, nisi ei esset caput quoddam principale et summum ad quod potest et debet fieri recursus.“ — [4]) Der Text „ideo per hanc rationem potius deberet esse unus Papa quam unicus Imperator....“ ist offenbar entstellt; der Zusammenhang verlangt „*non* potius deberet....“ — [5]) „Lex evangelica solum una esse potest, et dicere contrarium est *error communis, quod unusquisque sit salvatus in secta sua:* hoc enim esset dicere, quod quisque salvandus esset in errore suo et falsitate.

Haupt, dem auch die Entscheidung über das göttliche Gesetz zusteht, weil das Naturgesetz nach diesem erklärt werden muss, wesshalb die Schrift sagt: „Durch mich herrschen die Könige und sprechen Recht die Gesetzgeber“ (Proverb. VIII, 15) und „Der geistige Mensch richtet Alles“ (I. Cor. II, 15). Dieser Gehorsam gegen das Eine geistliche Haupt steht dem politischen Regimente nicht im Wege, denn Alle sind dem Papste nur untergeordnet, soweit sie ihre Herrschaft oder ihre Rechte zum Nachtheile des göttlichen und natürlichen Gesetzes missbrauchen, und eine solche Oberherrschaft ist mehr eine moralische Leitung als förmliche Jurisdiction [1]. Der Entscheidung des Papstes in Sachen des Glaubens und göttlichen Gesetzes durch ein allgemeines Concil müssen sich Alle fügen, als einer Entscheidung der Einen, heiligen, katholischen, im Glauben unfehlbaren Kirche, also auch die Griechen rücksichtlich des Artikels vom Ausgange des hl. Geistes. Wenn sie aber desshalb an ein allgemeines Concil von Griechen und Lateinern appellirten, müsste man sie nicht gleich als Hartnäckige verdammen, sondern, ohne auf dem Artikel als solchem zu bestehen, einen Ausweg zur Eintracht finden [2], etwa durch Zurückgehen auf den Stand der Frage vor der Entscheidung durch die Kirche [3], wie ja auch die Entscheidung Bonifaz' VIII. durch seine Nachfolger aufgegeben wurde. Dagegen haben alle den Glauben und das göttliche Gesetz nicht betreffenden Verfügungen des Papstes keine allgemeine Verbindlichkeit, und dieses ist der Hauptschlüssel zur Wiedergewinnung der Griechen, da ihre Trennung auf Gebräuchen beruht, die mit dem göttlichen Gesetze nicht in Widerspruch stehen, z. B. die Feier der Eucharistie mit gesäuertem Brode, die Ehe der Priester, die Taufformel u. s. w. So achtet ja auch ein weiser Fürst die Gewohnheitsrechte der einzelnen Provinzen seines Reiches, wenn sie dem Naturrechte nicht widersprechen und ihre Aufhebung dem Staate verderblich würde. Bei diesem Einigungsversuche muss die hl. Schrift wie die gesammte Gesetzgebung der Kirche zu Grunde gelegt und das Bleibende von dem Vergänglichen, das Wichtige von dem Unwichtigen unterschieden werden. Denn das hat in der Kirche von jeher am meisten Nachtheil gebracht, dass man die weltliche Regierungsform auf das geistige Gebiet übertrug und Zeitliches im eigentlichen Sinne als Geistliches betrachtete [4]. Die Universität Paris könnte hierin durch die gründliche Gelehrsamkeit ihrer Glieder die nöthigen Winke geben, wie

---

[1]) 147. „Omnes homines principes et alii subjectionem habent ad papam in quantum eorum jurisdictionibus, temporalitate et dominio abuti vellent contra legem divinam et naturalem, et potest superioritas illa nominari potestas directiva et ordinativa potius quam civilis et juridica.“ — [2]) „Inveniendum esset medium expediens ut omnia ponerentur ad concordiam, non persistendo in probatione omnimoda veritatis hujus articuli (vom hl. Geiste) contra eos: vix enim convincerentur homines qui vellent repugnare.“ — [3]) 148. „Notate si de uno articulo posset fieri non articulus, ponendo res in talem statum, in quali erant ante determinationem.“ — [4]) 149. „*Nil magis turbat totius Christianitatis politiam quam velle eodem modo gubernare hominum spiritualitatem et temporalitatem et existimare, quod temporalitas proprie sit spiritualitas et jurisdictio proprie spiritualis.*“

ja eben ihre Pflege der Wissenschaft auch ein tyrannisches Regiment von Frankreich ferne gehalten hat. Doch ist zu dieser Einigung der Griechen vor Allem Herstellung vollkommener Einheit im Abendlande nothwendig und desshalb sollten Gesandtschaften nach Arragonien, Castilien und Schottland gehen, damit diese Länder unserem Papste beitreten; auch wäre eine Einigung der kirchlichen und politischen Parteien Frankreichs sehr zweckdienlich. Doch müssen wir vor Allem Gott die Ehre geben und für die ganze Unternehmung als erste Bedingung des Gelingens seine Hilfe anflehen. Denn die Sache ist schwierig wie die Reform der römischen Curie, aber Gott ist allmächtig und der gute Wille ist Ein Geist mit Gott! Vieles wird hierin auch das künftige Concil vermögen, für welches desshalb Papst, Cardinäle und alle Christen zu gewinnen sind, damit es durch geeignete Bestimmungen über Reform und kirchliche Freiheit dem Frieden den Weg bahne; aber da alle Liebe mit sich beginnt, müsste dem Concile eine Reform der Gerechtigkeit in diesem Reiche (Frankreich) vorausgehen.

Zwei Punkte sind es, welche diesen Vortrag, der uns gewissermassen das letzte Wort Gersons in der Angelegenheit des Schisma bietet, da seine zu Constanz gehaltenen Reden grösstentheils nur Zusammenfassung des bisher Mitgetheilten sind, bedeutsam machen, einmal die dogmatische Milde gegen die Griechen, welche die ganze Einigung als Frucht „des guten Willens" erscheinen lässt, ohne den allerdings selbst im politischen Gebiete weder Friede noch Einheit zu haben ist, da es dem, der streiten will, an Gründen nie fehlen wird, dann die immanente Stellung, welche der Primat erhält, indem ihn Gerson nicht blos als den Vermittler der höchsten Güter der Christenheit, sondern auch als das höchste Tribunal in allen, die Grundrechte der Menschheit berührenden Fragen bezeichnet. Dieses ist eine weitere Ergänzung der positiven Seite seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt, wie wir sie bereits in seiner Rede an die englische Gesandtschaft kennen gelernt. Es ist nun Zeit, ehe wir die weitere Betheiligung Gersons an der Herstellung der kirchlichen Einheit und Reform erörtern, uns mit seinem theologischen Standpunkte im Allgemeinen, wie mit seinem Wirken als Kanzler, Lehrer und Prediger zu Paris bekannt zu machen.

Sechstes Capitel.

Der theologische Standpunkt Gersons.

Jm Jahre 1395 hatte Gerson die theologische Professur und Kanzlerstelle D'Ailly's seinem Wunsche gemäss erhalten. Für einen jungen Mann von 32 Jahren war die Beförderung zu dieser einflussreichen Stellung ein Beweis nicht nur des vollen Vertrauens, das man in seine Fähigkeiten setzte, sondern auch der hohen Erwar-

tungen, zu denen seine bisherigen Leistungen berechtiget hatten. Wir haben in seiner gemässigten Haltung, die er in Mitte der Parteien während des Schisma behauptet, bereits seinen frühe gereiften Charakter kennen gelernt, eine gleich selbständige Haltung nach Inhalt und Form treffen wir in den ersten Vorlesungen des jungen Professors. Während das theologische Studium seiner Zeit sich in logisch-metaphysischen Untersuchungen verflüchtigt hatte, die mit der christlichen Wahrheit und dem christlichen Leben meistens nur in einem sehr äusserlichen Verbande standen, wählte er in einer Reihe von Vorlesungen „das geistige Leben der Seele“ in seinem Wesen, seiner Begründung und seiner Vollendung als Gegenstand der Behandlung [1]), oder löste im Anschlusse an den Text des Marcus-Evangeliums [2]) dogmatische und practische Probleme, die ihm für die Bedürfnisse seiner Zeit von besonderem Interesse schienen. Die Vorlesungen, die nicht fortlaufend gehalten wurden, sind nicht in Quaestionen, sondern in zusammenhängender Entwicklung gegeben und frei von massenhaften Citaten und der Polemik gegen fremde Ansichten. Auch findet sich bereits die Richtung auf das Contemplative, denn er untersucht jetzt schon, ob das beschauliche oder das thätige Leben den Vorzug verdiene, und kömmt zu dem Resultate, dass an sich (absolute) das beschauliche dem thätigen vorangehe, dass aber in Folge der durch den Sündenfall verkehrten Lebensverhältnisse das thätige unter Umständen dem beschaulichen vorgezogen werden müsse; im Hinblicke auf die Bedürfnisse der Menscheit sei darum jene Lebensweise die beste, welche nach dem Beispiele Christi beide Seiten in sich vereinige, aber immer werde sich bei gleichen Verhältnissen die beschauliche Lebensweise für die Kirche segensreicher erweisen als die blos active. Diese Ueberzeugung, welche auch aus seinem um das Jahr 1394 oder 1395 begonnenen [3]) Studium der mystischen Schriften Bonaventura's ihre Nahrung gesogen, scheint ihn, neben dem Drucke der damaligen politischen und kirchlichen Wirren auf sein inneres Leben, zu dem Entschlusse bestimmt zu haben, nach einer anderthalbjährigen Wirsksamkeit seine Stellung als Kanzler und Professor aufzugeben. Seine Abreise nach Brugge hing damit zusammen;

---

1) „De vita spirituali animae“ Opp. III, 1—72. Das Nähere darüber am Schlusse des Capitels. — 2) „Lectiones duae super Marcum“ Opp. IV, 203—28. In der Dupin'schen Ausgabe Gersons sind diese Vorlesungen auseinandergerissen und vereinzelt mitgetheilt; selbst in den ebengenannten „lectiones duae“ findet sich p. 214 wenigstens zum Theile die von dem Bruder Gersons erwähnte und bisher verloren geglaubte „lectio de duplici logica“. Ausserdem gehören zu diesen Vorlesungen über Marcus der als eigene Schrift Opp. I, 43—59 mitgetheilte „Tractatus de distinctione verarum visionum a falsis“ (cf. IV, 218, wo dieses Thema bereits angekündet ist), ferner der als „Sermo de desiderio et fuga Episcopatus“ Opp. II, 563—70 gedruckte Abschnitt, ferner die in den „duae lections“ angekündeten (IV, 121) und als „Tractatus de temperantia in cibis, potu et vestibus praelatorum“ Opp. II, 634 - 44 und „de non esu carnium Carthusiensium“ ibid. 715—30 mitgetheilten Abschnitte Selbst die in Constanz 1415 herausgegebenen „Propositiones de sensu litterali s. scripturae Opp. I, 1 – 7 wollen dazu gerechnet sein. — 3) Nach einer Aeusserung Gersons vom J. 1428 in „de libris legendis a monachis“ Opp. II, 709 „a triginta annis et amplius citra volui habere familiares mihi praedictos tractatulos“, nemlich das Itinerarium und Breviloquium „saepe legendo, saepe ruminando etiam usque ad verba, nedum sententias“.

denn dort hatte er sich einen eigenen Haushalt mit bedeutenden Auslagen eingerichtet [1]. Wir besitzen noch die Darlegung der Gründe, durche welche Gerson diesen seine Freunde im hohen Grade befremdenden Schritt zu rechtfertigen suchte [2]. Diese Gründe ruhen theilweise in dem Zwange, den seinem inneren Leben die Verhältnisse auflegen, in welchen der Kanzler sich bewegen muss. Da soll er den Prinzen gefällig sein, die sich doch gegenseitig bekämpfen, die Wahrheit nicht gerne hören, so dass viele Doctoren und Prediger nur sprechen, wie sie glauben, dass es dieser oder jener Grosse wünsche. Er habe die Kanzlerstelle gesucht, um dieser Klippe des Hoflebens zu entkommen, aber das Kanzleramt erneuere dieselben Gefahren. Dabei soll er für seine Freunde thätig sein, deren doch keiner ihn gegen Hass und Verfolgung zu schützen vermöge. Er müsse Beschlüssen der Mehrheit (der Universität) beitreten, die gegen seine Ueberzeugung seien, wenn er nicht als Feind angesehen werden wolle [3], müsse zu gefährlichen Propositionen entweder gegen sein Gewissen schweigen oder sie mit eigener Gefahr und ohne Aussicht auf Erfolg censiren. Andererseits fühlt er sich selbst durch die Functionen des Kanzleramtes beengt. Da müsse er auf den Vorschlag der Facultät unsittlichen und unwissenden Leuten die Grade ertheilen [4], seine Zeit auf Ausarbeitung von Reden verwenden ohne irgend eine Frucht der Erbauung und dabei seine Vorbereitung für die Messe und sonstige Andachtsübungen vernachlässigen. Endlich lege ihm auch die Rücksicht auf den nöthigen Lebensunterhalt die Pflicht auf, die Kanzlerstelle niederzulegen, denn diese gewähre diese Mittel des Unterhaltes nicht [5], er müsse also, um als Kanzler leben zu können, seine Stelle als Decan zu Brugge beibehalten, wodurch er gegen die Residenzpflicht verstosse, und zugleich mit seinem Gegner wegen dieser Stelle in einen endlosen Process sich einlassen, oder auf diese Prälatur Verzicht leisten und um ein anderes Beneficium Schritte thun, wofür ihm aber die augenblicklichen Verhältnisse wenig Aussicht gewähren.

Bleiben wir einstweilen bei diesen Gründen stehen. Wenn sie uns auch in ihrer Gesammtheit die Schwierigkeit seiner Stellung anschaulich machen, so ist doch keiner derselben, der letztere ausgenommen, für einen solchen Schritt gewichtig genug, ja seine eigenen Schriften liefern den Beweis, wie er in der späteren Führung des Amtes einzelner dieser Missstände Herr geworden. Wenn er z. B. über die Reden klagt, die er als Kanzler, ohne Aussicht auf

---

[1]) II, 726. „menagium jam providerim, quod cum detrimento magno oporteret relinquendo dissipare“, wenn er nemlich wieder nach Paris gehen würde. — [2]) Causae, propter quas Cancellariam dimittere volebat, II, 725—28. — [3]) L. c. 726. „Cogor multitudinem insequi ad agendum quod non placet aut licet, vel ut hostis ac suspectus ambitione haberi, nec hic dissimulare aut fugere seu tacere sufficit, nisi patenter clamavero.... Er meint die Substraction, an welcher er keinen Antheil haben wollte, ungeachtet er später der einmal beschlossenen beitrat. — [4]) 725. „Cogor ad deliberationem aliorum vel pro consuetudine temporis ignaros scientia et perniciosos moribus promovere et quandoque sufficientioribus praeponere, cum tamen dicat sapiens: „Noli velle fieri judex, nisi virtute valeas irrumpere iniquitates“, Eccl. VII, 16.“ — [5]) 726. „Cogor in temporali vita quasi mendicare et despectus vivere....“

Nutzen (Erbauung) halten musste, so kann er damit nur die bei Ertheilung der Licenz gehaltenen Vorträge meinen. Wir besitzen nun noch mehrere dieser Vorträge [1]), aber selbst die an Mediciner gesprochenen behandeln Themate, wie wir sie selbst in der Gegenwart noch gegenüber der materialistischen Richtung der Naturwissenschaft von der Theologie zur Sprache gebracht sehen. So legt er den Medicinern an das Herz, sich vor dem Irrthume zu bewahren, als wirke Gott nach aussen nicht vollkommen frei, sondern mit natürlicher Nothwendigkeit, d. h. als liege dem gesammten Verlaufe des Naturlebens ein mit Nothwendigkeit sich erfüllendes Gesetz zu Grunde; bei solcher Anschauung sei weder aufrichtiger Dank noch Vertrauen auf Gott möglich, und indem dabei zugleich die Möglichkeit der Wunder wegfalle, werde die Religion selbst aufgehoben [2]). Darum sollen sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung der Dinge stehen bleiben, sondern sich zu dem vorbildlichen Grunde der Heilkunde, dem Logos, erheben und nach ihm sich selbst und ihre Kunst gestalten; wer sich blos mit den äusseren Erscheinungen beschäftige, werde niemals zur Erkenntniss der Dinge durchdringen, weil ihm das Verständnis der obersten Principien verschlossen bleibe [3]). In ähnlicher Weise hat er auch die übrigen Störungen seines inneren Lebens, die ihm von dem Kanzleramte untrennbar schienen, überwunden, indem er sich auch im belebtesten Verkehre und Gedränge der Geschäfte jene Stille und Einsamkeit des Geistes zu erringen wusste [4]), die in seinen letzten Lebensjahren sich beinahe bis zum Abschlusse vor allem persönlichen Verkehre steigerte [5]). Eine nähere Beleuchtung bedarf die Klage, dass ihm die Kanzlerstelle den nöthigen Lebensunterhalt nicht gewähre. Der Kanzler war Canoniker von Notre-Dame, aber ohne Präbende, und ein kleines Beneficium, das mit der Stelle verknüpft war, trug jährlich kaum 40 Livres [6]). Dieser Umstand hatte den Kanzler Jean Blanchard bewogen, die sonst bei Ertheilung des Licentiates nach altem Herkommen übliche Verabreichung als förmliche Taxe zu fordern. Dieses führte 1385 zu einem Processe der Universität gegen den Kanzler bei dem römischen Stuhle und dem Pariser Parlamente [7]); denn vermöge päpstlichen Privilegiums sollte die Ertheilung unentgeldlich geschehen, da die meisten Candidaten unvermögend oder den Mendicanten angehörig waren, und der Kanzler nur als päpstlicher Commissär

---

1) Opp. IV, 686–717. — 2) L. c. 716. „Hoc errore durante, quas Deo gratiarum actiones, qualem de eo spem certam potuerit invenire? Tollit quippe error ille omnem miraculorum operationem et ex consequenti omnem religionem.“ Also: kein Wunder — kein Christenthum! — 3) Ibid. 700. „Subtiliatur plurimum et habilitatur animus dum ad principia prima, subtilia, pura et abstracta primitus semetipsum sedulo converterit.“ — 4) De consolatione Theologiae Opp. I, 131. „Advena noster (Gerson) semper in mediis etiam turbis et urbibus solitudinem sibi quaesivit et dilexit, solitudinem loquor, quae est a curis forinsecis et hominum calumniis vacatior, probans illud Sapientis Eccles. 38, 25: „Qui minoratur actu percipiet sapientiam.“ — 5) De libris legendis a Monacho, Opp. II, 710. „Vix evenit mihi inire cum aliquo colloquium quin poeniteat me aliquorum. Et quid profecerim alteri sum ignorans, quid autem obfuerim mihi recognosco; propterea conor in dies, Domino propitio, mecum morari....“ — 6) Bul. IV, 606. — 7) Die Parlamentsverhandlung bei Bul. l. c. 606–14.

functionirte. D'Ailly, der schon früher sich gegen die Ansprüche des Kanzlers erhoben, trat als Vertreter der Universität auf [1]). Er ging in seiner Streitschrift von der Bedeutung der theologischen Licenz aus; diese sei, wie die Theologie selbst, ein geistliches Gut, für das man, ohne sich der Simonie schuldig zu machen, weder Geld geben noch nehmen dürfe, ja es enthalte die gegentheilige Behauptung, als göttlichem und menschlichem Rechte zuwider, eine Häresie. Die Sache war, wie man sieht, hoch gegriffen. In der Deduction hielt sich D'Ailly zwar im Ganzen an die Ansichten des Thomas von Aquin, aber die Anwendung der Maximen dieses Lehrers auf den vorliegenden Fall geschah nicht ohne Zwang und dialectische Spitzfindigkeiten. Denn da D'Ailly selbst zugestand, der Kanzler, der erklärt hatte, er verlange nichts für die Ertheilung der Licenz, sondern blos für die dabei gehabten Mühen und Auslagen, und sich desshalb auf das seit undenklicher Zeit bestehende Herkommen, auf die Praxis an anderen Universitäten [2]) und auf den analogen Fall des Honorars der Professoren der Theologie und der Bezüge der Cleriker bei Spendung gewisser kirchlicher Segnungen berief, könne von Rechts wegen im vorliegenden Falle eine Entschädigung annehmen, wenn dieses ohne Aergerniss möglich sei [3]), so musste die blosse Behauptung, es sei ein solches Aergerniss zum Nachtheile des christlichen Glaubens hier gegeben, ganz willkürlich erscheinen und es nahmen daher sogar einzelne Magister die Partei des Kanzlers. Diese Vorgänge waren für D'Ailly, der 1389 selbst Kanzler wurde, und seinen Nachfolger Gerson rücksichtlich der uneigennützigsten Verwaltung des Amtes maasgebend, und machen die Klage Gersons über Mangel an anständigen Unterhalt — ohne sein Decanat — begreiflich; denn er besass zwar auch noch seit 1390 durch Clemens VII. ein Beneficium [4]), aber auch dieses scheint die Subsistenz nicht gesichert zu haben, sonst würde er schwerlich klagen, dass er für seinen Unterhalt gleichsam „betteln gehen" müsse. Aber ohne Zweifel hatte ihm der Herzog von Burgund in Berücksichtigung dieser Umstände das Decanat zu Brugge verliehen, und es blieb also nur die Frage, wie weit seine Amtsführung zu Paris mit der Residenz zu Brugge vereinbar sei.

Gerson fügt, um das Ungenügende der erwähnten Gründe zu decken, noch weitere hinzu. „Er könne in Paris wenig nützen, während es viele andere Lehrer dort gebe, die für die Stelle sich weit besser eignen und die von ihm gefühlten Lasten gar nicht darin finden würden. Zwar sprechen die Freunde viel von seinem wohlthätigen Einflusse, aber das heisse seine Kräfte überschätzen, und würde unerträgliche Anmassung sein, sich Anderen derart vorzuziehen [5]). Mit ähnlichen Reden habe man auch Benedict in seiner

---

[1]) „Tractatus duo adversus Cancellarium Parisiensem" in Gerson. Opp. I, 723—778. — [2]) Der Kanzler der Universität Toulouse forderte 20 Francs, die der römische Stuhl auf 12 reducirte; der Pariser Kanzler verlangte blos 10 Fr. (l. c. 765). — [3]) Ibid. 741. — [4]) Opp. III, 987, und zwar hatte es ihm der Papst „motu proprio" verliehen. — [5]) Opp. IV, 726. „Pro praesentia mea nil allegari boni potest, nisi spes quaedam aliis proficiendi quam fingunt quidam, utinam non caeco judicio rapti de exiguitate

Abneigung gegen die Cessio bestärkt, als wenn mit seiner Cessio es auch um die Kirche geschehen wäre. Sein ängstliches Wesen stehe schlecht zu einer nach aussen einflussreichen Wirksamkeit [1], er sei mehr für ruhige Contemplation geschaffen, und um sich diesem Berufe zu widmen, hätten auch Gregor von Nazianz, Papst Cölestin (V.) und Andere ihre Stellen aufgegeben. Würde er zu einem Bisthume berufen, kein Mensch würde ihm rathen, Kanzler zu bleiben. Wenn man sage, das Wohl des Staates und das Beste Anderer erfordere, dass er bleibe, so gebe er zu bedenken: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet!“ Auch die Schande wegen einer so schnellen Aenderung verdient keine Berücksichtigung, denn das Leben des Christen soll nicht nach dem Gerede des Volkes, sondern nach der Reinheit des Gewissens beurtheilt werden.“ Der Hauptgrund ist hier, dass seine Individualität sich mehr für das contemplative als thätige Leben eigne. Dieser hatte ihn wohl am meisten zu seinem Entschlusse bestimmt, aber seine Freunde fanden auch diesen Grund nicht gewichtig genug; sie wussten den Herzog von Burgund für die Sache zu interessiren, und dieser, dem Gerson nächst Gott Alles zu danken hatte, liess ihm die Weisung zukommen, auf seiner Kanzlerstelle zu verbleiben [2]. Gerson gehorchte und war auf der Reise nach Paris begriffen, als ihn ein Unfall traf, der ihn nach Brugge zurück und für längere Zeit auf das Krankenlager brachte, so dass das Kanzleramt einstweilen durch einen Substituten musste versehen werden [3]. Welcher Art dieser Unfall war, erfahren wir nicht; indessen schreibt Gerson den Studenten des Collegs Navarra, er müsse zwar unbeweglich auf dem Rücken liegen, sei aber weder an Lectüre noch an Gebet und Betrachtung gehindert, wodurch der Schmerz des Körpers wie die Besorgniss des Geistes gemildert würde [4]. Ist die Aeusserung eines Gegners Gersons auf dem Concile zu Constanz, der bezüglich eines von Gerson geführten Beweises sagte: „Der Beweis hinke mit einem Fusse, wie der Beweisende selbst“ [5], wörtlich zu nehmen, so ist damit Alles erklärt: Gerson hatte sich wahrscheinlich durch einen Fall den Fuss gebrochen oder verrenkt und wurde unvollkommen geheilt.

---

mea, quae quam ad hoc inutilis sit sentio et dudum experior ....“ — und 727: „Quam intolerabilis esset error atque superbia in me vel in aliis, de me talia cogitare, et sic praeferri velle qualiter simia deformis foetum suum caballis anteponit....“ Die Sprache der Bescheidenheit ist etwas forcirt und legt es sehr nahe, zu muthmassen, Gerson habe sich neben den anderen Gründen auch irgendwie zurückgesetzt gefühlt. — [1]) „Consideretur quod repugnante natura vel consuetudine, quae altera natura est, nil unquam feliciter agitur. Est autem natura mea et consuetudo ad agibilia prorsus inepta, scrupulosa, iners, formidolosa, levissime perturbata, ut plus millies experior jugiter....“ — [2]) Schreiben Gersons aus Brugge vom 27. April (ohne Jahreszahl) IV, 723. „Mandatus sum ab illo, cui post Deum me et omnes operas meas debeo, Dominum meum, Dominum Burgundiae loquor, cujus utinam aliud circa me modestius, humilius, salubriusque consilium extitisset, ignoscat Deus idipsum consulentibus.“ — [3]) Ibid. „Obediens ibam, sed impedivit iter meum, qui olim asinae Balaam obstitit — substituo eum pro exercendis omnibus quae praesens agerem ...“ — [4]) Schreiben an die Zöglinge von Navarra ibid. 724. — [5]) Opp. V, 746. „Argumentum pro simili semper claudicat uno pede sicut arguens.“

Während seines Aufenthaltes in Brugge hat Gerson wenigstens den ersten Theil seiner Vorlesungen über das „geistige Leben der Seele" schriftlich ins Reine gebracht [1]), die „Vorlesungen über Marcus" herausgegeben [2]), die in diesen Vorlesungen bereits angekündete [3]) populäre Anleitung zum contemplativen Leben „von dem Berge der Betrachtung" verfasst und vielleicht auch noch die damit verwandte „von der geistlichen Armuth" [4]). Diese Vertiefung in den Geheimnissen des contemplativen Lebens während seines Krankenlagers hindert ihn nicht, sich um die Zustände der Universität Paris lebhaft zu kümmern, vielmehr denkt er darauf, wie seine aus Brugge geschriebenen Briefe an die Zöglinge des Collegs Navarra [5]) und an einen Professor der Theologie zu Paris zeigen [6]), das theologische Studium zu reformiren, durch Pflege einer den grossen Bedürfnissen der Zeit entsprechenden practischen Richtung. Seine nach der Rückkehr nach Paris gehaltenen Vorlesungen gegen „verkehrte Wissbegierde", wie seine „speculative und practische Mystik" sind auf diese Reform gerichtet und daher nur als reife Früchte jener Keime zu betrachten, die in den eben erwähnten zu Brugge verfassten Schriften und Briefen ausgestreut liegen. Für das Verständniss dieser Reform der Theologie, wie sie Gerson beabsichtigte, ist eine genauere Würdigung des Zustandes der theologischen Wissenschaft im XIV. Jahrhunderte unerlässlich. Wir werden diesen Zweck am sichersten erreichen, wenn wir das theologische System des nach Duns Scotus bedeutendsten Theologen dieser Zeit, des Wilhelm Occam, eingehender betrachten.

Die scholastische Theologie hat ihre Entwicklung aus und in dem Gegensatze des Glaubens und Wissens gewonnen. Zwar ist in den mannichfachsten Wendungen es gerade als Aufgabe der Scholastik bezeichnet worden, diesen Gegensatz aufzuheben, dem kirchlichen Dogma durch speculative Construction den Charakter der Rationalität zu geben, die Einheit von Theologie und Philosophie herzustellen, das Denken mit dem Sein, d. h. den historisch gegebenen Inhalt des christlichen Glaubens mit dem Selbstbewusstsein des

---

1) Für die Zeitbestimmung sind zwei Anhaltspunkte gegeben in diesen dem Bischofe von Cambray übersandten Vorlesungen; nemlich die Stellen: III, 33. „errant circa Dominium summi Pontificis qui pro quolibet delicto occulto aut etiam publico non contrario directe usui potestatis suae, ab ejusdem obedientia tamquam a non papa discederent..." und p. 36 „ad videndum substractionis factae justificandae vel cassandae rationem", so dass sie also nach der Substraction und vor der Rückkehr Gersons aus Brugge geschrieben sind. — 2) IV, 213. Lect. sup. M. „Placuit paternae providentiae supernae majestatis me per aliquot jam tempora in deserto tribulationis et cujusdam solitudinis collocare, ubi quale manna contemplationis in deserto solitudinis veri Israelitae comedunt, et si non pleno ore comedere, degustare tamen datum est..." was nur für sein Krankenlager zu Brugge passt. — 3) Ibid. Spero Deo propitio me super hac materia contemplationis — quaedam posterius locuturum, atque non tam ex nostra quam aliorum sententia neque tam magistrali locutione quam collocutione familiari, non demum polito curiosoque sermone sed quotidiano loquendi more ...." und in einem Schreiben an einen Ungenannten IV, 723 „de hac materia olim Burgis (Brugge) in lecto valetudinis meae conscripseram." — 4) „De paupertate et mendicitate spirituali" III, 487—570. Angekündet in der letzterwähnten Schrift de monte contemplationis IV, 574. — 5) Opp. I, 107—113. — 6) Ibid. 122.

Geistes derart zu vermitteln, dass der überschwengliche Inhalt des Dogma aus seinem transcendenten Jenseits in die concrete Wirklichkeit, in die immanente Gegenwart des Selbstbewusstseins herübergenommen werde [1]), und es hat nicht an solchen gefehlt, die der Scholastik desshalb den Vorwurf des Rationalismus gemacht haben, den Andere wieder durch den Beisatz des „supranaturalen" entkräftigen zu müssen glaubten. Es muss auch zugestanden werden, dass diese Auffassung an einzelnen Stellen, namentlich aus der ersten Periode der Scholastik eine gewisse Berechtigung hat; so wenn Anselmus in der Vorrede seiner Schrift „Cur Deus homo" die Nothwendigkeit des christologischen Dogma zu zeigen, d. h. ein Wissen darüber zu gewähren verspricht [2]); oder wenn Richard von St. Victor die Anforderung stellt, sich nicht mit dem gegebenen Inhalte des Glaubens zu begnügen, sondern zum Wissen fortzuschreiten [3]), und selbst für den Fall, dass wir nicht zum Ziele gelangen, uns mit der Freude zu trösten, es doch versucht zu haben [4]); nicht geniessen solle man blos, was Frühere — das Alterthum — in der Erkenntniss errungen, sondern auch Neues hinzufügen; denn derselbe Gott, der zur Erhaltung des äusseren Menschen stets neue Früchte reifen lasse, werde auch für den inneren Menschen neue Fortschritte der Erkenntniss gewähren [5]). Allein diese und ähnliche Stellen im Zusammenhange des Ganzen erfasst, wollen weder den Glauben im Wissen aufgehen lassen oder ihn dadurch entbehrlich machen, noch auch nur den Begriff des Wissens, im strengen Sinne des Wortes, für den gesammten Glaubensinhalt urgiren, sondern lassen den Gegensatz im Principe bestehen und streben nur eine subjective Ausgleichung desselben an. Nach Anselmus ruht alles Wissen auf dem Glauben, ist durch diesen seinem Inhalte nach bedingt und gewährt selbst da, wo es den Charakter des reinen Wissens — der Denknothwendigkeit — zu haben scheint, keine objective sondern blos subjective Gewissheit, bis es durch die Offenbarung bestättiget

---

[1]) Baur, Lehre von der Dreieinigkeit. Tübingen 1842, B. II, S. 346, 53 u. s. w. Das in diesem Werke gegebene Urtheil über die Scholastik ist zwar weit anerkennender, als jenes in der „Lehre von der Versöhnung" Tübingen 1838, S. 147 u. s. w. ausgesprochene, ist aber ganz durch die speculative Gesammtanschauung Baurs bedingt. — [2]) Lib. I, c. 2. „In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo monstratur non minus aperta ratione et veritate — ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere ..." Mehrere Parallelstellen bei Hasse, Anselm von Canterbury, Leipzig 1852, B. II, 52, auch bei Baur l. c. II, 350. — [3]) De Trinitate, Prolog, p. 337, T. I, edit. Colon. 1621. „Parum debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, *comprehendere ratione quod tenemus ex fide.*" p. 338. „Parum debet nobis esse quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attestatione convincere; nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam." — [4]) L. c. lib. III, c. 1, p. 359. „Quid si non detur pervenire quo tendo? — Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat, feci quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi." — [5]) Prologus ad expositionem tabernaculi foederis, Tm. II, p. 1.

ist [1]). Richard von St. Victor zieht sogar, über Hugo von St. Victor hinausgehend, förmliche Schranken zwischen den beiden Gebieten des Glaubens und Wissens. Hugo hatte unterschieden zwischen dem was aus der Vernunft, was der Vernunft entsprechend, was über der Vernunft und was gegen die Vernunft ist [2]). Das erste ist, weil vernünftig, nothwendig, das zweite beweisbar, das dritte wunderbar, das vierte unglaublich; das erste und vierte liegen ausserhalb der Sphäre des Glaubens, denn was an sich gewiss ist, kann nicht geglaubt werden [3]), und was gegen die Vernunft ist, wieder nicht, weil da jeder Grund der Zustimmung fehlt: also umfasst der Glaube nur das in sich, was der Vernunft gemäss und was über der Vernunft ist; rücksichtlich des ersteren, wohin Hugo die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes rechnet, wird der Glaube durch die Vernunft unterstützt und diese durch den Glauben vollendet, denn wenn auch die Wahrheit des Glaubens nicht begriffen wird, so erfährt sie doch auch keinen Widerspruch von der Vernunft; rücksichtlich dessen aber, was über die Vernunft hinausgeht — das gesammte Gebiet der positiven Wahrheit, Trinität, Incarnation u. s. f. — wird der Glaube nicht durch Vernunftgründe (ratione ulla) unterstützt, weil ja eben die Vernunft seinen gesammten Inhalt nicht fasst, aber es ist doch etwas da, was die Vernunft mahnt, ihn ehrfurchtsvoll aufzunehmen, wenn sie ihn auch nicht begreift. Richard lässt nun das „Widervernünftige" Hugos fallen, das dieser auch nicht weiter erörtert, und setzt statt dessen neben dem „Uebervernünftigen" ein ausserhalb der Vernunft Liegendes. Ueber der Vernunft ist ihm [4]), was sich weder durch Erfahrung noch Speculation vollständig ergründen lässt, ausser der Vernunft aber, was Erfahrung und Philosophie (argumenta) gegen sich hat; im Gebiete des ersteren ist jeder Versuch des Beweises unzureichend, im Gebiete des letzteren zeigt sich der Inhalt mit der Anforderung des Denkens im Widerspruch. Ersteres beweisen wir wohl durch Autorität, bekräftigen es durch Gründe und überzeugen davon durch Analogien; aber was wir bewiesen haben, begreifen wir doch nicht, weil es eben über die Grenze unserer Erfahrung hinausgeht. Von letzterem gewinnt man Ueberzeugung durch Wunder und Autorität oder nimmt es als geoffenbart hin. So sind die Ungläubigen durch die Fülle der Wunder davon überzeugt worden, die Gläubigen werden es täglich durch die Autorität der hl. Schrift und die prophetischen Männer werden desselben durch die vielfache Art göttlicher Offenbarung gewiss. Aber immer bleibt es der Art, dass, ohne den Glauben, es auch von Jenen nicht bewiesen werden kann, die es aus göttlicher Offenbarung haben. Daher sind zu seiner Bemühung mehr (potius) Wunder nöthig als Beispiele, mehr Autoritäten als Beweise, mehr Hin-

---

1) „Cur Deus homo" c. 1. „In quo tamen si quid dixero, quod major non monstret autoritas, sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur." — 2) De Sacramentis lib. I, P. III, de cognitione divinitatis c. 30 cf. Liebner Hugo von St. Victor p. 185. — 3) „Quae sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt quia sciuntur." — 4) De contemplatione lib. IV, c. 3, l. c. p. 285.

weisung auf die Offenbarung als auf die Vernunft. Ist also Ersteres der Art, dass die Vernunft zu seiner Erkenntniss nicht gelangen kann, wenn sie nicht durch göttliche Offenbarung oder authentische Zeugnisse unterstützt wird und findet sie erst, wenn sie diese Zeugnisse gläubig aufnimmt, erläuternde und bestättigende Gründe dafür, so muss es als über der Vernunft seiend betrachtet werden. Und ist Letzteres der Art, dass wenn es auch durch Wunder und auf Autorität hin geglaubt wird, doch jeder Versuch der Vernunft, es mit sich in Einklang zu bringen, zusammenfällt, ja überhaupt die Vernunft ohne den Glauben hier gar nichts vermag, so nennen wir es mit Recht nicht blos über sondern auch ausser der Vernunft seiend [1]), z. B. die Trinitätslehre, die Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die ganze Auseinandersetzung, in welcher das ausser und gegen die Vernunft in einander läuft, giebt den Beweis, dass die Anklage des hl. Bernard gegen Abälard, er habe gegen Vernunft und Glaube die Wahrheit des Glaubens durch die Vernunft begreiflich machen wollen [2]), nicht vergessen war. Die bekannte Alternative, durch welche die speculative Theologie das Gewicht solcher Zeugnisse zu entkräften sucht, als habe man dann nur die Wahl zwischen einem vernunftleeren Glauben und einer glaubenslosen Vernunft, bildet gegen die Scholastik keine Instanz, da diese auch in dem Glauben einen vernünftigen Inhalt nicht in Abrede stellt, nur dass die Vernunft in ihrem dermaligen Stande ihn nicht zu erfassen vermag, und eben darum die Vernunft auch des Glaubens zu ihrer Vollendung bedürftig ist. Es ist somit in der Scholastik eine Sphäre des Glaubens anerkannt, deren Inhalt dem Wissen, der Vernunft, verschlossen bleibt, während eine andere Seite der Vernunft zugängiger erscheint, aber nur unter Voraussetzung des Glaubens (credo, ut intelligam); der Inhalt der Offenbarung bleibt daher stets über und ausser der blosen Vernunft, kann daher niemals im Wissen oder Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes aufgehen oder diesem immanent werden und die Con-

---

1) „Illa posteriora ejusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel autoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus, ejusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quicquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione, nil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa. Recte ergo quae ejusmodi sunt non solum supra rationem sed etiam praeter rationem esse dicuntur . . .“ Ganz kurz giebt er die Differenz des supra und praeter rationem in seiner Abhandlung „de animi praeparatione“ c. 86, l. c. I, 226. „Illa supra rationem sed praeter rationem non sunt, quae quamvis ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari vel convinci possunt. Illa autem dicimus et supra rationem et praeter rationem esse, quibus videtur omnis ratio humana contraire. Qualia sunt ea quae de Trinitatis unitate credimus et multa, quae de corpore Christi indubitata fidei autoritate tenemus. Quod enim in una et simplici natura triplex persona sit, vel quod unum idemque corpus eodem tempore in diversis locis esse possit, *nulla humana ratio patitur* et hujusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur. — 2) Opp. S. Bernardi ed. Mabillon T. I, p. 644, epist. 190. „Dum paratus est de omnibus reddere rationem quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transscendere? Et quid magis contra fidem quam credere nolle quicquid non possit ratione attingere?“

sequenz dieses Gegensatzes spricht sich schon im XII. Jahrhundert in Johann von Cornwall dahin aus, dass die Philosophie im Gebiete des Glaubens weder berechtiget noch auch nur befähiget sei, mitzusprechen [1]). Daher bleibt selbst auf dem Höhepunkte der Scholastik und gerade bei dem klarsten Denker des Mittelalters, Thomas von Aquin, der, wie er der aristotelischen Philosophie zu einer entscheidenden Stimme im Gebiete der Theologie verholfen, so auch durch diese Philosophie eine Vollendung des Gedankens erlangt hat, die ihn für die gesammte Kirche seiner und der späteren Zeit zur leitenden Autorität der Schule erhob, dieser Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ungeschwächt. Man darf nur einen Blick in seine „Summa theologica“ werfen.

Die natürliche Erkenntniss der Vernunft hat nach ihm im Gebiete des Sinnlichen ihren Ausgang und ihre Grenze, daher kann sie Gott höchstens als Ursache des Seienden erkennen, aber nicht seinem Wesen nach [2]); dieses um so weniger, als selbst die Offenbarung uns zwar eine vollkommenere Erkenntniss Gottes gewährt, aber sein Wesen in diesem Leben uns auch nicht enthüllt [3]); daher ist auch die Trinität auf natürlichem Wege nicht erkennbar, ja jeder Versuch dazu derogirt dem Glauben in zweifacher Weise; einmal tritt er der Würde des Glaubens zu nahe, der seinem Inhalte nach das Gebiet der Vernunft übersteigt, und dann bestärkt er die Ungläubigen in ihrem Unglauben, indem er Gründe anführt, die nicht zwingender Natur sind und damit den Wahn erzeugt, als ruhe der Glaube auf solchen Gründen [4]); denn dieser muss, eben weil er die Vernunft übersteigt, nicht durch menschliche Gründe, sondern durch Erweise göttlicher Kraft, durch Thaten, wie sie nur Gott vollbringen kann, bewiesen werden [5]). Die Theologie, als auf Autorität beruhend, führt ihre Beweise durch Autorität und alle menschlichen, der Philosophie entnommenen Beweise gewähren nur Wahrscheinlichkeit [6]), sind gleichsam der Theologie fremd. Denn bei den Nichtgläubigen genügt es, die Möglichkeit des Glaubensinhaltes nachgewiesen zu haben [7]). Ja sogar das durch die Vernunft Erkennbare muss, um Gewissheit darüber zu erhalten, durch den Glauben erfasst werden, einmal um schneller zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu kommen, dann um diese Erkenntniss allgemeiner zu machen, und endlich der grösseren Gewissheit wegen, denn in göttlichen Dingen ist die Vernunft sehr schwach (multum deficiens) [8]). Ist also das Gebiet des Glaubens

[1]) Die Stelle aus dem „Eulogium Magistri Joannis Cornubiensis in Martene und Durand thesaur. V, 1697 bei Baur, Dreieinigkeit, II, 569. — [2]) Summa P. I, Quaest. XII, art. 12. — [3]) Ibid. art. 13. „Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est; et sic ei quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis monstrantur . . . .“ — [4]) I, Quaest. XXXII, art. 1. — [5]) P. III, Quaest. XLIII, art. 1. — [6]) P. I, Quaest. I, art. 8. „Sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus, auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo.“ — [7]) I, Quaest. XXXII, art. 1. „Quae fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt: apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile quod praedicat fides.“ — [8]) II², Quaest. II, art. 4.

nicht mit dem des Wissens identisch, und das Verhältniss des Geistes zu jedem dieser Gebiete anders normirt, so kann auch Eine Wahrheit von Einem und demselben in derselben Beziehung nicht zugleich gewusst und geglaubt werden, denn das Wissen, als auf erkannten Principien ruhend, führt Evidenz mit sich, der Glaube aber eine in freier Hingabe wurzelnde Gewissheit; wohl aber kann der Eine wissen, was der Andere glaubend festhält [1]). Dieses das Verhältnis des Glaubens zum Wissen nach Thomas von Aquin. Ist demzufolge der Glaube seinem gesammten Inhalte nach, weil über die Vernunft hinausgehend, dem vollen Verständnisse, dem Wissen, verschlossen, bleibt er undurchdringlich für die natürliche Sehekraft der Vernunft und kann er nur verstanden werden, so weit er aus sich selbst — durch eine höhere Gnade — dieses möglich macht, so bleibt alle wissenschaftliche Behandlung des Glaubens in einem äusserlichen Verhältnisse zu ihm und statt einer in die Tiefe des Wesens eindringenden Forschung können wir da nur einer wohldisciplinirten Reflexion begegnen. Mit der blos äusserlichen Aufnahme des Dogma begnügt sich aber der Geist nicht; er ringt, ihm eine Seite abzugewinnen, durch welche eine Verbindung mit seinen übrigen Anschauungen und Erkenntnissen möglich wird, um, was einer organischen Einheit widerstrebt, wenigstens in einem strenggefügten Schematismus sich vorstellig zu machen. Da nun das Dogma in seiner Transcendenz der Reflexion immer dasselbe Antlitz zukehrt, so macht der überwiegend analytische Geist der Scholastik selbst eine Reihe von Momenten desselben ausfindig, die er, durch einen sehr leicht erklärbaren psychologischen Hergang, als Momente der Sache selbst betrachtet [2]), und an welchen er den nöthigen Stoff hat, um wenigstens formell dem Drange des Wissens zu genügen. Denn es handelt sich jetzt darum, den Widerspruch zu überwinden, in welchem das Dogma zu dem sonstigen Inhalte des Bewusstseins steht; dieses geschieht in der Regel, indem der Widerspruch nur als ein scheinbarer, auf Geltendmachung nur des einen oder anderen Momentes des Dogma, nicht seines substanziellen Inhaltes ruhender nachgewiesen wird, und ist Sache der Distinction, in deren Subtilität die Meisterprobe dialectischer Tüchtigkeit erkannt wird. Da aber diese einzelnen Momente selten in einer wesentlichen Beziehung zur Sache selbst stehen, sondern meistens willkürliche Gesichtspunkte sind, von denen aus man die Sache betrachtet, diese aber in's Endlose sich vervielfältigen können, so wird des Fragens und Einwendens und damit auch des Distinguirens kein Ende; die Sache selbst, die damit nicht klarer wird und ihrer Natur nach keine Kritik verträgt, tritt in der Behandlung immer mehr zurück und dagegen das Interesse an den Ansichten anderer Magister in den Vordergrund. Die scholastische Methode, namentlich in der

---

[1]) Summa II², Quaest. I, art. 4. 5. — [2]) Gerson schon rügt dieses „de mystica theolog. specul. Opp. III, 370. „Etsi naturae rerum sic se habeant, ut intellectus negotians circa eas possit uti talibus abstractionibus ad faciliorem intelligentiam, nihilominus scire debent, non taliter distingui rem eandem qualiter potest eam intellectus indistinctam secernere, alioquin res eadem a se ipsa reali distinctione differet ....“

letzten Periode der Scholastik, erscheint daher als ein zwar sehr scharfsinniges und complicirtes, aber nichtsdestoweniger den Geist leer lassendes Spiel mit willkürlich combinirten Begriffen, deren objective Wahrheit durch die strenge Form des Syllogismus mehr vorausgesetzt als erwiesen wird. Je mehr bei dieser Methode alle Kraft und Schärfe des Geistes an die blosen Formen des Denkens verschwendet wird, desto grösser ist der Lärm und das Gedränge um nene Formen. Jeder will die Anderen überbieten in überraschenden Quästionen, herausfordernden Propositionen, künstlich ineinandergeschlungenen Argumenten, genau abgezirkelten Definitionen, haarspaltenden Distinctionen und in's Unabsehbare laufenden Partitionen. Aber, wie bemerkt, die Meisterschaft des Scholastikers bewährt sich immer in der Distinction; sie muss die Widersprüche nicht blos zwischen Vernunft und Autorität, sondern auch zwischen Autorität und Autorität ausgleichen, den faulen Fleck des Beweises decken, der Einwendung das Bein unterstellen und die Vermittlung der abweichenden Meinung des Magisters mit der kirchlichen Lehre übernehmen; auf ihr ruht das ganze Gebäude dieser künstlichen Einheit von Glauben und Wissen. Die schwachen Seiten dieses Systems, das zuletzt in einem abstracten, unhaltbaren Formalismus zu verlaufen droht, der bei aller Fülle des Scharfsinnes doch nur mehr den Schein des Wissens, als wahre wissenschaftliche Erkenntniss gewährt, dargelegt, die Zuversicht, durch die Waffe des Syllogismus auch in die Tiefe der Gottheit dringen zu können, erschüttert zu haben, ist das Verdienst des durch Occam erneuerten Nominalismus, wenn man anders hier ein Verdienst und nicht vielmehr nur die nothwendige Folge einer eingeschlagenen Richtung erkennen will.

Occam [1]) geht in seinem Commentare zu den Sentenzen von dem Begriffe des Erkennens und Wissens aus. Es giebt, sagt er, anschauliche (notitia intuitiva) und abstracte Erkenntniss; letztere lässt sich in zweifacher Weise auffassen, einmal als das von vielen Einzelheiten Abstrahirte und ist dann Erkenntniss eines Allgemeinen (universalis abstrahibilis a multis), und existirt dieses Allgemeine als wahre Qualität in der Seele subjectiv (quod potest teneri probabiliter), so kann es auch intuitiv erfasst werden, und abstracte und intuitive Erkenntniss fallen hier zusammen. Dann nennt man aber auch abstracte Erkenntniss, was durch Abstraction von dem wirklichen Sein oder Nichtsein einer Sache und ihrer zufälligen Verhältnisse und Eigenschaften gewonnen ist, nicht als wenn auf diesem Wege ein anderer Inhalt erlangt würde als bei der intuitiven Erkenntniss, nein, dieser bleibt in beiden Erkenntnissarten derselbe; aber das Verhältniss des Erkennenden zum Erkenntnissobjecte ist in beiden Fällen ein anderes; die anschauliche Erkenntniss gewährt

1) Ich habe für die Darstellung benützt: „Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologicarum difficultatum disquisitoris magistri Guilelmi de Ocham anglici, super IV libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones, cum quantis maximis fieri potuit labore atque solertia correctae. Impressum Lugduni 1495. Nebst Occams „Centilogium theologicum".

unmittelbares Wissen vom Sein oder Nichtsein einer Sache; vermöge der abstracten Erkenntniss aber lässt sich von einem zufällig Seienden nicht mit Evidenz wissen, ob es ist oder nicht ist, inwiefern ja bei der abstracten Erkenntniss vom wirklichen Sein oder Nichtsein abstrahirt wird, sondern dieses ist nur möglich durch anschauliche Erkenntniss, mit welcher alle Erfahrung beginnt, sei es im Gebiete des Sinnlichen oder Geistigen, wodurch erst die Möglichkeit der Erkenntniss des Nothwendigen, des Wissens, gegeben ist [1]). In dieser anschaulichen Erkenntniss, auf welcher für das Gebiet der Natur wie des Geistes alles Wissen ruhen soll, spricht sich der Empirismus Occams aus, der jedoch nicht mit Consequenz durchgeführt ist. Im Grunde blickt dieses schon in seiner Definition des Wissens durch. Das Wissen nemlich ist ihm die durch den Syllogismus vermittelte evidente Erkenntniss eines nothwendig Wahren, wodurch es sich vom Meinen und Glauben wie von Erkenntniss des Zufälligen und der ersten Principien unterscheidet [2]). Occam vereinigt hier die sonst auseinander gehaltenen Momente der „Evidenz" und der „Nothwendigkeit" und mit Recht, da ohne Erkenntniss der Nothwendigkeit auch eine volle Evidenz der Erkenntniss nicht gegeben ist. Durch diese Fassung des Begriffes des Wissens ist die Frage entschieden, ob die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes sei [3])? Thomas von Aquin hatte den wissenschaftlichen Charakter der Theologie begründet durch Unterscheidung zwischen Wissenschaft, die auf Principien ruht, welche durch die Vernunft erkennbar sind, und einer solchen Wissenschaft, die nur durch das Licht eines höheren Wissens erkennbare Principien zur Grundlage habe [4]). Occam glaubt die Theologie nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne nehmen zu dürfen, wiewohl er zugiebt, dass an sich durch Gottes Allmacht auch ein eigentliches Wissen von der theologischen Wahrheit statt finden könne

---

1) Prolog. Quaest. I. „Et universaliter omnis notitia incomplexa termini vel terminorum seu rei vel rerum virtute cujus potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens maxime de praesenti, est notitia intuitiva. Abstractiva autem est ista virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit et per illum modum abstrahit notitia abstractiva ab existentia vel non existentia. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens maxime de praesenti potest evidenter cognosci. Et tamen certum est, quod illae veritates possunt evidenter cognosci: et omnis notitia complexa terminorum vel rerum signatarum ultimate reducitur ad notitiam incomplexam terminorum vel rerum signatarum; ergo isti termini vel res una alia notitia possunt cognosci, quae sit illa, virtute cujus possunt evidenter cognosci tales veritates contingentes. Et illa notitia est intuitiva, a qua incipit experimentalis notitia, quia universaliter ille, qui potest accipere de aliqua veritate contingenti experimentum et mediante illa de veritate necessaria habet aliquam notitiam incomplexam de aliquo termino vel de re, quam non habet ille qui non potest sic experiri, et ideo sicut scientia illorum sensibilium quae accipitur per experientiam incipit a sensu et a notitia intuitiva sensitiva illorum sensibilium, ita universaliter notitia scientifica istorum pure intelligibilium accepta per experientiam incipit a notitia intuitiva illorum intelligibilium." Es kann auch eine notitia intuitiva de re non existente geben, inwiefern das Object bereits destruirt ist; so habe ja auch Gott notitia intuitiva von Allem was ist und nicht ist. — 2) „Scientia est notitia evidens veri necessarii nata causari per praemissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum." — 3) Prolog. Quaest. III, c. 4. — 4) Summa I, Quaest. I, art. 2.

und vielleicht bei Einzelnen in Bezug auf gewisse Wahrheiten sich wirklich finde. Seine Gründe sind:

Was mit Evidenz erkannt ist, das ist entweder an sich, oder durch an sich Bekanntes oder durch Erfahrung mittelst der Anschauung bekannt und zwar mittel- oder unmittelbar. Aber all dieses findet nicht statt bezüglich des Glaubensinhaltes; er ist nicht an sich bekannt, sonst wäre er ja auch den Ungläubigen bekannt; noch kann er aus an sich Bekanntem erschlossen werden, sonst müsste durch richtig geleitete Fragen jeder Ungläubige zur Annahme bestimmt werden können; auch ist er nicht durch Erfahrung bekannt vermöge einer mittel- oder unmittelbaren intuitiven Erkenntniss, weil auf dem Gebiete der Erfahrung und Anschauung Gläubige und Ungläubige sich gleich stehen, und demgemäss die letzten wie die ersten zu einem evidenten Wissen dessen, was geglaubt werden soll, müssten gelangen können. Ausserdem ist nicht mehr Grund da, dass das als nothwendig Geglaubte gewusst werde im eigentlichen Sinne, als dass die zufälligen Glaubenswahrheiten mit Evidenz erkannt sind; nun findet Letzteres nicht statt, denn sonst müsste Jeder wissen, ob er im Stande der Gnade, oder der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig sei, was nicht der Fall ist, sohin ist auch das als nothwendig Geglaubte nicht gewusst.

Auch das Wesen des Glaubens lässt ein Wissen nicht zu. Wer etwas mit Evidenz weiss, kann dem nicht widersprechen, blos weil er will, sondern muss zu solchem Widerspruche durch stärkere Gründe bestimmt werden, oder einen Theil des mit Evidenz Gewussten vergessen. Hingegen kann auch der gründlichste Theologe durch den blosen Willen dem Inhalte des Glaubens entgegentreten, auch ohne stärkere Gründe, weil ein auf falscher Voraussetzung ruhender Grund nicht stärker wirken kann, als der auf einer mit Evidenz erkannten Wahrheit ruht. Sohin findet evidente Erkenntniss beim Glauben nicht statt. Selbst die Berufung darauf, dass bei der Wissenschaft der Theologie der Glaube vorausgesetzt werde, findet er unhaltbar, denn niemals finden rücksichtlich desselben Objectes zwei Erkenntnissarten, hier Glaube und Wissen der Art statt, dass die eine die andere zur nöthigen Voraussetzung hat [1]; der „eingegossene Glaube" macht hier keinen Unterschied, denn wenn er in Akt tritt, wirkt er nicht anders als der erworbene, dieser aber führt nicht zum Wissen.

Ist der Theologie einmal der Charakter der Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes abgesprochen, so wird es nicht auffallen, wenn Occam auch jene Wahrheiten des Glaubens, zu denen der Realismus noch ein inneres Verhältniss und damit ein Verständniss für die Vernunft festhielt, als ganz ausserhalb der Sphäre des Wissens liegend darstellt. Daher wird die Frage, ob Gott seinem

---

[1] „Nunquam duo habitus judicativi circa idem objectum sic ordinantur, quod unus necessario praesupponit alium."

Wesen und Sein nach von uns erkennbar ist, negirt [1]); denn nichts kann auf natürlichem Wege von uns erkannt werden ohne vorausgegangene intuitive Erkenntniss, und wenn dieses von der Creatur gilt, wie viel mehr erst von Gott! Nur durch Negation des Geschöpflichen als solchen ist eine gewisse analoge Erkenntniss Gottes möglich. Demnach lässt sich auch „Gott" nicht definiren, denn was die Definition als solche constituirt, Gattung und wesentliche Differenz findet in Gott nicht statt [2]). Wie Gottes Wesen ist auch sein Wirken, Schaffen [3]) und Wissen [4]) unbegreiflich. Nicht einmal die Einheit Gottes hat wissenschaftliche Gewissheit, da ein Process ins Unendliche von Ursachen, deren jede von der anderen unabhängig, wohl möglich ist [5]), und es lässt sich daher für die Ewigkeit der Welt eben so viel als dagegen sagen [6]), was auch die Ansicht des Thomas von Aquin ist [7]).

Soll eine positive Erkenntniss des Glaubensinhaltes erreicht werden, so ist dieses nur durch engen Anschluss an die hl. Schrift und Kirche möglich, ihr Ausspruch kömmt in allen den Glauben berührenden Fragen zuerst und massgebend in Betracht; z. B. über die ewige Zeugung des Sohnes und Priorität des Vaters entscheidet nur die hl. Schrift und der Sprachgebrauch der Väter, denn Gründe lassen sich dafür und dagegen finden [8]); eben so kann man nur aus der Schrift erfahren, dass der Sohn nicht auch zeugen kann (gleich dem Vater) [9]). Selbst was sich zu widersprechen scheint, muss geglaubt werden, wenn es nur in der Schrift und der Lehre der Kirche begründet ist [10]). Derartige Widersprüche sind nur als scheinbare zu betrachten und dieses nachzuweisen, also wenigstens negative die Rationalität des Glaubens zu begründen, ist Hauptaufgabe der Scholastik. So hat sich Occam wie die anderen Scholastiker die Frage gestellt: ob die Einheit des göttlichen Wesens mit dem realen Unterschiede der Personen vereinbar sei? [11]) „Die Schwierigkeit der Frage, sagt er, entspringt aus der Annahme der Identität des göttlichen Wesens mit der Relation und Person; denn wenn diese drei

---

[1]) Lib. I, Q. II, Dist. 3. „Nec divina essentia nec divina quidditas nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus potest hic cognosci a nobis: ita quod nil aliud a Deo concurrat in ratione objecti." — [2]) Q. V, Dist. 8. — [3]) Q. I, Dist. 47. „Voluntas Dei sicut et essentia Dei est causa immediata omnium eorum quae fiunt, quamvis demonstrari non possit ex puris naturalibus" und Lib. II, Q. V. „Quod Deus sit causa libera respectu omnium tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non responderet unus infidelis." — [4]) Q. I, Dist. 38. „Indubitanter est tenendum, quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto." — [5]) Q. X, Dist. 2. „Difficile est vel impossibile probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis ejusdem rationis, quarum una potest esse sine alia." — [6]) Lib. II, Q. VIII. „Dico quod utraque pars potest teneri et neutra sufficienter probari." — [7]) Summa theol. I. Q. XLVI, art. 2. — [8]) Q. III, Dist. 9. — [9]) Q. III, Dist. 7. „Magis tenendum est propter autoritatem s. scripturae, quod filius non potest generare, quam propter rationem..." Ad hoc tamen, fügt er bei, addam aliquas *persuasiones*...— [10]) Q. V, Dist. 1. „Nunquam de eadem re debent concedi contradictoria nisi habeantur in scriptura s. vel ex determinatione Ecclesiae vel evidenter et consequentia formali ex talibus inferantur." — [11]) Q. IX, Dist. 2.

Momente Eins sind (una res numero indistincta), dann lässt sich schwer absehen, wie blos mehrere Relationen und Personen und nicht auch mehrere Wesenheiten sein sollten. Um diesem vorzubeugen, haben Einige geglaubt, hier blos einen idealen Unterschied (distinctio rationis) annehmen zu dürfen, was logisch unzulässig, da von demselben in derselben Beziehung Entgegengesetztes nicht praedicirt werden kann. Andere haben einen realen Unterschied festgehalten, was wieder nicht geht; eine dritte Ansicht richtet sich dahin, dass Wesen und Relation wohl real Eins, aber nicht dasselbe sind in jeder Beziehung, ex nature rei, sondern eine gewisse Nichtidentität (ex nature rei) haben, und diese genügt zur Statuirung des realen Unterschiedes der göttlichen Personen. Der Beweis dafür ist dieser — und er hält ihn für den einzig ausreichenden. — „Die erste Person (suppositum) hat ein mittheilbares Sein, sonst könnte sie es nicht mittheilen, sie hat aber auch ein unmittheilbares Sein, so dass in ihr mittheilbares und unmittheilbares Sein sich findet; sich Widersprechendes kann aber von demselben nur in Wahrheit behauptet werden bei einer gewissen Unterscheidung und Nichtidentität, also muss zwischen dem göttlichen Wesen das mittheilbar und der Relation die unmittheilbar ist, eine gewisse Nichtidentität statt finden. Und desshalb behaupte ich mit jener Ansicht, die mir zulässiger erscheint, dass Wesen, Relation und Person formell aber nicht real unterschieden sind." Abgesehen von dem logischen Verstosse, ohne alle weitere Vermittlung mittheilbares Sein mit Wesen und unmittheilbares mit Relation identisch zu setzen, wissen wir über die Sache nicht mehr wie zuvor und auch seine fernere Erklärung führt nicht weiter [1]).

Kann Gott nicht in seinem Wesen, sondern nur analog durch Rückschluss aus den Erscheinungen der Welt erkannt werden, und ist der Weg zu aller Erkenntniss die Anschauung, die Erfahrung, so kann auch Gott nicht das erste Object der Erkenntniss sein. Occam unterscheidet ein erstes der Zeit der Entstehung nach, ein erstes dem Inhalte nach, inwiefern dieser von allem Erkennbaren praedicirt werden müsste, und ein erstes der Vollkommenheit nach; nur im letzten Sinne kann Gott als erstes, d. h. als vollkommenstes Object der Erkenntniss betrachtet werden [2]). Die Polemik gegen den Realismus ist hier unverkennbar; dieser sprach von einer intuitiven Erkenntniss aller Dinge in Gott, da in Gott jedes Ding noch besser sich darstelle, als in sich selbst, wodurch Gott als Grund

---

[1]) „Quandocunque aliqua sunt idem omnibus modis ex natura rei, quicquid competit uni competit alteri, nisi aliquis modus grammaticalis vel logicalis impediat. Sed posito quod pater habeat omnes modos grammaticales et logicales consimiles, quales habet hoc nomen essentia, adhuc haec est vera: essentia est filius. Et haec similiter est vera: pater non est filius. Ergo illud idem negaretur de patre et affirmaretur de essentia. Nec potest hoc contingere propter aliquam diversitatem modorum logicalium vel grammaticalium, ergo praecise hoc erit ratione alicujus modi nonidentitatis inter illud quod significatur per essentiam et inter illud quod significatur per patrem. Ergo inter patrem et essentiam est ex natura rei aliquis modus nonidentitatis. — I Q. I, Dist. 3.

alles wahren Erkennens wie Seins erschien [1]). Der Nominalismus Occams hat sich die Erkenntniss Gottes nicht blos durch seinen Empirismus, sondern auch dadurch erschwert, dass er Gott durchaus als abstracte Einheit fasst und alle Mannigfaltigkeit des Lebens in ihm verwischt. „In Gott ist kein realer Unterschied oder auch nur Nichtidentität, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, sind eben nur das Wesen Gottes selbst [2]). Alle derartigen Distinctionen sind nur Distinctionen des Verstandes. Denn ein Unterschied in Gott darf nur gesetzt werden, wo er mit Evidenz aus dem Inhalte der hl. Schrift und der Erklärung der Kirche, deren Autorität sich alle Vernunft gefangen geben muss, gefolgert werden kann. Weder Schrift noch Kirche aber berechtigen zu einem solchen Unterschiede. Ist daher von einer Mehrheit göttlicher Vollkommenheiten oder Attribute die Rede, so kann Vollkommenheit als solche an sich, die Gott selbst ist, betrachtet werden, oder als etwas von Gott und den drei Personen (conjunctim et divisim) praedicirbares; im ersten Falle giebt es nur Eine Vollkommenheit, ununterschieden dem Namen und der Sache nach, die strenge genommen weder als in Gott noch an der göttlichen Wesenheit befindlich bezeichnet werden darf, sondern in jeder Beziehung diese Wesenheit selbst ist; im zweiten Falle sind die Vollkommenheiten nur begriffliche Bezeichnungen (conceptus quidam vel signa), die gar nicht Vollkommenheiten heissen sollten, da Vollkommenheit ein Sein involvirt, und die das göttliche Wesen entweder absolute ausdrücken sollen, wie Wille, Verstand, oder beziehungsweise, wie praedestinirend, schaffend, oder negative, wie unvergänglich; dieser giebt es Mehrere, aber sie sind nicht das göttliche Wesen relativ, sondern blose Begriffe, Namen“ [3]).

---

1) So Scotus nach seinem Schüler Franz von Mayron; die Stelle bei Hauréau, de la philosophie scolastique T. II, p. 312. „Dicit Doctor subtilis quod notitia intuitiva est illa, quae est de re in se ipsa vel in aliquo repraesentativo eam supereminenter continente et quod divina essentia supereminenter continet omnia talia; ideo omnia cognoscuntur in ea intuitive, pro eo quod melius repraesentat quamlibet rem quam ipsa seipsam.“ — 2) Q. I, dist. 2. „Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae et sic de bonitate divina et justitia; nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam nonidentitas. Cujus ratio est quia quamvis talis distinctio vel nonidentitas formalis possit poni aeque faciliter, inter essentiam divinam et sapientiam divinam sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicunque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendum quam trinitatem personarum cum unitate essentiae; ideo non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura s. vel determinatione Ecclesiae, propter cujus autoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in scriptura s. et determinatione Ecclesiae et dictis Sanctorum possunt salvari non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem et eam universaliter nego in creaturis, quamvis possit teneri in creaturis sicut in Deo; quia credo quod pro statu isto aeque posset satis fieri rationibus probantibus non esse tres personas in una essentia in creaturis sicut in Deo; nec potest evidenter cognosci quod plus facit infinitas ad hoc quod sint plures personae in una essentia quam finitas. Quia tamen unum est expressum in Scriptura et aliud non et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum. — Universaliter dico, quod nunquam verificatur distingui formaliter nisi propter distinctionem realem ...“ und Q. I, Dist. 35. „Nec etiam scientia distinguitur formaliter a divina essentia, sed est tanta et omni identitate eadem divinae essentiae quam essentia est eadem divinae essentiae.“ — 3) Q. II, Dist. 2.

Fallen die göttlichen Attribute unter der in Gott alles gleichmachenden Sichel des nominalistischen Verstandes, so haben die göttlichen Ideen ein besseres Geschick nicht zu erwarten. Wie Occam in seiner Logik [1]) bei Widerlegung des Realismus auch die gemilderte Fassung des Scotus, die Universalien als nur formell verschieden von den Individuen zu nehmen, als irrational bezeichnet, so bricht er im Commentare über alle Versuche des Realismus und selbst des gemässigten Nominalismus, den Universalien irgend eine Art des Seins ausserhalb des Verstandes zu sichern, den Stab [2]), und theilt seine eigene Ideenlehre mit [3]). Voraus schickt er seine, im Gegensatze zur realistischen Annahme [4]) gefasste Definition der Idee, dass sie irgend ein Gedanke des Geistes ist, nach dem er in der Wirklichkeit zu produciren vermag [5]). Diese Ideen haben in Gott kein selbständiges Sein, sondern sind in ihm nur objectiv (unser subjectiv) als das von ihm Erkannte, ja sie sind eben das von Gott hervorbringbare [6]). Wie die Dinge von einander verschieden sind, so giebt es auch von Allem, was hervorgebracht werden kann, verschiedene Ideen; also auch von der Materie, Form und überhaupt von allen wesentlichen und integrirenden Theilen. Aber diese Ideen beziehen sich nur auf die Einzeldinge (singularia) und nicht auf die Species, wie ja auch nur Einzeldinge nach aussen producirbar sind. Von der Gattung, Differenz und den übrigen Universalien giebt es keine Ideen, man müsste denn das Universale als etwas in der Seele wirklich (subjective) Existirendes und den äusseren Dingen als Prädicat Gemeinsames betrachten. Ebenso giebt es keine Idee des Negativen, der Privation, des Bösen, der Schuld, weil Alles dieses nicht ausserhalb der Einzeldinge besteht. Wie Gott unendliche Dinge hervorbringen kann, so hat er auch unendliche Ideen. Demgemäss beantwortet Occam die Frage: ob Gott das von ihm Verschiedene durch die Idee desselben erkenne, dahin: man könne das „D u r c h" entweder als bewirkende Ursache oder als Werkzeug, oder als Medium, durch das man sehe, oder endlich als das Ziel, in dem die Erkenntniss zur Ruhe kömmt, betrachten. Die drei ersten Fälle sind nicht möglich, weil die Ideen weder den göttlichen Verstand bewegen, noch dieser Verstand selbst sind, noch gleichsam das Mittlere (objectum medium) zwischen Gott und dem von ihm erkannten Anderen; sohin bleibt nur die vierte Auffassung, dass die Ideen selbst das von Gott als von ihm verschieden Erkannte sind. (Ipsae ideae sunt ipsamet cognita a Deo alia ab eo....) Es ist sohin die Idee, das Universale, nach Occam eine blose Ab-

---

[1]) Summa totius Log. c. 16, fol. 7. — [2]) Q. IV—VII, Dist. 2. — [3]) Q. V, Dist. 35. — [4]) Diese ist „idea est realiter divina essentia et tamen differt ratione ab ea." — [5]) „Omnis idea necessario est alicujus idealis vel ideati idea; et ideo non praecise significat aliquid unum sed significat unum et connotat aliud aliquid vel illud idem quod significat et propter hoc habet tantum quid nominis et potest sic describi: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere. — [6]) „Ideae non sunt in Deo subjective et realiter sed tantum sunt in ipso objective tanquam quaedam cognita ab ipso quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles."

straction des Verstandes. Scotus hatte noch aus der Nothwendigkeit, mit welcher das Allgemeine in dem Erkenntnissprocesse für den Verstand sich geltend macht, eine wenn auch nur formelle Selbständigkeit des Seins für dasselbe erschlossen [1]; auch diese negirt Occam; „ausserhalb des Verstandes, sagt er, giebt es nur Einzeldinge und jedes derselben kann den Verstand veranlassen, es unbestimmt (confuse) oder deutlich (distincte) aufzufassen; im ersten Falle unterscheidet der Verstand ein Ding nicht von dem andern, so dass er bei Sortes sich nur den Menschen denkt und durch diese unbestimmte Auffassung den Sortes nicht vom Plato unterscheidet. Das Höhere, Allgemeine, in Bezug auf Sortes, nämlich Mensch, Thier, bezeichnet aber nichts als was Sortes auch ist, nur dass es unbestimmt gedacht wird, kann aber auch den Verstand veranlassen, sich den Sortes nicht unbestimmt zu denken. Wenn ich nun sage: dieser Sortes ist Mensch, so ist damit in dem Allgemeinen — Höheren — nicht etwas von dem Niederen ausgesagt, was dieses nicht selbst wäre, denn deutlich bezeichnet würde es heissen: Sortes ist Sortes an sich, und unbestimmt: Sortes ist Mensch an sich (absolute), so dass Sortes an sich in Wahrheit Mensch, Thier, Leib, Alles Eins in Wirklichkeit (realiter) ist und der Unterschied des Höheren und Niederen (Allgemeinen, Einzelnen) nur in den Verstand fällt.“ Allein damit ist die von Scotus gegebene Begründung des Allgemeinen nicht widerlegt: vielmehr wenn auch das Allgemeine nur durch ein unbestimmteres Auffassen des Einzelnen — durch Abstraction — zu Stande kömmt, so ist damit noch nicht die Frage erledigt, warum macht sich der Verstand die Einzeldinge auch unbestimmt, d. h. in der Form der Allgemeinheit vorstellig und muss sich dieselben in dieser Form vorstellen, wenn er überhaupt denken will? Diese Frage gehört zunächst dem psychologischen Gebiete an, wohin sie auch Occam richtig verweist. Aber er äussert sich nicht bestimmt, ob er das Vorstellen unter der Form der Allgemeinheit als blose Willkür betrachtet, wie er ja auch die Sprache als Product willkürlicher Thätigkeit erfasst, oder als ein dem Denken immanentes Gesetz, was doch eigentlich in der Behauptung des Scotus angedeutet liegt. Wenn er ferner ohne weitere Vermittlung von der Stellung der Universalien im menschlichen Verstande auf das Verhältniss der Ideen zum göttlichen Geiste und Wesen schliesst, so ist dieses gleichfalls blose Voraussetzung. Denn ob und wie weit ein solcher Rückschluss zulässig, ist ein metaphysisches Problem, das, je nach dem idealistischen oder realistischen Standpunkte des Denkers eine verschiedene Lösung erfahren wird, aber immerhin einer tieferen Begründung bedarf, als sie die mehr negative Kritik Occams leistet. Doch kehren wir zum Ganzen des Systems zurück.

---

[1] „Dicendum quod universale existens, quia sub ratione non entis nil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva non operatur nisi movetur ab objecto. Non ens non potest movere aliquod objectum quia movere est entis in actu. Ergo nil intelligitur sub ratione non entis: quicquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis, ergo illa ratio non est omnino non ens!“ Cf. Hauréau T. II, p. 333.

Wie durch die lebenslose Einheit des göttlichen Wesens, welcher sogar der Unterschied zwischen Wille und Verstand zum Opfer fällt [1]), und durch die absolute Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie der Nominalismus will, das speculative Interesse für Erkenntniss Gottes abgeschwächt wird, so auch das practische Interesse durch die absolute Willkür, welche Occam dem Verhältnisse Gottes zur Welt zu Grunde legt. Wenn die älteren Theologen in der Unfähigkeit alles Irdischen, das menschliche Herz zu befriedigen, die Bürgschaft fanden, dass das Herz für Gott und Gott für das Herz sei, so stellt Occam, indem er von dem Begriffe der Freiheit als Indifferenz des Willens, im Gegensatze zu seiner natürlichen Bestimmtheit, dem Triebe, ausgeht [2]), in Abrede, dass man auf natürlichem Wege beweisen könne, der Wille vermöge nicht ausser Gott durch irgend ein geschöpfliches Gut befriediget zu werden; denn man könne ja nicht beweisen, dass der Wille eines unendlichen Gutes auch nur fähig sei, da dieses nicht Naturgemäss sei, sondern in das Gebiet des Uebernatürlichen schlage [3]). Andererseits ist zwischen Gott und der Seele eine solche Kluft, dass Nichts dieselbe ausfüllen kann, als der absolute Wille Gottes, keine Tugend, auch kein durch übernatürliche Gnade vermitteltes Verdienst, ja bei aller Tugend und Verdienst kann Gott den Menschen auch nicht beseligen, denn wenn er einen beseligt, ist es seine zufällige, freie, erbarmende Gnade, die nun einmal so will [4]). Unabänderlichkeit (Nothwendigkeit) findet bei der Beseligung so wenig statt als bei der Schöpfung. In Allem entscheidet einzig sein Wohlgefallen.

Occam unterscheidet nun ein allgemeines göttliches Wohlgefallen, welches die göttliche Wesenheit selbst ist, inwiefern sie gedacht

---

[1]) Q. II, Dist. 1. „Intellectus et voluntas sunt omnino idem et ideo quicquid est in intellectu est in voluntate et e converso ....“ — [2]) Q. VI, Dist. 1. — [3]) Q. IV, Dist. 1. „Non potest naturaliter demonstrari, quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum. Cujus ratio est, quod si posset naturaliter probari, aut hoc esset per libertatem voluntatis, quia scilicet voluntas ex hoc ipso, quod est libera, potest appetere quodcunque volibile, et illa nunquam satiari potest nisi in ultimo; aut per universalitatem objecti voluntatis, quia scilicet objectum suum est ens in communi et per consequens quodlibet contentum, et per consequens non potest quietari nisi in summo; aut per capacitatem voluntatis, quia scilicet est capax boni infiniti. Primo modo non potest probari, quia *non potest naturaliter demonstrari quod voluntas contingenter feratur in quodlibet objectum*, ergo non potest probari quod voluntate habente actum respectu cujuscunque finiti poterit appetitus seu voluntas appetere perfectius bonum. — Nec tertio modo, quia non potest probari quod voluntas est capax talis boni cum hoc sit solum supernaturale et non naturale. Ideo dico, quod non potest naturaliter demonstrari, quod non posset voluntas recipere unum actum ab aliquo ente creato, sicut a causa totali immediata, qui satiet totum appetitum voluntatis, sicut non potest probari, quod nullum delectabile sensibile potest quietare appetitum sensitivum, quamdiu sensus retinet omnem dispositionem praeviam illi delectationi.“ — [4]) Q. I, Dist. 17. „Dico quod ad hoc, quod anima sit grata et accepta Deo de potentia Dei absoluta, nulla forma supernaturalis requiritur in anima: et quacunque posita in anima potest Deus de potentia sua absoluta illam non acceptare. Ut sic semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificat quemcunque. Ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscunque donis collatis a Deo, nisi quia Deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuicunque vitam aeternam.“

wird als in sich schliessend alles Gute und Vollkommene, das ist oder sein kann, und ein specielles. Dieses geht entweder auf etwas Seiendes oder Sein werdendes und schliesst demnach Alles aus, was nicht ist und nicht sein wird; in dieser Beziehung kann Gott nur an sich Wohlgefallen haben, da es in seiner Macht steht, alles Andere zu vernichten und niemals wieder etwas hervorzubringen. Oder das specielle Wohlgefallen geht auf das Bessere, demnach mehr auf die Substanz als auf die zufällige Form; oder endlich es geht auf Hervorbringung der höchsten endlichen Vollkommenheit, wenn nemlich der zu Vervollkommnende kein Hinderniss setzt, und diese endliche Vollkommenheit, wozu die ewige Seligkeit gehört, kann er dann annehmen oder nicht, nach seinem Wohlgefallen [1]).

So sehr hier auch die Beseligung nur als Folge des göttlichen Wohlgefallens erscheint, in dem „kein Hinderniss setzen", durch welches die Beseligung bedingt wird, ist doch der absoluten göttlichen Willkür eine Schranke gezogen, welche auch das Folgende nicht aufhebt. Kein menschlicher Act nemlich hat aus und durch sich den Charakter der Verdienstlichkeit, sondern dieses wird er nur durch die freie Gnade; es kann diese Verdienstlichkeit sogar da statt finden, wo die Liebe nicht ausgegossen worden ist, vermöge der absoluten Macht Gottes. Denn jeder verdienstliche Act wie jeder Act der Liebe, wenn er verdienstlich sein soll, übersteigt die Fähigkeit der menschlichen Natur, weil ja auch die Liebe in das Gebiet des Natürlichen fällt, und es nicht in des Menschen, sondern in Gottes Macht liegt, ob ein Act, er mag aus Liebe stammen oder nicht, als Verdienst gelten soll, so dass, wenn der Act auch aus der Liebe stammte, es noch in der Macht Gottes läge, ob er ihn als verdienstlich annehmen will oder nicht, wesshalb derselbe Act der Liebe verdienstlich sein könnte und auch nicht. Sonst könnte ja ein Geschöpf Gott zu einer künftigen Handlung nöthigen, wenn Gott der Liebe das ewige Leben geben müsste [2])!

Die sittliche Indifferenz, zu welcher diese Auffassung führt, war bereits von Scotus begründet, der bekanntlich die Sätze vertritt, dass Gott nicht desshalb ein Geschöpf liebt, weil es gut ist, sondern dass es gut ist, weil es geliebt wird; dass Gott auch ein anderes sittliches Gesetz hätte geben können und dieses dann vernünftig

---

1) „Tertio dicitur acceptatio specialis quia est respectu alicujus producendi et perficiendi secundum maximum et nobilissimum genus perfectionum accidentalium nisi ipsemet impediat. Et hoc non est aliud nisi velle alicui tali producto, ipso non ponente obicem, conferre maximam perfectionem accidentalem secundum genus, qualis est beatitudo et vita aeterna. Et talem potest acceptare et non acceptare, sicut placet sibi." Am schärfsten tritt die göttliche Willkür in der Frage Q. III, Lib. IV heraus, warum ein nicht getauftes Kind verdammt werde: „Poena debetur, quia Deus sic ordinavit. Quia sicut Deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua, ita et ex mera voluntate sua potest facere de creatura quicquid sibi placet. Sicut enim si aliquis diligeret Deum et faceret omnia opera Deo accepta potest eum Deus annihilare sine aliqua injuria, ita sibi post alia opera potest non dare vitam aeternam sed poenam aeternam sine injuria; et ratio est, quia Deus nullius est debitor et ideo quicquid facit nobis ex mera gratia facit et ideo ex hoc ipso, quod Deus facit aliquid, juste factum est." — 2) Q. II, Dist. 17.

wäre, weil kein Gesetz vernünftig (sittlich gut) ist, ausser soweit es von Gott gewollt ist. Daher verwirft Occam auch die durchgängige Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen bezüglich des Objectes als Maasstab des sittlichen Handelns, denn Gott will oft etwas, ohne zu wollen, dass die Creatur es wollen soll, wie er von Ewigkeit den Tod Christi wollte, und doch nicht wollte, dass ihn die Juden tödten sollten in der Art wie es geschah[1]. Daher ist auch der Begriff des Bösen und der Sünde ganz äusserlich gehalten. Das Böse ist ein Vollbringen dessen, zu dessen Gegentheil man verbunden ist[2], oder es ist, als actuelle Sünde, der Mangel der dem Willen vorgeschriebenen Richtung — Güte, welche Güte eben nichts Anderes ist als jener Act, welcher der Vernunft und dem göttlichen Willen gemäss gesetzt werden sollte[3]. Durch die Sünde (Todsünde) wird an der Seele nichts verdorben, weil, wenn gleich der Sünder eines Actes entbehrt, den er haben sollte, doch jener Act nicht verdorben wird, weil er ihn nicht hat und auch von der Seele nichts genommen wird weder Substantielles noch Accidentelles. Wie auch eine Sünde tilgen nicht heisst, etwas Absolutes oder Relatives vom Sünder hinwegnehmen, sondern blos etwas Begangenes oder Unterlassenes nicht zur Strafe anrechnen. Demnach ist die Sünde auch nicht Beraubung eines Gutes, welches der Seele wirklich inhärirt oder ehemals inhärirte, sondern Beraubung eines künftigen Gutes, welches sie haben müsste[4], wenn sie nicht gesündigt hätte. Bei der Unterlassungssünde kann von einer positiven Ursache nicht die Rede sein, denn sie selbst ist nichts Positives, sondern nur von einer defectiven, und diese ist der Wille selbst, sofern er zu dem der Unterlassung entgegengesetzten Acte verpflichtet war. Bei den Begehungssünden aber ist nicht blos der geschaffene Wille die bewirkende Ursache jenes Actes, sondern Gott selbst auch, der unmittelbar jeden Act verursacht, wie jede secundäre Ursache; und so giebt es eine positive Ursache der Difformität des Actes gleichwie der Substanz des Actes selbst, denn die Difformität der Begehungssünde ist eben der dem göttlichen Gebote zuwidergesetzte Act. Und wenn man entgegnet, wenn Gott einen solchen Act verursacht, so sei er auch Urheber der Sünde, wie der geschaffene

---

1) Lib. II, Quaest. XIII. „Non semper voluntas est recta, quia conformatur voluntati divinae in objecto volito, nam aliquando vult Deus aliquid et tamen vult creaturam nolle illud . . . .“ — 2) Lib. II, Quaest. V. — 3) Ibid. Quaest. XII. „Difformitas in actu vel peccatum in actu non est carentia rectitudinis debita inesse actui (wie Scotus behauptet), sed est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati, quod nil aliud est dicere, nisi quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit et sic peccat peccato omissionis. Et ita rectitudo vel absolutum vel respectivum nil aliud est quam ipsemet actus qui debuit elici secundum rectam rationem et voluntatem Dei.“ — 4) Lib. IV, Quaest. IX. „Per peccatum mortale nil corrumpitur nec tollitur in anima, quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem obligatur, tamen ille actus non corrumpitur quia non inest, nec aliquid tollitur ab anima (non substantia nec accidens). — Peccatum non est privatio alicujus boni inhaerentis actualiter vel quod aliquando infuit, sed est privatio boni futuri, quod deberet inesse si non peccasset, sicut causa demeritoria qua aliquis inhabilitatur ad beneficium ecclesiasticum propter aliquem actum quo privatur illo beneficio futuro.“

Wille, der den Act setzt, so antworte ich: dass Gott Niemand verpflichtet und nicht gehalten ist, weder den einen noch den anderen ihm entgegenlaufenden Act zu setzen, und darum kann bei ihm von Sünde nicht die Rede sein, wenn er auch jenen Act setzt. Der creatürliche Wille aber ist eben durch Gottes Gebot gehalten, jenen Act nicht zu setzen, und sündigt mithin, wenn er ihn setzt, weil er thut, was er nicht sollte. Wäre er nicht verpflichtet, diesen oder den entgegenlaufenden Act zu setzen, so würde er so wenig sündigen als Gott, wenn er ihn auch noch so oft setzte [1]). Daraus ergiebt sich, was es heisse: durch die Sünde von Gott abgekehrt werden; denn nicht in jeder Sünde liegt Hass gegen Gott, da Einer Ungerechtes zu vollbringen wünschen kann, ohne weder Hass noch Liebe gegen Gott zu haben, sondern der Sünder wird insoferne von Gott abgekehrt, als er tödtlich sündigend etwas thut, was Gott nicht will, oder etwas nicht thut, was Gott will, und damit offenbart, dass er etwas mehr liebt als Gott, oder dass er Gott nicht über Alles liebt, wie er sollte. Wie ja auch Einer durch einen Act der Gnade und Liebe zu Gott bekehrt wird, weil er durch einen solchen Act Gott über Alles liebt. Wenn man aber fragt, ob Abkehr von Gott durch die Sünde und Hinkehr zu Gott durch Liebe in einem formalen (wesentlichen) Widerspruche stehen, so kommt es darauf an, ob man die habituelle oder actuelle Liebe und ob man einen sündigen Act meint, durch welchen man Gott hasst, oder durch welchen man bloss eine andere Creatur liebt, die Gott nicht geliebt haben will. Gott lieben über Alles und Gott hassen stehen allerdings mit einander im Widerspruche. Aber sich zu Gott in Liebe hinkehren und sich von ihm abkehren durch Liebe zu einem Geschöpfe, das Gott nicht geliebt haben will, z. B. durch Unzucht, stehen in keinem wesentlichen Widerspruche und sind, was die Natur der Acte betrifft, in Einem Subjecte vereinbar [2]). Denn der Widerspruch liegt hier nur in einem äusseren Umstande, nemlich dem Gebote Gottes, dass eine solche Liebe zu einem solchen Geschöpfe nicht statt finden solle, weil es dadurch unmöglich wird Gott über Alles zu lieben; ohne dieses Gebot wäre die Liebe Gottes mit der

[1]) Lib. II, Quaest. XII. „Si loquamur de peccato commissionis sic non solum voluntas creata est causa efficiens illius actus, sed ipse Deus qui omnem actum immediate causat, sicut causa secundaria quaecunque; et ita est causa positiva difformitatis in tali actu sicut ipsius substantiae actus: quia difformitas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicitus contra praeceptum divinum et nil penitus aliud dicit. Et si dicas, quod Deus tunc peccaret causando talem actum difformem sicut voluntas creata peccat, qui causat talem actum: respondeo: Deus nullius est debitor et ideo nec tenetur illum actum causare nec oppositum actum nec illum actum non causare, et ideo non peccat quantumcunque illum actum causat. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare, et per consequens illum actum causando peccat: quia fecit, quod non debet facere. Unde si voluntas creata non obligaretur ad causandum illum actum vel oppositum, quantumcunque causaret illum nunquam peccaret, sicut nec Deus.“ — [2]) „Si quaeras de conversione ad Deum actu caritativo et aversione actu quo diligitur creatura quam Deus non vult diligi, puta actu fornicandi: sic non repugnant illi naturaliter et formaliter inter se, sed compatiuntur se in eodem, quantum est ex natura actuum.“

unzüchtigen Liebe zu einem Geschöpfe vereinbar, ja wenn Gott letztere Liebe geböte, sogar verdienstlich [1]).

Auch zwischen der Hinkehr zu Gott durch habituelle Liebe und der Abkehr von ihm durch actuelle Sünde findet kein formaler Widerspruch statt, da das Uebernatürliche dem Natürlichen im Menschen nicht widerspricht, wiewohl es von ihm bisweilen specifisch verschieden ist (licet aliquando differat ab ea specie); der Widerspruch hat auch hier nur seinen Grund in der äusserlichen Bestimmung, dass die Liebe einem in solcher Handlung Befindlichen niemals verliehen wird. So kann auch Einer einen Gott hassenden Sinn haben, und doch zugleich die eingegossene Liebe; denn ein habituell Gott Hassender kann später durch Reue gerechtfertigt und ihm die Gnade eingegossen werden; durch den Einen Act der Reue aber wird der habituell Gott hassende Sinn nicht ganz beseitigt, sohin bleibt er noch in gewissem Grade neben der Liebe. Die Wahrheit erhellt daraus, dass man nach dem ersten Acte der Busse sich mehr zum Hasse gegen Gott als zur Liebe geneigt findet (!), was unmöglich wäre, wenn nicht der Gott hassende Sinn noch bestünde [2]).

Berühren sich Liebe und Hass Gottes, oder wenigstens Sünde, so äusserlich in der Seele, dass beide zugleich in gewissem Grade neben einander bestehen können, so lässt sich nicht erwarten, dass zwischen dem christlichen Leben, als dem Leben der Gnade, und dem heidnischen, als dem Leben der Natur, ein anderes als eben so äusserliches Verhältniss gesetzt sein werde. In der That findet Occam den ganzen Unterschied darin, dass die christliche Tugend, als vollkommene, sich auf ein übernatürliches Object bezieht, oder dass gehandelt wird, z. B. Enthaltsamkeit geübt, der Ehre Gottes als des letzten Zieles wegen, während die heidnische Tugend blos das Ehrbare der Handlung an sich, ihre Naturgemässheit im Auge hat [3]). Darin liegt ein specifischer Unterschied beider; denn was dem Objecte nach specifisch verschieden, ist es auch dem Acte und Habitus nach; Gott aber ist von jeder Creatur specifisch verschieden; da nun Gott das Object (Ziel) eines jeden vollkommen tugendhaften Actes des Christen, aber nicht des Philosophen oder Heiden ist, so müssen auch beiderlei Acte specifisch verschieden sein.

---

[1]) „Si lex statuta removeretur jam isti actus diligendi compaterentur se in eodem. Et si illa lex praeciperet illam creaturam diligi, tunc non potest tantum stare cum illo actu, sed tunc meritorie diligeret illam creaturam." — [2]) „Potest aliquis habere habitum odiendi Deum et tamen caritatem infusam, quia inter illos habitus est repugnantia nulla; quod patet, quia aliquis sic odiens Deum habitualiter post poenitens justificatur et per consequens gratia sibi infunditur, et per unum actum poenitentiae non corrumpitur totus habitus ille odiendi Deum, igitur manet ille habitus cum caritate secundum multos gradus, quod credo esse verum; quia post primum actum poenitentiae experitur se plus esse inclinatum ad odiendum Deum quam ad diligendum et ad odiendum plus quam si nullum actum odii prius habuisset...." — [3]) „Nulla est perfecta virtus nisi inclinet ad actum respectu objecti supernaturalis; philosophus tamen non ponit virtutem moralem esse respectu objecti supernaturalis, sed solum ponit talia esse volenda quia sunt honesta vel conservativa naturae vel aliquid aliud mere naturale...."

Hat die christliche Tugend nur im Objecte ihren specifischen Unterschied von der natürlichen oder heidnischen, wodurch unterscheidet sich dann die erworbene christliche Tugend von der theologischen — eingegossenen — mit der sie doch im Objecte ganz zusammenfällt? Die Verlegenheit Occams über die Stellung der eingegossenen Tugend in seinem Systeme spricht sich in folgenden Conclusionen aus [1]). Es lässt sich 1) durch die Vernunft nicht beweisen, dass wir zur Erreichung unseres Zieles irgend eines übernatürlichen Habitus (einer theologischen Tugend) bedürften. Von dem Vorhandensein solcher Habitus nemlich in uns könnten wir doch nur durch ihre Wirkungen Gewissheit erlangen. Nun sind aber alle Wirkungen, die wir durch jene übernatürlichen Habitus in uns erfahren, der Art, dass sie auch von einer natürlichen Fertigkeit (habitus) herrühren können, wie ein unter Christen erzogener Heide alle Artikel des Glaubens festhalten und Gott über Alles lieben kann, ohne getauft zu sein, also auch ohne jene übernatürlichen Habitus zu besitzen. 2) Daraus, dass die Seligkeit wegen der Verdienste verliehen werden soll, folgt nicht, dass jene übernatürlichen Habitus nothwendig sind. Gott kann Einen, der blos mit natürlichen Kräften wirkt, auch ohne Liebe, als würdig zur Seligkeit aufnehmen, und Einen, der ohne Sünde ist, verwerfen. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Ansicht des Lombarden wahr, dass der hl. Geist die in uns thätige und unsere That wohlgefällig annehmende Liebe sei; aber diese Liebe muss nicht der Seele als Accidenz inhäriren, denn Gott kann auch den natürlichen Act des Glaubens und der Hoffnung ohne allen eingegossenen Habitus annehmen. Ebenso ist es nicht unmöglich, dass Gott Einen, der seiner Vernunft gemäss lebt und nichts glaubt, als was er der Vernunft gemäss erkennt, des ewigen Lebens werth erachte [2]). Denn die heidnischen Philosophen wurden nur dadurch des ewigen Lebens unwürdig, weil sie Dinge festhielten, die nicht durch die Vernunft bewiesen werden konnten (!), wie die Ewigkeit der Welt. Wie demnach Paulus in Sünde und ohne alles Verdienst Gnade erlangte, so kann Gott überhaupt ohne Verdienste und ohne übernatürliche Habitus das ewige Leben verleihen, so dass also die übernatürlichen Habitus nur vermöge der von Gott festgesetzten Ordnung, nicht an sich nothwendig sind, und dieses halte ich fest, der Autorität der Heiligen wegen. 3) Wir können dieser übernatürlichen Habitus in uns nur gewiss werden in der Form natürlicher Acte, denn wären wir uns eines Willensactes als nicht in unserer Macht liegend bewusst, so wäre er nicht verdienstlich; nimmt man also auch der Autorität wegen das Vorhandensein eines übernatürlichen Habitus in der Seele an, so muss doch daneben der natürlich erworbene festgehalten werden. Liessen sich daher die Stellen der Schrift und die Autoritäten, die für solche Habitus sprechen, so erklären, dass blos natürliche Habi-

---

[1]) Lib. III, Quaest. VIII. — [2]) Non est impossibile, quod Deus ordinet quod qui vivit secundum dictamen rectae rationis, sic quod non credat aliquid nisi illud sit sibi naturali ratione conclusum tanquam credendum, sit dignus vita aeterna.“

tus zu verstehen wären, dann könnte man die übernatürlichen Habitus als überflüssig betrachten [1]), da sie ja ihrer Erscheinung nach (in actu) ohnehin nicht von den erworbenen Habitus unterschieden werden können.

Wird auch das Anstössige einzelner dieser Sätze dadurch gemildert, dass sie blos als scholastische Assertion, nicht als letztes Wort der Ueberzeugung genommen sein wollen, dieses ganze System an sich untergräbt der Theologie als Wissenschaft den Boden und wirkt unter dem Schutze einer äusserlichen Orthodoxie für den Skepticismus. Wem dieses Urtheil unberechtigt erscheinen sollte, der mag nur zu dem „Centilogium“ Occams greifen, das unter dem Missbrauche der gewichtigsten dogmatischen Sätze sich mehr wie eine piquante Beispielsammlung für die schwierigeren Partieen der Lehre von den Schlüssen als wie eine Auswahl theologischer Probleme ausnimmt. Ich will nur einige dieser 100 „Conclusionen“ mittheilen. Z. B.: C. 6. Gott kann jedes an sich Verschiedene zur Einheit des Subjectes mit sich verbinden, also auch eine Eselsnatur, Holz, Stein. C. 8—11. Zulässig sind die Sätze: Gott der Vater ist der Sohn der hl. Jungfrau; der hl. Geist ist der Mensch, welcher der Sohn der hl. Jungfrau ist; der Vater, der niemals starb, kann gestorben sein, der Sohn, der starb, kann auch niemals gestorben sein [2]). C. 13. Die Glieder Christi theilen sich ihre Eigenthümlichkeiten derart mit, dass die Sätze wahr sind: Der Kopf Christi ist der Fuss Christi, das Auge Christi ist die Hand Christi [3]). Aehnlicher Art sind die Sätze über das Transsubstantiations-Dogma C. 10—34. Z. B.: Ein ausgedehnter Körper kann sich in einem von einem andern Körper erfüllten Raume bewegen, ohne Widerstand dieses Körpers. — Ein und derselbe Körper kann zugleich

---

1) „Tales habitus supernaturales non sunt ponendi propter aliquam rationem evidentem, sed solum propter auctoritatem s. scripturae, et si illae auctoritates possent ita bene exponi et salvari per habitus acquisitos sine infusis sicut cum habitibus infusis, tunc superfluerent tales habitus infusi ....“ — 2) Die Erklärung ist einfach: „iste filius, qui assumpsit naturam humanam moriebatur in cruce, iste filius potuit dimittere naturam humanam ratione cujus dicitur praecise fuisse mortuus in cruce, ergo filius qui moriebatur potest nunquam fuisse mortuus.“ — 3) Die Erklärung ist diese: „Filius Dei assumpsit naturam humanam, ergo assumpsit quamlibet partem talis naturae, ergo assumpsit caput, pedem e. r. Pari ergo ratione qua fit communicatio idiomatum inter filium Dei et humanam naturam, pari modo ratione assumptionis naturae humanae fit etiam communicatio idiomatum inter filium et tales partes naturae assumptae quae consimiliter assumuntur. Ergo sicut haec est vera: Deus est homo, ratione assumptionis naturae humanae; sic haec est vera: Deus est caput, ratione consimilis assumptionis. Et consimiliter potest probari quod haec est vera: Deus est pes. Tunc sic: iste Deus est pes Christi, iste Deus est caput Christi, ergo caput Christi est pes Christi. Nach Widerlegung der Gegengründe: praedictis non obstantibus aliqui dicere volunt, quod termini sive dictiones significantes partes Christi non sunt termini communicabiles, quapropter ratione assumptionis talis partis non sit communicatio idiomatum. Primum tamen probabilius videtur et ideo quilibet eligat quod melius sibi placebit.“ Dieser Missbrauch mit der Communicatio idiomatum währte noch zu Gersons Zeit (Opp. I, 123). „A multis annis jam fuit maxima controversia in materia de communicatione idiomatum, quam antiqui sic restringunt, ut dicant, nullum praedicatum communicari Deo quod dicat imperfectionem. Alii ampliantes dicunt omne praedicatum utiliter communicari usque adeo, quod Deus possit dici damnatus.

an dem einen Orte kalt oder warm, feucht oder trocken sein und an dem andern Orte nicht. — Der Leib Christi kann wie Gott überall sein und zwar wie C. 29 sagt, extensive[1]). Der Leib Christi kann sich zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung bewegen, und wird factisch so bewegt, wenn z. B. ein Priester ihn emporhebt und der andere ihn in demselben Momente niederlegt. — Es kann etwas weiss sein, was kein endliches Auge sehen kann. — Aus Nichtsubstantiellem kann etwas Substantielles werden; wenn z. B. Jemand eine Zeit lang blos von consecrirtem Brode und Weine leben würde, so lebte er von blosen Accidenzen und würde doch genährt, d. i. substantiell gestärkt. Eine Reihe von Conclusionen soll das Widersprechende fühlen lassen, zu dem das Inadäquate der gewöhnlichen Bezeichnung des göttlichen Wesens führt. Z. B.: C. 46. Gott war nicht von Ewigkeit barmherzig. C. 47. In einem gewissen Zeitmomente war Gott nicht (i. e. Deus in non instanti fuit)[2]). Gott hat in einem gewissen Momente zu sein begonnen. C. 51. Ehe Gott war, hätte er sein können. C. 71. Die göttlichen Personen sind nicht ewig (weil es im Symbol heisst: „non sunt plures aeterni"). Namentlich ist das Problem des göttlichen Wissens, besonders des „contingens futurum", ausgebeutet. Z. B.: C. 84. Etwas, was Gott weiss und früher gewusst hat, kann er auch niemals gewusst haben und jetzt nicht wissen[3]). Wirklich verletzend erscheinen die letzten Conclusionen. Z. B.: C. 88. Die Seligkeit ist nicht das letzte Ziel des Menschen, denn dieses kann nichts Zufälliges (Accidenz) sein, die Seligkeit aber, welche nur subjectiv in der Seele ist, ist ein Zufälliges, also .... C. 95. Wegen der Tugend muss man sich nicht dem Tode preis geben[4]) u. s. f. Dieser unverhüllte Versuch, gleichsam die Irrationabilität eines grossen Theiles des dogmatischen Materiales bloszulegen und andererseits doch wieder an dem kirchlichen Dogma auf Autorität und nur auf Autorität hin

---

1) Dagegen erklärt sich Gerson, Opp. IV, 424 (tract. IX, sup. Magnif.). „Concedimus quod Christus homo est ubique personaliter, quia videlicet persona Christi Verbum Dei est ubique. Non tamen concedimus quod Christus sit ubique corporaliter dimensive, sed tantum in coelo et sacramentaliter in templo. Logica hic opus est una ex ancillis sapientiae si nolumus male loqui." Occam verstand sich aber auch auf Logik, wenn es überhaupt hier blos auf die formale Denkrichtigkeit ankäme! — 2) „Declaratur sic. Deus in instanti creationis mundi fuit, ante illud Deus non *fuit*; ergo in alique instanti Deus fuit ante quod instans Deus non fuit, quia *per nullum instans* ante illud instans Deus fuit nec per aliquod tempus ante illud instans fuit. — 3) „Quae probatur sic, ut accipiatur contingens futurum indeterminate sumptum et vocetur A. Tunc sic. Deus nunc scit et prius scivit ut suppono et A potest Deus nunc scivisse et etiam nunc non scire ad istum intellectum, sic quod hoc est possibile: Deus nunquam scivit A et Deus nunc non scit A, ergo .... Nämlich A potest nunquam fuisse verum et non esse verum nunc in isto instanti, ergo A potest Deus nunquam scivisse et nunc non scire. Quia proprie loquendo nil scitur vel sciebatur nisi quod est vel fuit verum. A autem est de futuro contingenti, ergo potest non esse verum in isto instanti et per consequens fuisse verum. Auf der Zweideutigkeit des Wahren und Falschen von dem contingens futurum ruht auch C. 86: „Aliquid quod Deus asseruit cum juramento etiam sensibiliter i. e. in praesentia aliquorum audientium potest ipsum non asseruisse ...." — 4) Erklärung: propter nullum accidens est finaliter moriendum, sed virtus est accidens, ergo ...."

festzuhalten, hat Anlass gegeben, an der Aufrichtigkeit der theologischen Haltung Occams zu zweifeln. Rettberg, der zuerst wieder die Aufmerksamkeit auf Occam lenkte [1]), glaubte in der devoten Unterwerfung Occams unter das Urtheil der Kirche „den ironischen Zug des Zweiflers“ zu finden [2]), und Baur, der schon bei Scotus eine Resignation gewahrte, sich „im Widerspruche mit dem besseren Wissen der äusseren Autorität des Glaubens“ hinzugeben [3]), meinte, dass bei Occam an die Stelle der Resignation die Ironie getreten. Indessen schon Ritter hat gegen diese Auffassung bemerkt [4]), dass die Schriften Occams keine Spur von Ironie zeigen und man ähnliche Züge auch bei anderen Theologen dieser Zeit treffe, und in der That erklärt sich diese Erscheinung vollkommen aus den Grundzügen des Systems, besonders aus dem Principe der absoluten göttlichen Willkür und dem daraus sich ergebenden Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Autorität. Wenn der Empirismus Occams dem Wissen seine Grenzen innerhalb der sinnlichen Erfahrung zieht, wenn die auf dieser empiristischen Basis sich erhebende Kritik alle Resultate philosophisch-theologischen Wissens als illusorisch hinstellt, wenn die Scheue des Nominalismus vor Allem, was der göttlichen Willkür eine Schranke setzen könnte, selbst das sittliche Gesetz aus seiner ewigen Gültigkeit und inneren Wahrheit verdrängt und ihm nur die Bedeutung eines willkürlichen Statutes lässt, dessen Gegentheil, sobald es nur von Gott geboten ist, sogar verdienstlich wird, so ist die Veräusserlichung des gesammten inneren Lebens die nothwendige Folge; der Verstand ordnet sich willkürlich der Autorität unter und betäubt seine eigenen Bedenken durch beliebige Reflexionen, und der Wille findet sich mit der äusserlichen Satzung durch äusserliche Conformität, d. i. Legalität, ab. Skepticismus und sittlicher Indifferentismus werden allerdings als weitere Folgen dieses Occam'schen Nominalismus nicht abzuweisen sein, sind aber als solche von Occam nicht gewollt. Führte ja die während des XIV. Jahrhunderts innerhalb der Kirche zu beinahe ausschliesslichem Einflusse gelangte Rechtsentwicklung zu demselben Resultate hin. Canonisten und Theologen ergänzten sich, um die Kirche immer tiefer in die Stabilität der Gesetzlichkeit zu verstricken. Desshalb richtete sich die Reform Gersons, wie wir sehen werden, vor Allem gegen diese Gesetzlichkeit, und er hat es als Hauptursache des Verfalles des kirchlichen Lebens bezeichnet, dass man „das Geistige (spiritualitatem) regieren wolle, wie man das Weltliche regiert“ [5]). Das Hauptverdienst des Occam'schen Nominalismus bleibt immer seine Kritik des scholastischen Wissens. Diese hat ihm auch besondere Gunst in Frankreich erworben. Er ist der „freie Denker, der die Gebiete des Glaubens und Wissens auseinanderhält, um in der Entwicklung seiner Lehren unge-

---

[1]) „Occam und Luther oder Vergleichung ihrer Lehre vom hl. Abendmahle“. Studien und Kritiken. 1839. Heft 1 p. 69—136. — [2]) L. c. p. 78, 79. — [3]) Lehre von der Dreieinigkeit II, 876 sq. — [4]) „Geschichte der christlichen Philosophie“ Bd. IV, p. 603. — [5]) S. 261 Anmerk. 4.

hindert zu sein" [1]); er hat die in der Sphäre des Möglichen ermüdeten Geister in das Reich der Wirklichkeit zurückgerufen, durch weise Kritik die Gebrechen der Scholastik aufgedeckt und gleichsam retractirend die scholastische Philosophie geschlossen. Er ist der Vorläufer von Franz Bacon [2]) und der sensualistischen Schule des XVIII. Jahrhunderts [3]). Der Nominalismus wird daher als das dem französischen Geiste entsprechendste System erklärt; denn während der Italiener sich in Bildern der Phantasie, der Deutsche in logischen Abstractionen gefalle und verliere, ziehe der Franzose die einfache Wahrheit der brillantesten Imagination und den subtilsten Syllogismen vor [4])! Allein gerade als System hat der Nominalismus Occams am wenigsten Stärke. Indem er überall in Begründung des Einzelnen zu allgemeinen Principien seine Zuflucht nimmt, verfährt er in Widerspruch mit seinem Empirismus und stellt sich praktisch auf den realistischen Standpunkt, den er doch theoretisch auf Leben und Tod bekämpft.

Durch die Herrschaft des Nominalismus an der Universität Paris, zunächst durch seinen Lehrer D'Ailly, ist auch Gerson dieser Richtung zugeführt worden. Was ihn jedoch dafür bestimmt, ist weniger ein rein speculatives, als ein theologisches Interesse, die grössere Vereinbarkeit nemlich, die ihm der Nominalismus mit dem Lehrsysteme der Kirche zu bieten scheint. Dieses theologische Interesse lässt ihn auch hier wieder eine gemässigte, vermittelnde Stellung behaupten, welche die Argumente Occams nur so weit gelten lässt, als sie durch die hl. Schrift bestättiget werden [5]), und auch das Wahre des Realismus anerkennt, soweit er ein solches zu ermitteln vermag. Seine Grundanschauungen in dieser Frage hat er gegen Ende seines Lebens zu Lyon in einigen kürzeren logisch-metaphysischen Tractaten dargelegt [6]). Das Hieher Gehörige ist folgendes. „Die einfache Idee (conceptus) des Seins ist bei allen Denkenden das erste unmittelbare Princip und alles Andere wird nur durch Beziehung darauf wahr und rein gedacht; in diesem Leben ist sie in ihrer Reinheit nicht von Natur gegeben, sondern wird durch Negation und Abstraction erst vom Geiste gewonnen, vermöge seines

1) Hauréau, de la philosophie scholastique T. II, p. 424. — 2) L. c. p. 478. — 3) Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1844 — 52. T. II, p. 108. — 4) Hauréau l. c. T. I, p. 287. „Chaque peuple a son genie philosophique. Les Italiens mêlent volontiers la poésie à la logique: un rêve, une vision les séduit, les transporte; les Allemands cultivent la logique pour elle même et lui sacrifient tout, ne supportant pas même que le sens commun vienne la contredire. Le genie français a plus de modération et il préfère la vérité simple aux fantaisies les plus brillantes de l'imagination, aux artifices les plus ingenieux du syllogisme. Aussi pour beaucoup de causes le nominalisme est le système qui lui va le mieux." — 5) Opp. II, 805. „Cujus (Occam) solius autoritati non oportet inniti, quamvis fuerit egregius theologus, sed innitendum est rationibus suis, pro quanto robur et autoritatem accipiunt e s. scriptura, cujus contemptus cum suis professoribus saepe duxit et ducit in errores." — 6) Es sind das „Centilogium de conceptibus — Centilog. de causa finali — de modis significandi — und die L Propositiones de concordia Metaphysicae cum Logica", Opp. IV, 793—830. Die letzte Abhandlung ist beendet am Vorabende des Christfestes 1426.

Grundgesetzes: alles Unvollkommene auf das Vollkommene, wie die Potenz auf den Actus, die Privation auf den Habitus zu beziehen. Könnte der Geist in diesem Leben die einfache Idee des Seins ohne alle sinnliche Beimischung und Trübung lange festhalten, so hätte er in derselben die lautere Wahrheit, das herrlichste Bild. Aber so leuchtet sie nur wie ein Blitz auf und verliert sich wieder im Dunkel der Gebilde der Seele. Die einfache Idee des Seins, wie sie durch Erfahrung gewonnen wird, ist bisweilen unbestimmt (vagus et confusus), besser ist sie, wenn sie durch Abstraction gewonnen wird; hier erscheint sie in vierfacher Stufenfolge: das Sein im Allgemeinen, wie es dem Geschaffenen und Ungeschaffenen analogisch zukömmt, das ungeschaffene Sein und die geschaffene Substanz, das geschaffene vollkommene Sein und endlich das Eine, einfache, vollkommene Sein, das Höchste und Beste, was gedacht werden kann. Unter Voraussetzung des Glaubens liessen sich auch noch höhere Begriffe gewinnen durch den Geist von der Trinität und durch das geläuterte Gefühl von der Seligkeit des ewigen Lebens. Die einfache Idee des Seins drückt sowohl vom Standpunkte der Philosophie als des Glaubens das Höchste aus, aber sie gewährt nur nominelle Erkenntniss und besteht daher neben der Ungewissheit und dem Zweifel, ob das Bezeichnete (Höchste) sei und was es sei, was nicht der Fall wäre, bestände darüber eine auch nur durch Abstraction vermittelte Einsicht [1]).

Die Begriffe — Vorstellungen — conceptiones — einer jeden Intelligenz, die erste, Gott, ausgenommen, sind Accidenzen oder von der Intelligenz gesetzte Acte, denn keine creatürliche Intelligenz ist ihr Intelligiren (intellectio). Sie kommen nicht zu Stande durch Einwirken des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis, so dass Ersterer das Erkennen des letzteren würde und beide damit real der Eine Intellect; dieser ist vielmehr, der Erklärung der Kirche zufolge, die propria forma des Menschen, der seine Vorstellungen in sich selbst bildet, die von ihm wesentlich verschieden sind. Das Erkennen, Vorstellen geschieht auf bildlicher Grundlage [2]), durch Wunder bedingte Ausnahmen finden sich bei Moses, Paulus und der hl. Jungfrau. Es geschieht nicht durch Einprägen von ausser der Seele befindlichen Ideen, die nicht Gott sind, wie Plato gemeint haben soll; noch durch bloses Anschauen der Bilder, wie Aristoteles will, noch durch den Einfluss der Intelligenz oder ausser der Seele befindlicher Intelligenzen, wie Avicenna annahm, noch durch wirkliches Eingeschlossensein alles Intelligiblen in der Seele, wie Einige geträumt haben, sondern die katholische wahre Anschauung darüber

[1]) De conceptibus p. 799. Conceptus simplex entis habitus per impositionem ut apud philosophos vel per fidem ut apud Christianos significat et repraesentat aliquid, quidquid illud sit, quo melius cogitari non potest, et haec est cognitio quid nominis seu quid nomen significat, cum qua stat ignorantia vel dubitatio, si res significata sit aut quid sit. Sed nequaquam dum habetur conceptus rei per intelligentiam nedum intuitive sed abstractive modis dictis. — [2]) L. c. 801. „Conceptiones intelligentiae humanae non fiunt hic naturaliter in via nisi conjuncto vel praevio phantasmate."

ist, dass die Seele bei ihrer Erschaffung wie eine tabula rasa ist und dass sie ihr Wissen gewinnt durch die Sinne und deren Bilder auf dem Wege der Abstraction von dem Einzelnen und Materiellen, und dass dieses Wissen nur das Nothwendige, Ewige und das, was nicht anders sein kann, zum Inhalte hat; denn wir fassen die Dinge nicht in ihrer wirklichen Erscheinung auf, sondern nur in ihrer Vorstellbarkeit, und diese Vorstellbarkeit ist eine nothwendige, nicht an sich, wie Aristoteles meint, sondern in Gott [1]). Nur in diesem Sinne könnte man nach der Erklärung Augustins den Satz Platos gelten lassen: Gott sei die ewige Ursache aller Dinge ihrem Sein nach (supple aptitudinaliter), oder der ewige Grund alles Erkennens (supple exemplaris vel idealis) und die ewige Ordnung des Lebens, als causa finalis. Vor dem Falle konnte übrigens die Erkenntniss nicht blos durch Bilder gewonnen werden, sondern auch durch Einstrahlung von höheren Intelligenzen und vielleicht auch von sinnlichen Creaturen anders als auf sinnlichem Wege, nemlich unmittelbar durch den Geist, der ja virtuell und im höchsten Grade die sinnlichen Kräfte in sich enthält [2]).

Die Erkenntnisse, Begriffe, Vorstellungen gewinnen Erkennbarkeit und Bestimmtheit durch die Sprache und ohne diese wäre man im gefallenen Zustande nicht zur Philosophie gekommen. Uebrigens ist die Erkenntniss (Vorstellung) im Beginne der Menschheit nicht durch blose Wahrnehmung der Objecte gewonnen worden, sondern auch durch übernatürliche Eingiessung, woraus innerlich die Bildung verschiedener zusammengesetzter Begriffe und äusserlich die entsprechende Bezeichnung derselben behufs des geselligen Verkehres ermöglicht wurde [3]). Alles Bezeichnen (Sprache) ist ein dem Geiste vorstellig machen [4]), es setzt immer schon die Sache selbst voraus, die gerade so viel Significabilität als Sein hat. Die Bezeichnung kann von allen Dingen entlehnt werden, denn alles Geschaffene ist von Gott als Zeichen gesetzt, zunächst seiner selbst (Gottes) als Gewirktes und Abbild, und wird dadurch ein Mittel, die Ursache,

---

1) 802. „Anima in sui prima creatione est sicut tabula rasa et quod capit scientiam suam a sensibus et a phantasmatibus per abstractionem ab hic et nunc et a materia, et proinde scientia est de necessariis et aeternis et impossibilibus aliter se habere, quia non accipit intellectus res ut in actu sed ut in aptitudine, quae aptitudo necessaria est, non quidem in se, ut sonat positio Aristotelis, sed in Deo, quia nil est aeternum nisi Deus vel in Deo." Das Schwierige in dieser Stelle ist der Begriff der „aptitudo". Die Erklärung dazu scheint mir der Satz zu enthalten: De concord. Metaph. p. 821, 22. „Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo res sumitur pro natura rei in seipso. Alio modo prout habet *esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum* . . ." Ens reale non potest constituere scientiam aliquam si non consideretur in suo esse objectali relato ad ipsum ens reale sicut ad primarium et principale objectum suum. Ratio, quia scientia est habitus intellectus . . . ." — 2) Conceptiones intelligentiae pro statu natura institutae videntur potuisse fieri nedum per aspectionem phantasmatum, ut hic in via, sed per irradiationem a superioribus intelligentiis et fortassis sensibilibus creaturis aliter quam per sensum, ut per intelligentiam, quae virtualiter et eminenter continet vires sensitivas." — 3) L. c. 804. — 4) „De modis significandi IV, 816. „Significatio dici potest intellectus constitutio vel actuatio seu formatio vel adoptatio. Unde significare est aliquid intellectui repraesentare."

das Vorbild durch Rückschluss a posteriori zu finden. Das Zeichen als solches wird stets als im Verhältnisse zu etwas gebraucht; durch diese Beziehung des Zeichens auf die dadurch bezeichnete Sache entsteht nicht etwas Neues (res nova absoluta et positiva) nach Aussen, sondern blos in der Seele, welche sich die primas et secundas intentiones bildet, durch welche das Einzelne unter der Form der Allgemeinheit vorgestellt wird. Das Zeichen setzt für seine Wahrheit voraus, dass wir uns die Dinge vorstellig machen, wie sie sich uns geben, wiewohl wir sie doch wieder in anderer Art betrachten als sie wirklich sind [1]). Denn derjenige täuscht sich nicht, der sich eine Sache anders vorstellig macht als sie ist, da wir vermöge der Abstraction das Verbundene getrennt, das Getrennte verbunden, das Materielle immateriell, das Einzelne universell uns vorstellen können [2]). Täuschung findet nur dann statt, wenn wir denken, die Sache sei anders als sie ist, z. B. die Universalien als real verschieden von den Einzeldingen nehmen.

Die Art der Bezeichnung ist verschieden; eine grammatische, logische, rhetorische, metaphysische; erstere sieht auf das Zusammenpassende (congruum), die logische auf das Wahre oder Falsche, darum genügen dem Logiker Nomen und Verbum, während der Grammatiker 8 Redetheile braucht. Gleichwohl muss die Logik die Grammatik voraussetzen, wie die Wahrheit das Uebereinstimmen (congruitatem). Der rhetorische Sprachgebrauch, der nur auf das sieht, was zur Ueberredung geeignet ist, setzt beide voraus, hat aber seine eigenen Gesetze und Formen; im bürgerlichen Leben ist er häufiger als der logische, besonders eigen aber ist er der hl. Schrift, so dass sich oft ein ganz falscher Sinn ergeben würde, wenn man den logischen Sprachgebrauch voraussetzte [3]). Von allen verschieden ist der metaphysische; er gründet sich auf die allgemeinsten Anschauungen, wie den Begriff des reinen Seins, aus denen dann durch die Thätigkeit des vergleichenden Verstandes die weiteren Merkmale und Bezeichnungen sich ergeben, wie ens unum, ens verum, ens bonum, ens aliquid [4]), i. e. aliud quid. Die Sprache der Metaphysik erhebt durch ihre abstracte Haltung den Geist, so dass der Grammatiker ohne Rückgang auf die Metaphysik stets nur im Rohen

---

[1]) „Signum praesupponit ad veram sui nominis integritatem, quod intellectus rem ita consideret et comparet, sicut in re extra reperitur habitudo, quamvis aliter consideret intellectus quam res existat." — [2]) De conceptibus, 804. „Concipiens aliter rem, quam sit, non propter hoc decipitur, cum intellectus sit virtus abstractiva potens unita divisim concipere et divisa conjunctim, materialia quoque immaterialiter et singularia universaliter ..." — [3]) De mod. signif. 817. „Modus significandi rhetoricus proximior est s. scripturae quam logicus, ita quod modus loquendi logicalis non est a theologo per omnia observandus in expositione litterali, alioquin sensus litteralis s. scripturae saepe falsus esset, et ita vacillaret omnis argumentatio ex s. scriptura quae non valet nisi ex sensu litterali." — [4]) „Significatio metaphysica consistit in solo intellectu vel ratione et generatur a primis impressionibus naturae, quae sunt transcendentes, sicut est impressio prima notitia entis qua nulla prior et sine qua non habetur altera." Es sind die termini transcendentes gemeint, welche nach der peripatetischen Logik „per omnia rerum genera vagantur et in omnibus praedicamentis reperiuntur." Cf. Cornaeus, curriculum philosophiae peripateticae. Herbipoli 1657, p. 6.

bleibt, und auch Juristen und Rhetoren, wenn sie ihr Wissen nicht auf die ersten Principien zurückführen, Buchstabenmenschen werden (toti litterales), wie die Logiker ohne Metaphysik Schwätzer. Der metaphysische Sprachgebrauch soll, wo es nicht nothwendig, des leichteren Verständnisses wegen keine Aenderungen erleiden, wie dieses die Scotisten unter dem Vorwande einer tieferen Forschung versucht und diejenigen, die ihnen hierin widersprachen, als Unwissende, als Terministen bezeichnet haben. Denn auf der richtigen Bezeichnung der Gedanken ruht das Hauptgewicht des Lehrers, wie sich in dem richtigen Verständnisse der Sprache (Zeichen) aller Dinge die Vollkommenheit des menschlichen Geistes bewährt, sofern er in Allem Gott erkennt, sonst bleibt er wachend Träumer [1]).

Solche Träumer sieht Gerson auch in den Realisten, und um eine Annäherung zwischen diesen und den Nominalisten anzubahnen, dazu soll seine „Eintracht der Metaphysik mit der Logik" dienen [2]). Jedem Dinge, sagt er, kann man ein doppeltes Sein beilegen, ein äusseres, reales, und ein blos ideales (als Vorstellung); ersteres unterscheidet sich von letzterem nach der verschiedenen Auffassung, in der es vorstellig gemacht werden kann, so jedoch, dass es immer das Substrat, die Materie, das Subject der von ihm gemachten Vorstellungen bleibt und darin liegt der Schlüssel zur Ausgleichung zwischen den Formalisten (Realisten) und Terministen (Nominalisten) [3]). Das reale Sein kann nur insoferne Gegenstand der Wissenschaft werden, als es unter der Form der Vorstellung (ideal) erfasst wird [4]). Das reale Sein bleibt dann aber bei allen Modificationen der Vorstellung von ihm unverändert. Dieses übersehen zu haben, ist ein Irrthum des Realismus, der über das reale Sein philosophiren will, mit Ausschluss der Vorstellung vom Sein, gerade als könnte man denken ohne Verstand [5]). Die Vorstellung, die man von dem Sein hat, in dem realen Sein finden wollen, ist Thorheit, so gewiss es Thorheit ist, Dinge, die nur in der Phantasie bestehen, auch als

---

1) 821. „Ex consideratione modorum significandi naturalium in re qualibet consistit intellectus humani magna perfectio, si recte utatur, referens ad principale significatum quod Deus est. Si autem non vult intelligere i. e. intus legere, sed accipit res, non ut signa sunt Deum significantia, merito dicitur hebes vel erro, quasi haerens exterius et quasi somnians qui in somnio aut phantasticus qui in vigilia accipit signa phantasmatum pro rebus ipsis quarum signa sunt, reverizat et errat ineptus." — 2) „De concordia metaphysicae cum Logica" IV, 821—30. — 3) 822. „Quae consideratio clavis est concordiam Formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur." — 4) „Scientia est habitus intellectus, quamvis intellectus respiciat res et ipsas accipiat quasi materiam vel objectum suae considerationis, per rationes objectales seu formales, quae se tenent ex parte intellectus. Secundum hanc considerationem dici possunt *formae rerum non reales sed intentionales, conceptibiles vel intelligibiles.*" — 5) Hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur nec signantur, nec abstrahunt nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus non rerum ipsarum, quamvis sint pro rebus hujusmodi operationes secundum suppositionem personalem et quasi formalem nec *non ex parte rei si ita placet loqui.*"

äusserlich existirend zu nehmen [1]). Vielmehr muss man ste... Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge b... weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die ... lung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, ve... änderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gn... nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Ein... (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction a... Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in G... Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creat... sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Got... gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein i... Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, streng genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewi... Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sin... zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]. Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott si... annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der n... verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was we... Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]). Die hartnäcki... Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahr... Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestand... werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sei... (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Sein... (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ei... ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modifici... zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändern... den Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

---

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 108 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

[illegible]lich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]. [illegible]fer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube [illegible] die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die [The]ologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt [illegible] auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit [illegible]r Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und [illegible]bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr [illegible]ühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer [Wi]ssenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der [We]isheit, zu ihrem Dienste [2].

[illegible] Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in [illegible]ner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, [illegible] wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor [illegible]em in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Den[ken], zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, [illegible] es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusam[men]fasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales [Su]bstrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine [con]stituirende Form giebt [3]. Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung [des] Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er [illegible]et in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die [Fre]iheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird [nic]ht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles [dur]ch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt [sei] es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein [Sei]n ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse [sic]h die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch [ein] Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst [ver]schieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er über[ha]upt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, [de]r sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4], von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]. Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend [e]ine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, [di]e nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate…“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

äusserlich existirend zu nehmen [1]). Vielmehr muss man stets die Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge behalten, weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die Vorstellung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, veränderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gnade nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Einen (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction an. Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in Gott Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creatur sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Gott gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein in Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, strenge genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewige Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinne zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]). Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott sind, annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der noch verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was weder Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]). Die hartnäckige Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahrer Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestanden werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sein (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Seins (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ein ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modificirt zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändernden Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

---

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 108 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

nämlich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]). Tiefer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube in die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die Theologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt daher auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit ihrer Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und sie bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr Gefühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer Wissenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der Weisheit, zu ihrem Dienste [2]).

Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, wie wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, wird es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusammenfasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form giebt [3]). Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung des Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er findet in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles durch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt sei es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein Sein ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse sich die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch ein Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst verschieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er überhaupt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, der sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4]), von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]). Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, die nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate…“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

äusserlich existirend zu nehmen [1]. Vielmehr muss man stets die Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge behalten, weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die Vorstellung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, veränderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gnade nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Einen (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction an! Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in Gott Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creatur sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Gott gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein in Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, strenge genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewige Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinne zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]. Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott sind, annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der noch verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was weder Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]. Die hartnäckige Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahrer Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestanden werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sein (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Seins (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ein ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modificirt zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändernden Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 103 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

nämlich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]. Tiefer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube in die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die Theologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt daher auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit ihrer Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und sie bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr Gefühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer Wissenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der Weisheit, zu ihrem Dienste [2].

Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, wie wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, wird es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusammenfasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form giebt [3]. Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung des Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er findet in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles durch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt sei es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein Sein ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse sich die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch ein Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst verschieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er überhaupt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, der sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4], von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]. Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, die nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate...“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

äusserlich existirend zu nehmen [1]). Vielmehr muss man stets die Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge behalten, weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die Vorstellung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, veränderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gnade nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Einen (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction an; Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in Gott Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creatur sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Gott gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein in Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, strenge genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewige Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinne zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]). Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott sind, annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der noch verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was weder Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]). Die hartnäckige Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahrer Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestanden werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sein (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Seins (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ein ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modificirt zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändernden Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

---

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 103 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

nämlich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]). Tiefer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube in die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die Theologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt daher auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit ihrer Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und sie bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr Gefühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer Wissenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der Weisheit, zu ihrem Dienste [2]).

Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, wie wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, wird es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusammenfasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form giebt [3]). Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung des Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er findet in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles durch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt sei es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein Sein ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse sich die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch ein Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst verschieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er überhaupt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, der sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4]), von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]). Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, die nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate...“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

äusserlich existirend zu nehmen [1]). Vielmehr muss man stets die Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge behalten, weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die Vorstellung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, veränderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gnade nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Einen (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction an. Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in Gott Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creatur sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Gott gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein in Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, strenge genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewige Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinne zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]). Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott sind, annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der noch verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was weder Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]). Die hartnäckige Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahrer Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestanden werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sein (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Seins (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ein ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modificirt zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändernden Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

---

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 103 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

nemlich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]. Tiefer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube in die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die Theologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt daher auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit ihrer Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und sie bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr Gefühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer Wissenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der Weisheit, zu ihrem Dienste [2].

Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, wie wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, wird es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusammenfasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form giebt [3]. Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung des Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er findet in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles durch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt sei es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein Sein ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse sich die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch ein Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst verschieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er überhaupt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, der sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4], von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]. Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, die nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate...“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

Wesenheiten (quidditates) — Universalien — seien [1]. Vermöge der Einheit des göttlichen Wesens darf weder ein wesentlicher noch formaler Unterschied zwischen dem göttlichen Verstande und Willen noch zwischen den göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen oder den Eigenthümlichkeiten und Attributen angenommen werden, sondern durch Einen, einfachsten und einzigen unbegrenzten Akt ist Gott im höchsten Grade Verstand nnd Wille, Wesen und Person, Einheit und Wahrheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Erbarmung und was immer von ihm ausgesagt werden kann, ohne Rücksicht auf die Dinge ausser sich [2]. Daher können die Ideen, wenn man ihnen auch ein ewiges Sein ausser dem göttlichen Gedanken zuschreiben wollte, nicht für Gottes Wirken, z. B. für die Schöpfung bestimmend sein, sonst wäre ja überhaupt die Schöpfung aus Nichts unmöglich [3]. Im Gegentheile hat Gott die Welt „im Anfange" geschaffen, um damit die Macht seiner Ewigkeit und Majestät über alles Creatürliche zu offenbaren, damit nicht, wenn er die Welt von Ewigkeit schüfe, in dieser Ewigkeit die Creatur dem Schöpfer gleich zu sein schiene. Um die Freiheit seines Wirkens zu zeigen, hat er sich das Hervorbringen wunderbarer Wirkungen ausser, nicht gegen den Lauf der Natur vorbehalten [4]. Dieser sein freier Wille ist durch keinerlei Art von Nothwendigkeit bestimmt, sonst wäre Gott nicht das vollkommenste Wesen, denn wenn es vollkommener ist in dem Wirken nach aussen frei zu sein, nicht durch Naturnothwendigkeit bestimmt, so muss ihm diese Freiheit zukommen; auch wäre er nicht sich selbstgenügend und nicht selig, wenn er von irgend etwas ausser sich selbst abhängig wäre [5], sowie wenn er mit Nothwendigkeit nach aussen handelte, nichts zufällig, frei geschehen könnte, womit alle Religion wegfiele, da jedem Wesen dann der Charakter der Unendlichkeit zukäme, indem es in natürlicher Weise sich aus einer unendlichen Macht entwickelte [6]. Dass Gott frei nach aussen wirkt, d. h. anders handeln kann, als er handelt, ist Grundprincip des Christenthums, das der Weisheit der Welt thöricht erscheint, weil sie nur einen mit Nothwendigkeit handelnden Gott erkennen will. Durch diese Wahrung der Einheit des göttlichen Wesens und seiner Freiheit sollte zugleich die Zweideutigkeit beseitiget werden, welche im Realismus durch die Stellung der Ideen, als ein Mittleres zwischen Gott und Creatur gegeben war. Nichts

---

1) De simplificatione cordis, III, 458 und de Concord. Metaph. IV, 826. — 2) De illuminatione cordis III, 480. Der Text: „distinctionem inter intellectum divinum et *humanum*" statt „inter intellectum et voluntatem" ist einer der zahllosen sinnstörenden Fehler, an denen die Dupin'sche Ausgabe leidet. — 3) Opp. I, 118. „Damnata est inter errores Hus et Hieronymi positio ista de universalium realium et aeternorum positione, et maxime, quod aliqua sit entitas realis aeterna, communis Deo et creaturae, quia tunc nulla creatura potuisset creari quasi de nihilo, sed nec posset annihilari ...." Cf. de Concord. metaphys. IV, 827. — 4) Centilogium de causa finali, IV, 811. Doch sprach er in früherer Zeit auch von einer Schöpfung in der Ewigkeit, Sermo de s. Michaele III, 1494. „Non quod mundus aeternus sit sicut Deus, hoc impossibile est, sed factus est in aeternitate et de sua aeternitate hanc habuit (Deus) voluntatem." — 5) Tractat IX, sup. Magnif. IV, 408. 4. — 6) De illuminatione cordis III, 481.

Mittleres, sagt Gerson, findet sich zwischen der Creatur und der schöpferischen Wesenheit [1]).

Diese Bestreitung des Realismus im Interesse der Reinheit des Glaubens bringt es aber mit sich, auch Zugeständnisse zu machen, da auch im Realismus eine Seite des christlichen Glaubens vertreten ist. Gerson gesteht den Dingen ein Sein in Gott auch vor ihrer zeitlichen Existenz zu [2]) und den Ideen eine Art Realität in jenem Sinne, in welchem Thomas von Aquin das Sein auch von dem blos Möglichen und Vorstellbaren, ja von der Negation und Privation behaupte [3]). Ebenso nähert er sich dem Realismus in dem Satze, dass eine intuitive Erkenntniss Gottes hier im Leben nicht desshalb unmöglich sei, weil Gott als Object des Erkennens in keinem entsprechenden Verhältnisse zum Auge des Geistes stehe, die Natur des Geistes also dafür unzureichend wäre, sondern weil Gott nicht wolle; denn an sich betrachtet, je vollkommener ein Object der Erkenntniss sei, desto mehr entspreche es dem Auge des Geistes, das nicht, wie das leibliche Auge, durch die Fülle des Lichtes leide [4]). Wenn Gott wolle, sei eine solche Erkenntniss möglich, wie er sie ja auch dem Moses, Paulus und der hl. Jungfrau gewährt habe; er gesteht sogar in gewissem Sinne zu — und im Grunde ist dieses das Ziel seiner mystischen Theologie — dass die Seele in die Fülle Gottes übergehen und in ihr ideales Sein, das sie von Ewigkeit hat, gewandelt werden könne, nur dürfe dabei die Selbständigkeit (Persönlichkeit) der Seele nicht aufgegeben werden [5])! Gesteht nun Gerson dem Realismus nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Realität und Verschiedenheit [6]) der Ideen in gewissem Sinne zu, so hat er damit den Hauptgedanken des Systems acceptirt. Der Grund liegt in der mystischen Richtung Gersons. Alles Gefühl — und auf ihm ruht überwiegend die Gerson'sche Mystik — ist realistisch, der Verstand nominalistisch. Wie seine

---

1) Sympsalma super Cantica Canticorum, Opp. IV, 49, und Centilogium de Conceptibus IV, 793. — 2) Tractatus XI, sup. Magnificat, IV, 474. „Est res quaelibet in Deo quaedam vita etiam priusquam fiat, et hoc per rationem idealem, non quidem extra Deum (prout Aristoteles arguit Platonem ideas posuisse) sed in Deo, secundum respectus habitos ad creaturas per intellectum paternum et per Verbum suum, juncto voluntatis amore quo vult Deus bonitatem suam ad extra communicare.“ Dasselbe Tract. I. de Canticis Opp. III, 633. „Per fidem edocti non ponimus talem aliquam ideam separatam, quae non sit Deus. — Concedimus tamen, quod omnia, quae facta sunt, sicut in Verbo vita erant (Joh. I, 3, 4) sic in Spiritu s. amor erant *suo modo:* nam et amor ipse vitalis est ....“ — 3) Lectio secunda contra vanam curiositatem II, 104. „Forte controversiam talem solveremus distinctione facta de analogia hujus nominis *ens*, quae tam late a s. Thoma sub IV. Metaph. ponitur, ut ad possibilia et objectalia imo negationes et privationes eam dicat extendi. — Ita forte contrarietas de realibus, an sint res distinctae vel non concordaretur ex facili apud illos qui non tam contendere quam verum quaerere parati sunt ...“ — 4) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 848. „Intuitiva cognitio Dei non negatur hic in via, ex hoc praecise quod Deus est objectum improportionatum mentis oculo propter excellentiam visibilis sed quia non placet Deo. Ratio, quia objectum intelligibile quanto est perfectius tantò magis idoneus est oculus mentis capere ipsum. Non enim laeditur harmonia mentis de se ab excellentia intelligibilis, quemadmodum destruitur harmonia oculi sensualis per excellentiam lucis ...,“ — 5) Ibid. 854. — 6) Besonders de concord. Metaph. IV, 825. „sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae c. r.“

speculative Mystik dahin gerichtet ist, die Theologie des Verstandes mit der Theologie des Gefühles zu vereinbaren, so macht sich diese Vermittlung auch in dieser speculativen Frage geltend; daher hält er an dem Empirismus des Nominalismus zwar fest, lässt alle Erkenntniss mit der Erfahrung beginnen [1]), sich in der Erfahrung vollenden, aber er giebt dem Begriffe der Erfahrnng eine Ausdehnung, die von dem Unterschiede zwischen blos Subjectivem und Objectivem ganz absieht und die Erlebnisse des frommen Gefühles und Wunder, die doch Ausnahmen von der stetigen Gesetzlichkeit des Erkennens nnd Geschehens sind, mit den aus der realen Erscheinungswelt gewonnenen Erfahrungen gleichstellt. Ebendarum will er auch am Realismus seine Neigung zur Abstraction und subtilen Distinction nicht tadeln, da dieses von der blos äusserlichen Auffassung der Dinge entwöhne; aber, wie sich diese Methode gewöhnlich gebe, sei sie blos formale logische Thätigkeit, die darauf Anspruch mache, als Metaphysik und als Erläuterung der schwierigsten Lehren des Glaubens zu gelten, und darum zu Anmassung und Irrthum führe [2]). Durch dieses sich verlieren in inhaltsleeren Abstractionen habe man den Theologen den Vorwurf zugezogen, dass sie Phantasten [3]) und Sophisten [4]) seien. Und doch glauben die Realisten, immer nur mit der Sache selbst sich zu beschäftigen, und blicken mit Verachtung auf ihre Gegner (Terministen), die nur mit der Logik, mit der Form sich abgäben [5]).

Aus dieser vermittelnden Stellung erklärt sich auch Gersons Auffassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen. Während der Nominalismus an sich auf ein Auseinanderhalten beider hinarbeitet, ist er gegen die Trennung der Philosophie von der Religion in dem Sinne, als wenn erstere allein sichere Erkenntniss gewährte und die letztere nur durch sie ihren Halt gewänne, im Gegentheile erhalte die Philosophie erst durch die Theologie ihre volle Sicherheit, und wer beide trenne, verliere beide [6]). Er weist dieses Verhältniss nach in der Bestimmung des Begriffes des höchsten Gutes. Aristoteles habe es in Betrachtung der ersten Ursache gesetzt, die Stoiker und einzelne der Academiker in ein der Vernunft und Natur gemässes Leben, jener Epicur, dessen Seneca öfter mit

---

1) Tract. I. sup. Magnif. IV, 243 und tract. IX, p. 401. De Conceptibus IV, 797. De Causa finali, ibid. 815. — 2) Opp. I, 101, 3, 4, u. IV, 819. — 3) Proemium in Concordantiam Evangel. IV, 86, und de mystic. Theolog. specul. III, 382. — 4) Lect. sup. Marc. IV, 217. „Denique cur ob aliud appellantur theologi nostri temporis sophistae et verbosi, immo et phantastici, nisi quia relictis utilibus intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam Logicam vel Metaphysicam aut etiam Mathematicam ubi et quando non oportet; nunc de intensione formarmum, nunc de divisione continui, nunc diligentes sophismata theologicis terminis obumbrata, nunc prioritates quasdam in divinis, mensuras, durationes, instantia, signa naturae et similia in medium adducentes, quae et si vera atque solida essent sicut non sunt, ad subversionem tamen magis audientium vel irrisionem quam rectam fidei aedificationem saepe proficiunt ....“ — 5) Tract. II. sup. Magnif. IV, 248. — 6) Sermo II. de omnibus Sanctis Opp. III, 1517. „Hoc faciamus (den Nachweis zu geben) tum ad consolationem nostram, quatenus fides in intelligentiam migrans lucidius emicet, tum ad concludendum linguam magniloquam eorum, qui se dici philosophos volunt et non sunt, quoniam dum a religione secernere putant philosophiam utrumque perdunt.“

Achtung in seinen Briefen gedenke, in die Lust und den Frieden der Seele, während der andere Epicur (!), Aristipp, Sardanapal und der schmutzige Mohamed es in sinnlicher Lust gefunden und darum weniger Philosophen als Schweine zu nennen seien. Alle die besseren Bestimmungen aber kämen im Wesen mit der Auffassung des Aristoteles überein, dass nemlich die Seligkeit des Menschen in der Verbindung der edelsten Kraft desselben mit dem edelsten Objecte bestehe. Die beste Kraft des Menschen sei seine Vernunft, das edelste Object, Gott, dessen die Vernunft fähig (capax) sei, so dass Aristoteles in Bezeichnung des höchsten Gutes mit dem Worte Augustins zusammentreffe: „Dein Schauen ist aller Lohn" gemäss den Worten Christi (Joh. 17, 3): „Das ist das ewige Leben, dass sie dich den wahren Gott erkennen." Die Betrachtung (contemplatio) Gottes aber sei nicht bloses Denken, sondern mit Liebe begleitete Erkenntniss, denn ohne Liebe sei diese Erkenntniss nur ein neugieriges Forschen [1]). Was nun die Philosophie auf langem Umwege umhertappend (palpando) doch nicht vollkommen und rein erreichte, dazu hat das Christenthum mit wenigen Worten (compendiosa traditione) geführt, darum sagt der Apostel (1. Cor. 1, 22): „Weil die Welt in Gottes Weisheit Gott nicht erkannt hat, gefiel es ihm, durch die Thorheit der Predigt die Glaubenden zu beseligen." Der Apostel nenne hier die Philosophie nach seinem Schüler Dionysius „Gottes Weisheit", ja „eine Offenbarung Gottes"; wenn ihr aber die „Thorheit der Predigt" vorgezogen worden, sei dieses nicht geschehen, als wenn die Philosophie eitel und falsch sei, denn sie stehe nicht im Widerspruche mit der wahren Religion, sondern weil die Menschen diese herrliche Gabe missbraucht haben, andererseits auch die Ungebildeten der Seligkeit theilhaftig werden sollten und endlich damit sich Niemand vor Gott überhebe [2]). Eben weil die Philosophie auch Offenbarung Gottes ist, haben die Philosophen oft die Tragweite ihrer Reden nicht erkannt, sondern gleich der Eselin Bileams und gleich Caiphas der Wahrheit Zeugniss gegeben [3]). Die Philosophie kann wohl durch Betrachtung der Welt das Dasein Gottes erkennen, aber wie und wann die Welt angefangen hat und enden wird, wie über den gesammten Glaubensinhalt weiss sie nichts, da dieses Alles zuletzt auf dem geheimen Willen Gottes beruht, den nur Jene kennen, denen er ihn geoffenbart [4]). Darum

---

[1]) Ob jedoch Aristoteles dieses wirklich gemeint habe, darüber äussert sich Gerson bald bejahend, wie hier und Tract. I. de canticis III, 636 u. f., bald verneinend, wie de consol. theolog. I, 167. Die Ausgleichung liegt wohl in Lect. sup. Marc. IV, 225. „Posuit Philosophus felicitatem in homine in contemplatione primae causae. Et conformiter *(licet magis elevate)* ponunt theologi beatitudinem in fruitione et cognitione Dei ...." — [2]) L. c. 519. „Placuit ei per stultitiam praedicationis h. e. per compendium credulitatis salvos facere credentes. Non quod philosophia inutilis aut falsa sit, quippe quae est Dei sapientia et revelatio; non quod verae religioni adversa, non quod in articulo quocunque contraria, sicut velle demonstrare propositum est, sed quia homines bono dono male et temerarie usi sunt, et alia ratione, ut ad felicitatis beatitudinem sine ratiocinatione, sine fluctuatione ipsos etiam simplices et idiotas venire liceret fidei pede fulcitos, denique ne glorietur ante Deum stulta praesumptio omnis carnis." — [3]) L. c. 1525. — [4]) Lect. I. contra curios. I, 92, 93.

können auch die Artikel des Glaubens mit der Philosophie nicht in Widerspruch stehen, nur liegt das Verständniss derselben über ihrem Gesichtskreise, der in Folge der Erbsünde verdunkelt ist [1]), und die Philosophie muss sich desshalb der Theologie, die das Licht des Glaubens besitzt, wie jede andere Wissenschaft unterordnen [2]); denn diese steht über ihr wie die Gnade über der Natur, die Gebieterin über der Dienerin, die Lehrerin über der Schülerin, das Ewige über dem Zeitlichen, der Geist über dem Syllogismus; sie überragt sie, aber stösst sie nicht von sich, sondern bedient sich ihrer [3]). Ihre eigentliche Aufgabe beginnt gerade da, wo jene nicht weiter kann, und da sie demnach weiter sieht, leistet sie der Philosophie den Dienst, alles Falsche von ihr auszuscheiden, ihren Wahrheiten höhere Bestättigung zu geben, und ihre dunklen Gebiete aufzuhellen [4]). Es ist demnach volle Harmonie zwischen Philosophie und Theologie, in letzterer auch zwischen Glauben und Wissen, natürlich unter Voraussetzung des Glaubens [5]). Gerson unterscheidet wie alle Scholastiker den Glauben als Act (Actus) und als Fertigkeit (Habitus) und in letzterer Beziehung wieder als eingegossenen und erworbenen. Wie Aristoteles das Wissen als eine durch Demonstration erlangte sichere Fertigkeit bezeichne, so könne man auch den Glauben eine durch Hören des Wortes Gottes erlangte sichere und wahre Fertigkeit nennen [6]), die als „Act" sich als volle und gewisse, aus dem eingegossenen Glauben stammende Beistimmung zur katholischen Wahrheit offenbare [7]); denn die Glaubensfertigkeit als erworbene setzt immer den eingegossenen Glauben voraus, stützt sich auf ihn und wird durch ihn vollendet. Die Gewissheit und die Erleuchtung des Geistes, die der Glaube mit sich führt, hat er von der göttlichen Autorität, weil es nemlich Gott so befohlen oder geoffenbart hat, unmittelbar oder mittelbar, durch sein inspirirtes Wort, innerlich oder äusserlich durch Predigt, Hören, Lesen desselben; darin besteht sein specifischer Charakter, oder wie Thomas von Aquin sagt, der formale Grund alles dessen, was geglaubt wird, ist die erste Wahrheit, so dass aus einem andern Grunde beistimmen ausserhalb des Glaubens liegt. Dadurch unterscheidet sich die Gewissheit des Glaubens von jener des Wissens; jene beruht auf äusseren Gründen, auf der Autorität, diese auf inneren, auf der Einsicht. Wie man sonst Gewissheit hat durch Evidenz oder Erfahrung oder auch durch Entschiedenheit des Willens [8]), so hat vielleicht (fortassis) auch der Glaube in dieser Weise seine Gewissheit aus dem Willen, der

---

1) Sermo pro justitia IV, 647. — 2) Lect. II. contra curios. I, 98. „Nulla scientia reperitur, si casta est, quae non eidem obsequatur." — 3) De consolat. theolog. I, 132, 133, und Trilogium Astrologiae I, 189. — 4) L. c. I, 166. — 5) I, 92. „Concludimus articulos fidei nullo modo esse contra philosophiam naturalem, sed eidem potius consoni sunt, quamqnam eos attingere et invenire suum non est, praesertim nisi praevia fidei revelatione, quae tales veritates subministrat." Cf. I, 189 Trilog. Astrolog. „Theologiam — nullus recte aestimabit contrariam esse cuicunque verae scientiae, omne enim verum omni vero consonat." — 6) Sermo de erroribus II, 333. „fides est habitus verus et sincerus per auditum verbi Dei acquisitus." — 7) Declaratio veritatum I, 27. — 8) Sermo de erroribus II, 334. „per quandam adhaerentiam voluntatis stabilientis se ac figentis in aliquo, a quo non vult dirimi."

(weil Gott es befiehlt), unerschütterlich glauben will, aber dieses eben nur kann, indem er will. Dadurch wird der Glaube verdienstlich und nimmt allen Verstand gefangen zum Gehorsame, so viel auch philosophische, historische, grammatische oder phantastische Gründe dem Glauben entgegenzustehen scheinen; auch hebt weder Erfahrung noch Einsicht ihn auf, weil er eben auf der ersten Autorität beruht, sie mag Evidenz mit sich führen oder nicht. Daher lässt sich der Glaube auch noch im seligen Vaterlande mit der Anschauung vereinigen, wie hier auf Erden mit dem Zustande der Ekstase. So kann ja auch Einer auf blose Autorität des Lehrers hin den Satz festhalten, dass die Summe der Winkel eines Dreieckes gleich zwei Rechten ist, und er braucht diese Gewissheit nicht aufzugeben, wenn er später durch Beweise Einsicht in die Wahrheit des Satzes gewinnt (?). Daraus folgt, dass die theoretischen und practischen Principien wie die aus der Erfahrung sich ergebenden Grundsätze der Philosophie in das Gebiet des Glaubens fallen können, wenn dieses Gott will, so dass man ihnen beistimmt, nicht weil sie evident, sondern weil sie nach der Lehre der Schrift oder katholischen Kirche von Gott (zu glauben) befohlen und geoffenbart sind. In diesem Sinne, wenn man den formalen Grund des Glaubens, den Gehorsam, im Auge behält, kann man sagen, dass hier im Leben der Glaube gewissermassen immer sich auf das „Nichterscheinende" beziehe, denn wenn auch die erste Wahrheit, auf der er ruht, Gott, an sich das Gewisseste ist, so wissen wir doch nur aus dem Glauben der Kirche oder der Schrift, dass Gott uns dieses Inevidente zu glauben geboten hat [1]). Dass Tobias einen Hund und Abraham einen Sohn hatte, und Anderes, konnte man auch aus der Erfahrung wissen, dass uns aber Gott diese Wahrheiten durch die Verfasser der hl. Schriften mitgetheilt habe, ist Sache des Glaubens, nicht des Wissens, und auch nicht evident. Ueberhaupt sind ja unserer Erkenntniss Schranken gezogen, so dass wir den Inhalt des Glaubens nehmen müssen, wie ihn uns die hl. Schrift oder die Kirche bietet [2]); und am Ende ist doch der letzte Grund von Allem der unergründliche Wille Gottes, und wem dieser Grund nicht genügt, den würden auch tausend andere nicht zufrieden stellen [3]), zumal auch das grösste Wissen ein Geheimniss des Glaubens nicht wahrer und tiefer, sondern blos klarer erkennen lässt [4]). Der Glaube, ungeachtet er auf so gewichtigen Zeugnissen ruht, dass es Vermessenheit wäre, nicht glauben zu wollen [5]), bleibt immer an sich das grösste Wunder,

---

[1]) L. c. 335. „Dici potest non irrationabiliter, quod fides, hic in via semper est quodammodo non apparentium sub ratione formali vel obedientiali ipsius fidei: quoniam licet veritas prima sit de se evidentissima et certissima cui innititur, nihileminus quod veritas haec prima tradiderit credibilia inevidentia vel alia quaelibet ad credendum, scitur ex sola fide Ecclesiae vel scripturae s., quia scilicet Ecclesia et scriptura s. ita nobis tradunt." — [2]) De susceptione humanitatis Christi I, 453. „Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia vel aliter asserere quam quae divinis scripturis habentur, vel evidenter concluduntur, vel ab Ecclesia, quae Spiritu s. regitur, credenda traduntur." — [3]) Tract. IX, sup. Magnif. IV, 399. — [4]) Ibid. Tract. VII, 348. — [5]) Opp. III, 234. „Veritas (des Glaubens) tot miraculis, tot revelationibus, tot testimoniis martyrum, tanta contentorum rationabilitate probata fulcitaque consistit, ut insana sit praesumptio non credere . . ."

weil, wer glaubt, eher den obersten Principien des Wissens widersprechen würde, als irgend einem Artikel des Glaubens. Dieses überragt menschliche Weisheit und Gewalt, dieses ist Gabe Gottes [1]. Der Glaube verschmäht aber, ungeachtet seines übernatürlichen Charakters, nicht die Begründung durch Nachweis seiner Uebereinstimmung mit Vernunft und Natur, weil dieses zum Troste der Gläubigen und Weltlichgesinnten dient; jedoch solche Gründe dürfen nicht massgebend für die Beistimmung sein, sonst geht das Verdienst des Glaubens verloren [2].

Die Vereinigung von Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen, wie sie Gerson auf Grundlage dieser Anschauung versucht, überschreitet den Gesichtskreis seiner Zeit nicht, sie kömmt zu Stande, indem die Wissenschaft gläubig wird, oder sie ist Unterordnung der Philosophie unter die Theologie und des Wissens unter den Glauben. Im Grunde ist ja auch auf diesem Standpunkte eine andere Stellung beider Mächte nicht möglich. Ist in dem Glaubensinhalte, wie ihn die Kirche darlegt, die absolute göttliche Wahrheit gegeben, und übersteigt ihr volles Verständniss die Erkenntnisssphäre wie Erkenntnisskräfte des endlichen Geistes, so erscheint jeder Widerspruch der Vernunft gegen irgend einen Satz des Glaubens nur als Bekenntniss ihres Unvermögens, ihrer Ohnmacht, da ein wahrer Widerspruch nicht zulässig ist, ohne den Satz zu behaupten, dass was in der Philosophie wahr ist, in der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt. In diesem Unvermögen der Vernunft liegt zugleich die Verpflichtung, die durch den Glauben gebotene Belehrung hinzunehmen, d. h. den Verstand gefangen zu nehmen zum Gehorsame Christi. Darum wird auch der „Wille“ als die Wurzel des Glaubens bezeichnet, zunächst der demüthige, Gott unterwürfige Sinn [3], und Glaube und Busse in die engste Beziehung gesetzt, da eben durch die Busse der gefallene Mensch erst wieder für das höhere Licht der Offenbarung empfänglich werden soll [4].

Ist der Glaubensinhalt das Object der Theologie und ist die Aufnahme desselben Seitens des Menschen überwiegend durch den Willen bedingt, so ist damit die Hauptaufgabe der Theologie als eine practische bezeichnet; dieses aber haben die Theologen zur Zeit Gersons vergessen; sie glauben ihre Bestimmung erfüllt zu haben, wenn sie den Inhalt des Glaubens begrifflich darstellen und verlieren in den dabei unvermeidlichen Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten Zeit und Kraft. Die Theologie in diese practische Richtung wieder zu leiten, sie aus den Höhen phantastischer und steriler Speculationen herabzurufen in die Wirklichkeit, um hier Gottes Reich in „Busse und Glaube“ zu begründen, dahin ging zunächst

---

1) De vita spirit. III, 15. „Nonne miraculum ingens est taliter initi veritatibus incognitis et inevidentibus praeter aut contra omnem rationem naturalem, quod citius dissentiret homo vere fidelis primo principio, prout dicit Guilelmus Parisiensis quam alicui articulo quantumlibet inevidenti?“ — „Horum miraculorum solus Spiritus s. est operator et doctor.“ — 2) Trilog. Astrolog. I, 190. — 3) Ibid. „Radix fidei humilitas est et ad Deum subjectio.“ — 4) Opp. I, 86.

die Reform, welche Gerson in der Theologie durch seine „Vorlesungen über eitle Wissbegierde“ [1]) versuchte. Wie alles Wissen, muss auch die Theologie der Liebe Gottes dienstbar werden, darin besteht ihre Vollkommenheit, ihre Freiheit, ihr Adel [2]), denn nicht in subtiler Forschung, sondern in der Pflege der Liebe besteht Gottes Reich und die Erlangung des ewigen Lebens [3]); wurzelt daher das theologische Studium nicht in Glaube, Hoffnung, Liebe, so bläht es auf und schadet gleich der Philosophie der Heiden. Wie darum Cicero den Redner einen im Reden gewandten tugendhaften Mann nennt, so nennen wir den Theologen einen in der hl. Schrift gebildeten Gerechten, und zwar gebildet nicht blos theoretisch sondern auch practisch, indem die erkannte Wahrheit durch stete Betrachtung in Gefühl und That übergeht [4]), sonst liest er in der hl. Schrift seine eigene Verdammung heraus und schadet mehr durch sein Leben als er durch seinen Unterricht nützt. So hoch darum Gerson auch Thomas von Aquin stellt, in den wichtigsten Fragen sich auf ihn stützt und es beklagt, dass seine Summa, besonders die Secunda secundae so wenig studirt werde, indem durch dieses Studium die Theologen am besten den Vorwurf abweisen könnten, als seien sie Phantasten [5]), sein Liebling und sein Ideal bleibt doch Bonaventura, eben um der practischen Richtung willen, die sich durch seine Theologie hindurchzieht. Er ist als Lehrer gründlich und sicher, fromm und erleuchtet, hält sich frei von unnützen Fragen und der Theologie nicht angehörigen Untersuchungen, ein Muster für alle Jünger der Theologie [6]); Gerson begreift nicht, dass die Franziskaner diesen Mann, wie die Universität Paris seitdem keinen zweiten gehabt, der sich so treu an die bewährten Grundsätze der Pariser Schule gehalten, aufgeben, und einen „Neuling“ als Führer haben wählen können [7]). Aber es ist noch ein anderes, was ihn an Bonaventura zieht. Dieser vermeidet alle Singularität, schliesst sich der allgemeinen Ansicht an und sucht allenthalben zwischen den entgegenstehenden Meinungen zu vermitteln. Dieses ist aber auch Gersons Tendenz; Niemand hat für die theologische Forschung das „nil innovetur nisi quod traditum est“ schärfer betont. Nicht genug, dass der Inhalt ein für allemal abgeschlossen bleibt, soll der Theologe auch in der Bezeichnung, der Terminologie, von der herkömmlichen Weise nicht abweichen; dadurch allein hat sich die Universität Paris von Irrthum frei erhalten, dass sie hierin eine wachsame Strenge übte, denn es ist eine schlimme Freiheit, Irrthum vortragen zu dürfen [8]). Darum wünscht Gerson, dass die theologische Facultät zu Paris

---

[1]) Lectiones duae contra vanam curiositatem. I, 86—106. — [2]) Centilog. de concept. IV, 806. — [3]) De concord. Metaph. IV, 829. „Non in subtili inquisitione veritatis sed in cultu charitatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis.“ Cf. de libris legendis a monachis, II, 704. — [4]) De consolat. theolog. I, 177. „Sicut apud Ciceronem Orator describitur, quod est vir bonus dicendi peritus, ita theologum nominamus bonum virum in s. litteris eruditum, non quidem eruditione solius intellectus, sed multo magis affectus, ut ea quae per theologiam intelligit, traducat per jugem ruminationem in affectum cordis et executionem operis...“ — [5]) Opp. IV, 86. — [6]) I, 21. — [7]) Ibid. 91—99, 117. Der Neuling soll wohl Scotus sein. — [8]) Sermo super processionibus pro viagio Regis Rom. II, 277.

stets recht zahlreich sein möge, um durch ihre Autorität allen kirchlich politischen Irrlehren entgegenwirken zu können [1]), ja dass, wie die Kirche Einen Glauben und Ein Haupt habe, sie oder wenigstens Frankreich auch nur Eine theologische Facultät besitzen möge, die als Quelle und Norm für alle Lehrer der Theologie diene [2]); und natürlich bliebe Paris diese Eine Facultät, da die Pariser Theologen ja eine besondere Gabe für Erkenntniss des Wahren haben [3]), und im Gegensatze der „phantasievollen" Engländer sich stets durch Gründlichkeit der Lehre auszeichnen. Schon dieses strenge Festhalten an Inhalt und Form, wie es Gerson von dem Theologen verlangt, die Aengstlichkeit, die jede Begründung eines theologischen Satzes, welche die Frömmigkeit verletzt, als nach Inhalt oder Form verfehlt betrachtet [4]), lässt die gewöhnliche Auffassung, wie sie noch zuletzt Hasemann vertritt, Gerson habe „das Studium der Theologie in die Bahnen freieren und aufgeklärteren Geistes zu lenken gesucht" [5]), als ein bloses Vorurtheil erscheinen, das durch die Opposition Gersons gegen den Missbrauch der dialectischen Methode veranlasst ist. Hören wir nur Gerson selbst in seinen Vorlesungen über „eitle Wissbegierde."

Die erste hielt er 1402 am Tage vor dem Feste des hl. Martin (9. November). Er geht von dem auch den Vorlesungen über Marcus zu Grunde gelegten Texte aus: „Thut Busse und glaubet dem Evangelium" (Marc. 1, 15). Seit dem Sündenfalle finde sich der Mensch in dem dunklen Kerker der Sinnlichkeit eingeschlossen, so dass er das himmlische Licht nicht mehr wahrnehme. Wenn auch dieser Zustand seine Stufen habe — denn auf der ersten, der Sinnlichkeit, werde nur leibliches Licht wahrgenommen, auf der zweiten, der Vernunft (ratio), einiges geistige Licht, auf der dritten, der reinen Intelligenz (intelligentia simplex) fallen vereinzelte Strahlen des göttlichen Lichtes auf die Seele — so wird es doch in diesem Kerker nur Licht, wenn der Mensch durch den Glauben der göttlichen Erleuchtung fähig wird; dieses aber setzt Umkehr des Menschen, Busse, voraus, denn die Busse richtet den Blick nach oben, bricht die Ketten der Begierlichkeit, läutert das kranke Auge der Vernunft, und erhebt diese auf die Höhe der reinen Intelligenz, führt in die ekstatischen Zustände ein und stellt in der Seele die „hierarchische Ordnung" her. Denn nur durch die Busse gewinnen wir die Demuth, die Wurzel des Glaubens, welche den Stolz der Scholastiker bricht, der sie nicht glauben lässt, und bei ihnen die „verkehrte Wissbegierde", das Alles wissen wollen (curiositas), und die Sucht nach Besonderem (singularitas) erzeugt, denen sich in der Regel der „Neid" anschliesst; daraus stammt dann Streit und Rechthaberei, Vertheidigung des Irrthums, Verharren auf der Ansicht seiner Partei, Aergerniss und Verachtung der einfachen Gläubigen und Herabwürdigung der Lehre

---

[1]) Sermo pro Unione Graecor. II, 149. — [2]) I, 105. — [3]) De concord. Metaphys. IV, 828. „Separando pretiosum a vili, h. e. verum a falso, qualem docent facere Parisienses, ad hoc enim singulariter editi sunt." — [4]) Tract. VIII, sup. Magnif. IV, 377. — [5]) Allgemeine Encyclopädie der K. und W. Sect. I, Thl. 62 (Gerson), p. 18.

selbst. Worin besteht nun diese „verkehrte Wissbegierde"? Darin, dass wir mit Vernachlässigung des Nützlichen unser Streben dem weniger Nützlichen oder uns Nichterreichbaren oder gar Nachtheiligen zuwenden [1]). Von ihr unterscheidet sich die „Singularität" darin, dass sie weniger an das Nützliche als an das Ungewöhnliche, Auffallende und Fremdartige einer Ansicht sich hält [2]). Das Nützliche in beiden Fällen bestimmt sich individuell, nach Standes-Zeit-Verhältnissen, so dass was für den einen unnütz ist, für den andern zweckmässig und sogar geboten sein kann. Geht also die „Curiositas" dahin, mehr wissen zu wollen als sie soll, so will die Singularität etwas Besonderes, von Anderen abweichendes haben. Dieses Alleswissenwollen war der Grund der Verirrungen bei den Philosophen des Alterthums, die sie vermieden hätten, wenn sie sich rücksichtlich der Erkenntniss Gottes an die Aussage der Vernunft gehalten, die ihnen Einen Gott als höchste Ursache und Leiter des Alls zeigte [3]); aber schon die Frage nach der Ewigkeit der Welt lag jenseits ihres Gesichtskreises und sie hätten ihre Lösung bei Jenen suchen sollen, denen dieses Gott geoffenbart, den Propheten [4]). Es ist darum ein Beweis der Besonnenheit des Aristoteles, dass er die Ewigkeit der Welt nur problematisch giebt; denn der Grundirrthum aller Philosophen ist, dass sie, durch die Stetigkeit der Naturordnung verleitet, auch Gott nur mit Nothwendigkeit wirkend sich denken konnten. Aber auch die Theologen lassen sich durch die Sucht, Alles wissen zu wollen, verleiten, die von der hl. Schrift festgesetzten Schranken des Glaubens durch Conjecturen und Syllogismen zu überschreiten, und wohin kann dieses führen als zu Irrthümern? Denn wenn die nicht ausreichende Leiter der hl. Schrift fehlt, welche andere will man anlegen, um Gott in höherer Erkenntniss zu erreichen? [5]) Solche gleichen den Blinden, die gehört haben, dass die weisse Farbe den Blick zerstreut, die schwarze aber concentrirt und nun aus eigenem Denken (ratiocinando et phantasiando) die Gründe für diese Erscheinung zu entwickeln suchen; sie müssen hier fehlgreifen, da sie das Zerstreuen in dem Sinne nehmen werden, welchen es im Tastgefühle hat. Ueberall finden sich solche Blinde, die ohne eigentliche Kenntniss der Sache doch darüber urtheilen,

---

1) L. c. I, 91. „Curiositas est vitium quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad minus utilia vel inattingibilia sibi vel noxia." Andere erläuternde Definitionen finden sich z. B. II, 618. „Est curiositas studium ea sciendi quae nos vel non decent vel non expediunt vel non aedificant." oder III, 114. „Est vitium quo quis libidinose inclinatur vetita vel ignota experiri", wesshalb er sie De exam. doctr. I. 19 einen „luxus spiritualis" nennt. — 2) „Singularitas est vitium quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad doctrinas peregrinas et insolitas." — 3) „Ductus naturalis ratiocinationis ad hoc pertingit, ut sciat quod sit unus Deus, princeps et rector omnium, qui dedit omnibus esse et vivere, his quidem clarius, illis vero obscurius." Rom. I, 20. „Est quippe omnibus inditum a multis naturali demonstratione conclusum, ut Deus sit, quo nil melius cogitari potest, esse qui habeat quicquid melius ipsum quam non ipsum ..." — 4) L. c. 92. „Interrogatus philosophus: estne mundus aeternus: respondere debuit: quaestio haec supra me est, quoniam Deus omnia sicut voluit et fecit et faciet, interrogetur de hoc Dei voluntas ab eis quibus hoc revelare dignatus est ..." — 5) 93. „Deficiente non sufficiente scala Scripturarum qualis altera comparabitur Scala ad altiorem de Deo cognitionem attingendam?"

indem sie aus der Phantasie ihr Urtheil schöpfen und sich lächerlich machen. Und doch ist die Thorheit des Theologen noch grösser als die eines solchen Blinden, wenn er sich beigeben lässt, das Nichtgeoffenbarte aus dem eigenen Denken schöpfen zu wollen, weil er von der verborgenen göttlichen Wahrheit noch weniger gewahrt als der Blinde von den Farben [1]). Wäre es nicht demüthiger, in solchen Fragen zu gestehen: ich weiss es nicht — Gott weiss es und wem er es will offenbaren. Glaubet dem Evangelium, das ist genug. Natürlich soll damit nicht die Trägheit Jener entschuldiget werden, die auch solche göttliche Wahrheiten, die der Einsicht zugängig sind, und die sie kennen sollten, zu erkennen vernachlässigen und noch Jene schmähen, die nicht gleich nachlässig sind.

In einer zweiten, kurz darauf gehaltenen Vorlesung [2]) giebt er die charakteristischen Merkmale der theologischen Sucht, Alles wissen zu wollen, an. Diese sind: 1. Bereits entschiedene und allseitig erörterte Punkte des christlichen Lehrbegriffes nur ungern, dagegen dunklere und weniger besprochene mit Vorliebe behandeln [3]). Denn die Eitelkeit lasse nicht zu, auf dem gebahnten Wege zu bleiben, Neues wolle man bieten, und sollte man den fünften Fuss am Schaafe suchen müssen. Damit zusammenhängend ist es, Klarheit des Vortrags und der Lehre gering schätzen, und auf das Dunkle, Schwerverständliche Gewicht legen. Während Ersteres immer Zeichen eines scharfen Geistes sei, gäbe es leider nicht Wenige, die Nichts für tief gedacht halten, als was sie gar nicht oder nur nach grossem Zeitverluste verstehen!

2. Die ungebührliche Parteinahme für gewisse Lehrer und Lehren. Wenn wir Einen Herrn, Einen Glauben, Ein Gesetz haben, wenn jede Wahrheit, wer sie immer ausspricht, vom hl. Geiste stammt, wozu dieser leidenschaftliche Streit unter ganzen Ständen und Orden um diesen oder jenen Doctor? Geschähe es noch im Interesse der Wahrheit, da könnte man es dulden, denn ein Lehrer unterscheidet sich von dem anderen wie ein Stern von dem anderen; so liegt aber dem ganzen Treiben nur Eitelkeit zu Grunde und dieses führt zu vielen Irrthümern, da das Leben immer auf die Theorie einwirkt.

3. Nichts zu seiner Zeit thun. Nicht umsonst bestehe an der Universität das Statut, dass weder bei den Philosophen rein theologische, noch bei den Theologen rein philosophische Themate, wie über Logik behandelt würden. Jetzt aber wolle auch der Theologe nicht von der Philosophie lassen, weil ohne Logik und Metaphysik, wie er sagt, die schwierigeren Punkte der Theologie unverständlieh bleiben. Gut, aber wende dich nicht eher zur Theo-

---

1) „Conferamus ad divinas voluntates non revelatas nobis coelitus sensum cujusvis theologi quantumlibet elevati, nullus dubitaverit qnin ad illas caecior sit quam caecus ad colores.“ — 2) Dieses ergiebt sich aus den Worten p. 95: „nuper de consolante luctu sermo habitus“, womit die vor der Universität gehaltene sermo II. de omnibus sanctis (Opp. III, 1515) gemeint ist, deren Thema: beati qui lugent etc. war. — 3) 97. „fastidire doctrinas resolutas et plene discussas et ad ignotas vel non examinatas velle converti.“

logie, bis du der Philosophie mächtig geworden, und schämst du dich, in späteren Jahren noch mit Jünglingen zu lernen, nun so begnüge dich mit jenen theologischen Lehren, die auch ohne Logik und Philosophie verständlich sind. Und welches wären diese Lehren? Alles, was den Glauben erbaut, die Hoffnung erweckt, die Liebe entflammt.

4. Mehr Freude an Bekämpfung der Ansichten der verschiedenen Lehrer oder an hartnäckiger Vertheidigung eines Einzelnen haben als an der Ausgleichung ihrer sich gegenüber stehenden Meinungen, während diese Gegensätze doch häufig nur auf der Form des Ausdruckes beruhen. Da jeder Forscher auf die Wahrheit Anspruch hat [1]), die sich bei ihm findet, so muss man bei solchen Ausgleichungen genau untersuchen, nicht nur die Art des Ausdruckes, dessen sich der Lehrer bedient, sondern auch den Sinn, den er mit diesen Worten verband oder hätte verbinden sollen [2]). Vor Allen hat es Bonaventura verstanden, aus den verschiedenen Ansichten der Lehrer die Eine Wahrheit herauszufinden. In ähnlicher Weise scheint mir auch der Weg zu einer billigen Beurtheilung der Scotisten gefunden, denn der hohe Werth, den diese Methode für speculative Bildung besitzt, ist nicht zu verkennen, aber es gilt dieses nur, wenn das System reine Logik sein will, Vorbildung zur eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntniss, nicht weiter [3]). Denn wenn z. B. der Glaube und jede Metaphysik uns Gott als das einfachste Wesen zeigt, wozu dieses Uebermaas von Distinctionen in Bestimmung des göttlichen Wesens, zu deren Verständniss auch das längste Menschenleben kaum ausreichen würde [4])? Wozu dann die Gegner „Terministen" nennen. da sie doch selbst in neuen Terminen weit fruchtbarer sind? Zwar behaupten sie, es geschehe dieses z. B. in der Lehre von der Trinität, um den Anforderungen der Wissenschaft, welche die Logik allein nicht befriedigen könne, zu entsprechen, aber dieses ist Einbildung, denn gerade in dieser Lehre würden auch die Engel selbst sich nicht Genüge leisten können. Und wenn nun wir, die wir in der Theologie erfahren sind, den Scotus und Andere nicht verstehen, wie sie sagen, und ihn desshalb bekämpfen, wie sollen ihn dann diese Jünglinge verstehen können? Ihr ganzes logisches Studium würde ihnen unnütz, weil sie sich an eine ganz neue Sprache erst gewöhnen müssten.

---

[1]) 99. „Nil cuivis inquisitori veritatis suum est nisi veritas." — [2]) „qualem in verbis sententiam intenderit aut *intendere debuerit*." — [3]) 100. „Sic laudo et approbo quod judicio meo longior ipsorum (der Scotisten) deductio necessario cadit in resolutionem qualem Logici tradunt, nimirum quod logica est ad omnium methodorum principia viam habens...." — [4]) „Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, praescindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam? Deus sancte, quot ibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! jam mille codices talibus impleti sunt, ideo, ut longa aetas hominum vix sufficiat eas legere ne dicam intelligere."

5. Gerade dieses aber, sich darin gefallen, neue Ausdrücke für die theologische Speculation rücksichtlich des göttlichen Wesens zu gebrauchen, ist ein Zeichen eitler Wissbegierde. Die Väter haben auf den Synoden die grösste Sorgfalt angewandt, um der Wahrheit einen klaren und bestimmten Ausdruck zu geben, und es ist darum unrecht, die abweichenden Bezeichnungen einzelner Väter ohne Weiteres in die Schule einzuführen, vielmehr soll der orthodoxe Sinn, den die Väter damit verbanden, herausgehoben werden, um den Zuhörern keinen Anstoss zu geben. So sagt das Athanasianische Symbol, dass in der Trinität „nichts früher oder später, nichts grösser oder kleiner sei". Nach dieser Glaubensregel müssen die Ausdrücke „Priorität", „Majorität", die sich bei einzelnen Vätern finden, erklärt werden; und wenn Einer tausend neue Formeln fände, um dieses Geheimniss zu bezeichnen, er könnte damit, wenn er nicht irren wollte, nicht mehr sagen, als jene Worte des Symbols. Darum hat Scotus mit Unrecht einer ähnlichen neuen Terminologie sich bedient, denn in der Lehre der Trinität darf kein Ausdruck gebraucht werden, der einen Unterschied oder eine Priorität involvirt ausser die des Ursprunges und auch da mit Abstreifen alles Unvollkommenen [1]). Die theologische Facultät hat sich deshalb gegen den Vortrag der Lehre des Raymund Lullus erklärt, weil sie von keinem Lehrer gebrauchte Bezeichnungen hat.

6. In der Entwicklung der Lehre überwiegend sich auf die Philosophie stützen, ist für die Theologen eine den bussfertigen und gläubigen Sinn tödtende verkehrte Wissbegierde. So erzählt man von Origines, dass er zu viel aus dem goldenen Becher Babylons, d. i. der heidnischen Philosophie, getrunken, und auch unsere Realisten sind zur Behauptung der Ewigkeit und Realität der Ideen durch die arabische und aristotelische Philosophie verleitet worden. Möge man doch mit Hintansetzung alles dessen, was nicht frommt oder erbaut, lieber um Busse und Glaube sich mühen, als durch zu Nichts führende Subtilitäten die Zeit verderben. Was ist schärfer als die Spitze der Aehre, was feiner als das Gewebe der Spinne, aber wozu dient Beides? Lernten wir doch eingedenk unserer Bestimmung lieber recht leben als disputiren! Der Hinblick, wie Gerson in dem (S. 268 A. 6) erwähnten Schreiben an ein Mitglied der theologischen Facultät sagt, auf die Noth der Zeit und die grossen Bedürfnisse nach einer sittlichen Belehrung des Volkes müsse von dem Spiele mit Subtilitäten und neuen Formen abhalten, und auf Bearbeitung moralischer Themate hinführen, die nicht so leicht sei, wie man sich die Sache gewöhnlich vorstelle [2]).

---

1) 102. „Datur regula generalis, quod nullus terminus admittendus est in divinis qui vel distinctionem importet vel primaevitatem nisi solam distinctionem originis et quod hanc dicat absque importatione vel connotatione imperfectionis cujuscunque vel dissimilitudinis vel inaequalitatis in suo correlativo /..." — 2) Opp. I, 124. „Pro honore Dei attendatur diligenter, quanta est necessitas pro instructione populorum et pro resolutione materiarum moralium temporibus nostris. Et tunc credendum est, quod in tanta angustia temporis et inter tot animarum pericula non intuitum placebit ludere ne dicam phantasiari circa ea quae prorsus supervacua ...."

Am Schlusse nennt er die Mittel, um den Irrthümern, die sich aus dieser Sucht, Alles wissen zu wollen und durch Eigenthümlichkeit zu glänzen, bilden, vorzubeugen: Oeffentlichkeit aller scholastischen Acte, Eine theologische Facultät für die gesammte Kirche oder wenigstens für Frankreich, Verbot der Bibelübersetzung, Beschränkung der Erlaubniss zum Predigen und Verordnung, dass die Theologen die speculativen Probleme der Theologie nicht mehr in Gegenwart von Mitgliedern anderer Facultäten behandeln, besonders wenn die Terminologie befremdend oder neu ist, um den Vorwurf des Phantastischen zu vermeiden. Das Hauptmittel aber bleibt immer, dass alles Streben des Theologen auf klare, lebendige Erkenntniss der evangelischen Wahrheit — der mystischen Theologie — gerichtet wird, diese aber kömmt zu Stande mehr durch bussfertige Gesinnung als durch das Abmühen menschlicher Untersuchung [1]). In diesen letzten Worten der Vorlesung haben wir die Ankündigung der speculativen theoretischen Mystik Gersons, die auch noch 1402 oder 1403 muss niedergeschrieben worden sein, da er in der Vorrede zur practischen Mystik, die er im Herbste 1407 zu Genua während seiner Rückreise aus Italien schrieb, bemerkt, dass die Vorlesungen über theoretische Mystik vor längerer Zeit gehalten worden seien. Die Mystik Gersons steht demnach im innigsten Zusammenhange mit seinem Streben, der Theologie eine mehr practische Richtung zu geben, sie ist die positive Seite seiner theologischen Reform, für welche diese Vorlesungen über verkehrte Wissbegierde den Weg bahnen sollen. Blicken wir übrigens auf den Zustand der Theologie, wie er in den Vorlesungen angedeutet ist, und auf die Mittel, durch welche die Theologie vor Verirrungen gesichert werden soll, so ist schwer zu entscheiden, was beklagenswerther, der Verfall der Theologie oder diese Mittel! Wenn alle theologische Bildung von Einer Facultät als Normalschule für die gesammte Kirche, oder wenigstens für Frankreich, ausgehen und Ein Gepräge der Art tragen soll, dass dieses Gepräge bis auf die kleinsten Züge in Feststellung der von dieser Facultät einmal sanctionirten Schulsprache strenge gewahrt werde, wenn aus eben dieser ausschliesslichen Rücksicht für Orthodoxie sogar ein eigener Inquisitor bei Gastmalen und anderen Gelegenheiten darüber wachen soll, dass keine den Glauben verletzende Aeusserung falle [2]), so wird man allerdings wenig mehr von der Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie zu besorgen haben; aber eine derart überwachte und in jedem Worte normirte Theologie hört auch damit auf, Wissenschaft zu sein, und nimmt dafür den Charakter kirchlicher Satzung an. Gerson, der sich in diesem Streben

---

1) 106. „Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et *circa hoc pertractabitur id, an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur.*“ — 2) Opp. I, 124. „Forte necesse esset providere de inquisitore aut de tali qui tanquam inquisitor posset vacare circa ea quae nimis libere imo temere contra fidem publicantur in conviviis et lectis aut alibi.“

nach möglichster Uniformität auch auf dem theologischen Gebiete als Franzose bewährt, hatte zunächst zwar die Selbsterhaltung der Theologie als solcher durch Reinbewahrung der Lehre und Arbeit an der sittlichen Umgestaltung des Lebens im Auge und war ohne Zweifel durch einzelne traurige Erscheinungen zu solchen Maassregeln veranlasst. In einem Gedichte spricht er seinen Dank gegen Gott aus, dass er ihm verliehen, durch Glaube den Irrthum und die Häresie zu besiegen und des steten Friedens des Glaubens zu geniessen; in diesem Frieden finde er in Mitte so grosser Aergernisse das grösste Wunder [1]). Wenn Gerson, dessen frommer Sinn von der ersten Kindheit an gepflegt worden war, die Erhaltung dieses frommen, gläubigen Sinnes als ein Wunder in seiner Zeit betrachtet, welche Zustände setzt das unter seinen theologischen Zeitgenossen voraus! Umsonst bezeichnet er nicht die Macht des blosen Wissens ohne Liebe als dämonisch [2]). Aber wenn auch jene Aufgabe, für welche er die Theologen gewinnen wollte, Erneuerung des sittlichen Lebens seiner Zeit durch Busse und Glaube eine Beschränkung der sterilen theologischen Speculation nothwendig machte, diese Schranke musste sich die Theologie selbst setzen und würde sich dieselbe auch gesetzt haben, wenn sie nur erst zur lebendigen Erkenntniss ihrer Gebrechen gekommen. Diese Erkenntniss aber war durch die Gesammtzustände des kirchlichen Lebens sehr erschwert. Das Verdienst, die Theologie auf ihre wahre Stellung in der Kirche hingewiesen zu haben, bleibt Gerson, aber eine Verirrung des Eifers war es, wie wir sie gerade häufig bei Jenen finden, die sich der Reinheit und Wohlthätigkeit ihres Strebens bewusst sind, durch äusseren Zwang der verkommenen Frömmigkeit nachhelfen zu wollen.

Im Geiste der Vorlesungen war auch schon die Studienordnung entworfen, die Gerson noch von Brugge aus den Zöglingen des Collegs von Navarra gab [3]). Im Gegensatze zur herrschenden Unsitte, nur Neues zu lesen, weist er auf die Lecture der älteren Theologen; überhaupt aber müsse man manche Bücher nur im Fluge lesen, um nicht in gänzlicher Unwissenheit darüber zu sein, andere nur so weit es nothwendig, wieder andere nur der Erholung wegen, mit einigen aber, als den innigsten Freunden, ganz vertraut werden. Welche dieses seien, lasse sich nur individuell bestimmen, den Theologen aber müsse bei der Wahl seiner Lecture das Wort der Schrift leiten: die Fülle des Gesetzes wie sein Ende ist die Liebe. Röm. 13, 10. Was diese Liebe fördere, das solle vor Allem gelesen, meditirt

---

1) In dem Testamentum peregrini metricum, Opp. III, 765.

„*Te duce blasphemos haeresum falsosque suasus*
Credendo vici pace fruens fidei.
Confiteor donum fructumque tuum manifeste
Gratis non meritis retribuisse meis. —
Nescio si quod sit inter miracula majus
Scandala per tanta pace frui fidei.“

2) I, 117. „Scientia inflat et daemonium facit, quid enim daemon interpretatur nisi sciens, sed absque caritate?“ — 3) Epp. ad studentes Collegii Nav. I, 106—18.

und in Fleisch und Blut gewandelt werden [1]. Jedenfalls müsse er sich Einen Autor wählen, dessen Lehre und Charakter ihn besonders anspreche und in den er ganz sich hineinleben könne, sei es für die speculative Theologie oder die moralischen Disciplinen oder für das Predigtamt [2]; für erstere empfiehlt er Wilhelm von Autun, Bonaventura, Heinrich von Gent, Durand und die Secunda secundae des hl. Thomas; an Anderen missfällt ihm nur das häufige Hereinziehen rein philosophischer Probleme in die theologische Untersuchung. Für die moralischen Disciplinen sollen erbauende Geschichten, wie die Dialoge Gregors, das Leben der Väter, die Bekenntnisse und Meditationen Augustins, die göttliche Rhetorik des Wilhelm von Paris und die Legenden der Heiligen gelesen werden. Irrig sei es, diese Lecture für unwissenschaftlich und der besseren Erkenntniss hinderlich zu erklären, sie solle nur mit Maas und zur rechten Zeit statt finden. Dahin gehören auch die mystischen Erklärungen der hl. Schrift, wie bei Gregor, Bernardus, Richard von St. Victor. Das Studium der moralischen Disciplinen erfordere Ruhe und Stille der Seele, und darum zurückgezogenes Leben und selbst momentanes Aussetzen des scholastischen Studiums. In sich gesammelt werde dann der Geist das Gelesene in das Gefühl einsenken und sich zur Betrachtung des Ewigen erhebend erkennen, dass Alles eitel sei. Am störendsten für solche Betrachtung seien Gespräche, nicht blos jene schlechten, welche die Sitten verderben, sondern auch die zur blosen Zerstreuung über Neuigkeiten gepflogenen. Man glaube sich damit zu erheitern, werde aber im Grunde nur missgestimmter und unruhiger [3]. Nützlich aber sei der Umgang mit Männern, die durch Kampf mit sich selbst bereits die Höhe der Betrachtung erklommen.

Was hier Gerson für praktische Bildung des Theologen verlangt, ein in sich gesammeltes, Alles nach seinem wahren Werthe würdigendes Leben, stellt Thomas von Aquin als Grundbedingung aller wahren Erkenntniss überhaupt auf [4]. Denn in der Wahrheit

---

[1]) I, 108. „Cum secundum exigentiam finis cetera debeant moderari, quicquid plus et immediatius aedificat caritatem plus legatur, memoretur, ruminetur, quatenus cum intellectus refectione affectus — repleatur.“ — [2]) Gerson hat hier den Bonaventura nachgeahmt, der in seiner „reductio artium ad Theologiam“ die älteren Lehrer nach dieser dreifachen Bezeichnung zusammenstellt: „Tota scriptura s. haec tria docet: scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium Doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum Gregorius, tertium Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus Gregorium, Richardus Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec, i. e. omnes sequitur.“ Cf. Taillandier Scot. Erigène p. 227. — [3]) I, 109. „Per quae (colloquia) dum se oblectaverint vel ignaviae vel indigniationi vel fastidio suo mederi putantes tristiores et inquietiores et menti dissipatiores remanebunt.“ — [4]) In dem Schreiben an einen Freund bei Martene et Durand collect Script. T. I, p. 1352: „Tardiloquum te esse jubeo et tarde ad locutionem accedentem: conscientiae puritatem amplectere, orationi vacare non desinas, cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam (der Weisheit) introduci. Ne respicias a quo audias sed quid dicatur memoriae recommenda, ea quae legis fac ut intelligas, de dubiis te certifices et quicquid poteris in armario mentis reponere satage sicut cupiens vas impleri....“

der Erkenntniss ist ihm auch das wahre Leben gegeben. Die Klarheit und Ruhe des Denkens gewährt ihm Alles, was Gerson in dem fromm erregten Gefühle sucht. In diesem Zurücktreten des Contemplativen bei Thomas von Aquin ist wohl der Hauptgrund zu suchen, dass Gerson den Bonaventura ihm unbedingt vorzieht.

Zum vollen Verständnisse des theologischen Standpunktes Gersons haben wir noch seine Anschauung über die hl. Schrift und ihre Stellung in der Kirche bezüglich der Ermittlung ihres Sinnes, sowie sein Urtheil über den Gebrauch derselben Seitens der Laien durch Uebersetzungen zu betrachten. Principielle Aeusserungen darüber finden sich in seiner Abhandlung „über die Communio in beiden Gestalten“, in seiner Schrift „über den Literalsinn der hl. Schrift“, theilweise in dem Tractate „von der Prüfung der Lehren“, sowie in den Verhandlungen gegen Jean Petit, in der Vorrede zu seinem Monotessaron und in seinen Predigten.

Die hl. Schrift ist nicht blos die Regel des Glaubens, gegen deren wahren Sinn keinerlei Autorität, kein Vernunftgrund, keine Gewohnheit oder Gesetz auf Gültigkeit Anspruch machen kann, ausser soweit es mit der hl. Schrift übereinstimmt [1]), sie ist auch die ausreichende und unfehlbare Regel zur Leitung der Kirche bis ans Ende der Welt [2]). Jede ihr entgegenstehende Lehre muss als häretisch oder der Häresie verdächtig oder als nicht in das Bereich des Glaubens gehörig betrachtet werden. Die hl. Schrift kann und muss durch sich selbst erklärt werden. Könnte eine einzige Behauptung der Schrift als falsch erwiesen werden, so verlöre die gesammte Schrift ihr Ansehen, da ihr Urheber der hl. Geist ist, und dasselbe Motiv des Glaubens, die göttliche Autorität, für jeden ihrer Sätze gilt [3]). Die einzelnen Stellen dürfen nicht in ihrer Einzelheit festgehalten, sondern müssen mit Rücksicht auf verwandte Stellen und im Zusammenhange des Ganzen erklärt werden. Zum Verständnisse der hl. Schrift genügt aber nicht eine blos sprachliche Kenntniss, denn sonst wären ja auch die Grammatiker und Jene, welche die Bibel in einer Uebersetzung besitzen, gute Theologen [4]), sondern es wird auch philosophische Bildung und Belesenheit in den hl. Lehrern, welche die Schrift unter Gottes Eingebung interpretirt haben, vorausgesetzt, sowie auch Bescheidenheit des Urtheils und ein von lasterhaften Neigungen freies Gemüth [5]). Da die ersten Erklärer eine nicht blos auf natürlichem Wege, sondern durch göttliche Offenbarung (Inspiration) erlangte Bildung besassen, so müssen die Erklärer untereinander verglichen werden und jene den Vorzug erhalten, welche die erwähnte Begabung besitzen.

---

[1]) Tractatus contra haeresim de communione sub utraque specie I, 457. — [2]) Propositiones de sensu litterali s. scripturae I, 12. — [3]) I, 457. „S. scriptura debet considerari quasi sit una propositio copulativa connectens singulas partes et unam confirmans per alteram, elucidans et exponens, quoniam si propositio aliqua s. scripturae posita assertive per auctorem suum, qui est Spiritus s., esset falsa, tota s. scripturae vacillaret autoritas ....“ — [4]) Sermo: Vivat rex IV, 598; cf. Considerationes X principibus utilissimae, ibid. 623. — [5]) I, 458.

Uebrigens dürfen für das richtige Verständniss der Schrift die menschliche Tradition und das canonische Recht nebst den Glossen und Erläuterungen der Schule nicht ausgeschlossen werden, namentlich wenn es sich nicht blos um einen Text der Schrift, sondern um Erklärung des Textes durch einen Vater handelt. Darauf bestehen, dass der Text für sich maassgebend sein soll, setzt grossen Gefahren aus, wie die Irrthümer der Begharden, Waldenser und Vieler in der Gegenwart zeigen, die blos durch die Uebersetzung der Schrift dazu verleitet wurden. Der letzte Grund für die Annahme der hl. Schrift und ihrer authentischen Interpretation ruht in der Approbation und Autorität der Kirche, besonders der ältesten, welche die hl. Schrift und ihr Verständniss unmittelbar von Christus durch den hl. Geist erhielt [1]). Denn dass wirklich Matthäus und nicht Nicodemus ein Evangelium geschrieben, wissen wir nur mit Gewissheit durch die Kirche, nach dem Worte Augustins: „ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche nöthigte.“ Sie ist die unfehlbare vom hl. Geiste geleitete Glaubensregel. Diese ist das Grundprincip bei Feststellung des Glaubens, ohne dessen Annahme jede weitere Verhandlung unmöglich wird [2]). Daher muss auch in Erklärung der Schrift die Gewohnheit der Kirche rücksichtlich der Sacramente und ihrer Spendung entscheidender sein als die Autorität eines einzelnen Lehrers und wäre er auch ein Heiliger. Befremden muss es darum, dass man die Glosse eines einzelnen Lehrers über das Decret oder die Decretalen gleich als authentisch in Schulen und Gerichtshöfen betrachtet, während man die Erklärung einer Stelle der hl. Schrift oder des canonischen Rechtes durch eine gesammte Universität, die in jeder Facultät die erfahrensten Lehrer hat, nicht achtet, als sei der todte Buchstabe von grösserem Gewicht als das lebende Wort. Uebrigens lässt die hl. Schrift irrige Auffassungen zu, damit die Bewährten offenbar und die Wahrheit um so eifriger gesucht werde; betreffen aber diese Irrthümer solche Wahrheiten, welche von der Kirche der Schrift gemäss festgestellt sind, dann ist weniger wissenschaftliche Belehrung als gebührende Strafe am rechten Orte [3]).

Besonders eingehend hat Gerson die Frage behandelt, wie der Literal-Sinn der hl. Schrift zu gewinnen sei. Der Literal-Sinn, sagt Gerson, ist der vom hl. Geiste beabsichtigte und als solcher immer wahr; aber er ist nicht immer der Sinn, der sich durch die grammatisch-logische Construction des Satzes ergiebt, denn die Schrift hat ihre eigene Logik, welche wir Rhetorik nennen [4]), vielmehr kann

---

[1]) I, 459. „Scriptura s. in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in autoritatem, receptionem et approbationem universalis Ecclesiae praesertim primitivae, quae recepit eam et ejus intellectum immediate a Christo, revelante Spiritu s. in die Pentecostis et alias pluries“. — [2]) „Hoc est primum principium in fide tenendum, quo non credito non superest arguere contra sic negantem sicut nec contra negantem prima principia in moralibus et speculabilibus.“ — [3]) I, 460. „Debet habere (s. scriptura) defensionem suam magis judiciali severitate et executione punitiva quam ratiocinatione curiosa per scripturas aut verba ....“ und de sensu litt. I, 4. — [4]) De sensu literali I, 3; cf. de modis significandi IV, 817.

der logisch richtig erfasste Sinn theologisch falsch und ärgernissgebend sein [1]), sondern der hl. Geist bedient sich einer dreifachen Sprache, um seine Wahrheit uns mitzutheilen: einmal des gewöhnlichen Ausdruckes und Sinnes, wie in den moralischen und historischen Abschnitten der Schrift; dann will er die durch den gewöhnlichen Ausdruck gegebene Sache nur als symbolische Bezeichnung eines anderen Begriffes angesehen haben, wie in den evangelischen Parabeln, oder wie Jesaias II, 2: „Der Berg Sion wird über alle Hügel erhaben sein" nicht von dem Berge, sondern von der mystisch angedeuteten Kirche verstanden sein will. In solchen Fällen tödtet der Buchstabe, aber Buchstabe und buchstäblicher Sinn ist auch nicht dasselbe, weil das Wort und das damit Bezeichnete jedes ein Anderes bedeutet [2]). Die dritte Art der Sprache des hl. Geistes ist die Verbindung der beiden vorhergehenden Arten, so dass ein Satz dem Wortlaute nach genommen werden soll und doch zugleich auch in einem höheren Sinne, wie bei den Ceremonialbestimmungen des alten Bundes. So hat Genes. XVII, 14: „Der Knabe, dessen Vorhaut nicht beschnitten wird, soll aus dem Volke vertilgt werden" im V. T. einen zweifachen Sinn, den wirklichen und den dadurch geheimnissvoll angedeuteten; im N. T. aber blos den Literal-Sinn, die Nothwendigkeit der Taufe. Dass aber ein Satz ehemals einen zweifachen Literal-Sinn hatte, und jetzt nur Einen, liegt in der verschiedenen Offenbarungsweise Gottes, der anders zu den Vätern, und anders, vollkommener, vertrauter zu uns durch seinen Sohn gesprochen hat.

Vermöge dieser Auffassung des Literalsinnes, die ihrem Wesen nach von dem allegorischen Interpretationsprincipe nicht verschieden ist, so ausdrücklich auch Gerson dagegen sich zu verwahren scheint [3]), ist das Schriftwort nicht durchgängig der unmittelbare, den Gesetzen der durch die Sprache vermittelten Offenbarung des Geistes gemässe Ausdruck des von dem hl. Geiste mitgetheilten Gedankens, sondern der Sinn, den das Wort nach grammatisch-historischer Interpretation biethet, und der Sinn, den der hl. Geist mit dem Worte verknüpft, können ganz auseinander liegen, das Wort steht in einem äusseren, zufälligen, nicht inneren, nothwendigen Verhältnisse zu den dadurch bezeichneten Gedanken. Die nothwendige Folge ist, dass der wahre, d. i. Literalsinn nach Gerson, auch nicht auf dem Wege einer blos den Grundsätzen der wissenschaftlichen Hermeneutik gemässen Forschung mit Gewissheit ermittelt werden kann, sondern nur durch Jenen oder Jene, die von dem hl. Geiste selbst über den von ihm

---

1) „Sensus logicalis verus in assertione theologica non excusat asserentem, quin talem assertionem debeat revocare si falsa sit in sensu theologico litterali aut si sit scandalosa vel piarum aurium offensiva ...." — 2) V, 927. „Nec est idem, ut videtur clare, littera et sensus litteralis, quia aliud significatur per terminos litterae et aliud per res significatas. Cum igitur Spiritus s. in talibus locutionibus loquatur per res significatas et non per terminos, fallax ergo est hoc argumentum: iste est sensus grammaticalis litterae, igitur sensus litteralis: quia littera illa sacra exprimit intentionem loquentis non per terminos sed per res significatas...." — 3) De modis signif. IV, 817.

an dieser oder jener Stelle beabsichtigten Sinn Aufschluss erhalten haben, d. i. durch die Kirche [1]), die theils durch ihre Lehre, theils durch ihre Gesetzgebung den wahren Inhalt der Schrift dargelegt hat. Ist die Kirche das unmittelbare Organ des hl. Geistes, und gewährt das Schriftwort an und für sich keine Bürgschaft für das richtige Verständniss der darin eingeschlossenen Wahrheit, so kann dem Schriftworte innerhalb der Kirche auch nicht die Stellung eines nothwendigen Vehikels der Offenbarung zuerkannt werden, sondern es behält nur eine relative Bedeutung, die der pädagogischen Zweckmässigkeit. Daraus erklärt sich das Urtheil Gersons rücksichtlich der Uebersetzung der hl. Schrift in die Volkssprache. Seit den Albigenserkriegen war man in Frankreich allen Uebersetzungen der Schrift in die Landessprache abgeneigt; Laurent de Premierfait, ein Cleriker gegen Ende des XIV. Jahrhunderts, wollte sogar laut den Vorreden zu seinen Uebersetzungen des Cicero (de amicitia) und des Decameron des Boccaccio (1414) diese Uebersetzungen den Laien, deren Wissbegierde nun einmal Nahrung verlange, gewissermassen als Surrogat der Bibelübersetzung geben; denn diese sei mit grossen Gefahren verknüpft, da sie die göttlichen Geheimnisse den Laien gemein mache; die Uebersetzer der hl. Schrift haben daher durch ihre den wahren Sinn mehr verschliessende als öffnende Uebersetzung ein Sacrileg begangen; nur Heuchler könnten die Uebersetzung von Schriften, wie den Decameron, tadeln, die durch ihren einfachen Sinn ein leichteres Verständniss biethen [2]). Derartige Ansichten sind zwar charakteristisch für die sittliche Naivität jener Zeit, aber nichts weniger als allgemein. Was Gerson betrifft, so spricht er in seinen „Betrachtungen für Fürsten" [3]) noch sehr gemässigt: „Wie durch eine richtig ins Französische übersetzte Bibel Einiges Gute entstehen könne, wenn ihr Verständniss mit Demuth verbunden sei, so auch zahllose Irrthümer, wenn sie schlecht übersetzt sei oder das Lesen hochmüthig mache." Blos das Gefahrbringende des Schriftlesens für Ungebildete berührt er auch in seinen

---

[1]) De sensu litt. I, 3. „Sensus litteralis judicandus est prout Ecclesia Spiritu s. inspirata et gubernata determinavit et non ad cujuslibet arbitrium vel interpretationem." — [2]) Die Stellen bei Paulin Paris, les Manuscrits franç. T. I, 228. „autres ont entrepris à exposer en vulgar les sains livres de la bible, mesment à la lettre qui est si perilleuse chose es oreilles de la gens laic, que ils en extiment moins les divins mistères contenus es livres ça nommés; car ainsi come ceulx ne doivent servir ne avoir entrée ne dignité en l'eglise de Dieu, qui sont engendré hors et contre l'ordonnance de lois divines, ou qui sont aulterment notés de crimes ou de moeurs corrompues, aussi les hommes sans lettres et qui ne sont instruits es divines sciences ne doivent lire à par eux ne oïr les divins livres . . . ." und in der Vorrede zu der Uebersetzung des Decameron von Boccaccio I, 241: „Les translateurs quels qu'ils soient ont commis sacrilège en desrobant, ravissant et otant la beaulté et l'atour du tres précis langeige (der lateinischen Sprache) et la majesté des sentimens et par entremeler impertinens et malsonans paroles, par quoy ils, come fols, cuidèrent ouvrir, mais ils cloiirent les celesticls secrets et les divins mistères à ceulx qui n'ont science infuse né acquise. Et ainsi raisonablement il loist et est permis translater seulement en vulgar celles histoires ou escriptures qui ont ung seul sens et entendement simple selon la pure lettre." Diese Uebersetzung des Decameron machte der Bischof von Chartres dem Herzoge von Berri zum Neujahrsgeschenke. Ebend. I, 246. — [3]) IV, 623.

Predigten an das Volk [1]), aber schon in seinen Vorlesungen gegen „verkehrte Wissbegierde“ findet er das Verbot, die hl. Schrift, mit Ausnahme der geschichtlichen und moralischen Abschnitte, zu übersetzen, zweckmässig, um möglichen Irrthümern vorzubeugen [2]), dringt, durch die Hussitische Bewegung veranlasst, in dem Reformationsausschusse zu Constanz auf ein Verfahren gegen solche Uebersetzungen, indem er sie als „Beeinträchtigung und Aergerniss für die katholische Wahrheit“ erklärt [3]), und nennt sie noch gegen Ende seines Lebens eines der wirksamsten Mittel des Teufels, um besonders Ungelehrte zu verführen. Denn sobald diese nur eine Uebersetzung oberflächlich kennen, verachten sie die kirchliche Erklärung. „Den Text, rufen sie, des hl. Geistes wollen wir, sonst nichts.“ „So werden sie eigensinnig und untergraben jede Autorität, durch welche man ihnen die Wahrheit zugängig machen könnte.“ [4]) Die letzteren Worte erklären Gersons Bedenken. Die Verbreitung und Benützung von Uebersetzungen der hl. Schrift Seitens der Laien schien ihm bedrohlich für das Verhältniss der Kirche zur Schrift, bezüglich der Ermittlung des Schriftinhaltes und damit für die kirchliche Autorität selbst.

Gerson selbst hat sich in Erklärung der hl. Schrift ganz den von ihm aufgestellten Grundsätzen gemäss gehalten. Als Beleg mag seine Evangelienharmonie, das „Monotessaron“ [5]) dienen. Sie hat alle die Vorzüge wie Schwächen, welche von solchen Versuchen untrennbar sind. Wie er in der Vorrede sagt, will er nur eine Fortsetzung des von Augustin gemachten Versuches (de consensu Evangelistarum libb. IV) geben. Die Sache schien ihm kaum durchführbar, da sich der geschichtliche (chronologische) Verlauf des in den Evangelien Enthaltenen nicht genau herstellen lasse, weil der hl. Geist die Schriftsteller bald zur Darstellung des wirklichen Verlaufes, bald zur Anticipation und Rememoration bewogen habe. Doch lasse sich eine wahrscheinliche Reihenfolge der Ereignisse geben, die keinen Anspruch auf unbedingte Gültigkeit mache und der von den Evangelisten eingehaltenen Reihenfolge nicht zu nahe trete. Dass der hl. Geist eine einheitliche Darstellung der evangelischen Geschichte hätte gewähren können, daran zweifle Niemand, aber es habe ihm einmal gefallen, unter der Form der einträchtigsten Differenz die Sache darstellen zu lassen, um die Gläubigen zum demüthigen, wachsamen und eifrigen Forschen der Wahrheit zu ermuntern und damit es offenbar werde, dass die Evangelisten nicht nach gegenseitigem Uebereinkommen, sondern in göttlicher Inspiration geschrieben haben [6]). Diesem Grundsatze gemäss, dass keine reale Differenz

---

1) III, 940. Sermo de nativitate Domini, und 1087. Sermo Dom. I. Quadrages. — 2) I, 105. — 3) I, 459. — 4) IV, 872. — 5) IV, 83—202. — 6) IV, 90. „Quis nescit spiritum Christi potuisse sub uno eodemque penitus verborum sententiarumque contextu tradidisse gestorum suorum verborumque salutarem historiam? Sed cum magno sacramenti mysterio sibi placuit sub quadam concordissima dissonantia mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret IV Evangelistas non mutua conspiratione sed divina inspiratione fuisse locutos ....“

zwischen den Evangelischen Berichten statt finde, hält er es für zulässig, dass die Bergrede bei Matthäus und Lucas Eine, und doch auch wieder Zwei zu verschiedenen Zeiten gehaltene Reden seien, denn wie könne das auffallen, dass Christus dasselbe in verschiedenen Zeiten wiederholt sprach, lehrte, that? [1]) Aus demselben Grunde nimmt er eine zweimalige Brodvermehrung an, weil sonst ein Widerspruch in der Erzählung der Evangelisten angenommen werden müsste [2]), ferner dass Matth. XX. und Marc. X. von zwei verschiedenen Blindenheilungen handeln, wiewohl sich auch bei Einer die Differenz der Darstellung erklären lasse, da Marcus nur Einen Blinden nenne, weil dieser bekannter war [3]); endlich auch eine zweimalige Tempelreinigung [4]). Am schlagendsten giebt sich diese Harmonistik in Ausgleichung der Synoptiker und des Johannes bezüglich der Zeit des Paschamahles kund. (Matth. XXVI. Marc. XIV. Luc. XXII. Joh. XIII.) Die Zeitbestimmung des Johannes und der Synoptiker ist ihm wohl dem Ausdrucke nach verschieden, aber der Sache nach identisch [5]). Seine Gründe dafür finden wir jedoch nicht in dem Monotessaron, sondern in einer Predigt dargelegt [6]). „Das Wort Pascha, sagt er, wird in verschiedenem Sinne gebraucht, es bedeutet das Paschalamm (wie Matth. 26, 17), dann die ungesäuerten Brode (wie Joh. 18, 28), oft auch jeden der sieben Tage des Paschafestes, wie hier, so dass demnach das „prima die azymorum" des Matthäus und das „ante diem festum Paschae" des Johannes ganz gleich sind, zumal die Synoptiker vom ersten Tage der ungesäuerten Brode nach legaler Zählung sprechen, nach welcher der Tag mit dem Abende des vorhergegangenen Tages beginnt, während Johannes der natürlichen Zählung folgt, die den Tag nach Mitternacht beginnt. Der hl. Geist, sagt er wie oben, hätte bei Johannes dieselbe Bezeichnung veranlassen können wie bei den Synoptikern, aber er hat nicht gewollt, um durch diese Differenz die Wahrheit der Evangelien zu bezeugen, unsern Scharfsinn zu üben und Jene zu beschämen, die, während des ganzen Lebens mit Weltlichem beschäftiget, sobald sie nur das vom Staube des Verstandes und dem Schmutze anderer Sorgen getrübte Auge auf die hl. Schrift werfen, verlangen, dass ihnen gleich mit dem ersten Blicke klar werde, was den grössten Talenten nach jahrelangem Forschen unerreicht bleibt."

Dieses die Grundsätze Gersons über Erklärung der hl. Schrift und ihrer Stellung zur Kirche; die einseitige Fassung derselben erklärt sich aus der polemischen Tendenz, welche die beiden hieher gehörigen Abhandlungen „von dem Literalsinne der hl. Schrift" und „gegen die Häresie über die Communio unter beiden Gestalten" gegen die Hussiten und die Vertreter der Lehre von dem Tyrannenmorde verfolgen; die überwiegende Rücksicht auf Widerlegung des Gegners hat es zu einer objectiveren Auffassung nicht kommen

---

[1]) IV, 117. — [2]) Ibid. 132. — [3]) Ibid. 168. — [4]) Ibid. 170. — [5]) Der Text des Monotessaron lautet: „prima autem die azymorum, quando pascha immolabatur, in qua necesse erat pascha occidi, discipuli accesserunt ...." — [6]) Sermo alius in coena Domini III, 1144, 45.

lassen. Aber darüber lässt auch diese Seite der theologischen Anschauung Gersons keinen Zweifel, dass er, weit entfernt, der Theologie „eine freiere Richtung“ geben zu wollen, vielmehr auch die noch bestehenden Freiheiten der Schule der Rücksicht auf Reinheit der Lehre und dem practischen Interesse zum Opfer brachte [1]).

Es übrigt noch, um ein lebendiges Bild der Wirksamkeit Gersons als Lehrers der Theologie zu gewinnen, eine seiner ersten Vorlesungen „über das geistige Leben der Seele“ [2]) zu betrachten. Nach einer Erklärung Gersons in der Vorrede hat er die einzelnen Vorträge überarbeitet in drei Abschnitten mitgetheilt, deren erster von dem Leben und Tode der Seele an sich handelt [3]), der zweite von den dieses Leben hemmenden und fördernden höheren Einflüssen [4]), der dritte von der Vollendung dieses Lebens in der Contemplation [5]). Wir wollen uns blos an die erste Vorlesung des ersten Abschnittes in ihren Grundzügen halten.

„Ich habe euch, sagt Johannes (Marc. 1, 8.), mit Wasser getauft, er aber wird euch taufen mit dem hl. Geiste.“ Die Taufe des Johannes war sohin nur eine für das wahre Leben der Seele vorbereitende, dieses selbst aber hat erst Christus in uns durch seinen Geist gewirkt und der Apostel mit den Worten angedeutet (Act. XVII, 28): „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Denn wie Wasser in einem Gefässe, so und noch inniger sind wir in Gott und bestehen in ihm [6]). Wie der erste Stoff durch die Form, so erhält die vernünftige Seele ihr wahres Leben durch den hl. Geist [7]). Die

---

1) Z. B. De sensu litt. I, 4. Die Bischöfe sollen mit Beiziehung von Theologen für Erklärung der hl. Schrift der Art sorgen, „qua effrenis quorundam libertas in loquendo et docendo taliter compescatur, quoniam apud Theologos debet esse praescripta loquendi forma, sicut tradit Augustinus: liberis verbis, inquit, utuntur philosophi et in rebus ad intelligendum difficilibus offensionem piarum aurium non pertimescunt, nobis autem ad certam regulam loqui fas est . . .“ Wer dem von einem Bischofe erklärten Schriftsinne entgegentritt, soll zwar nicht sofort als Häretiker betrachtet werden, „sed poenas appositas talis incurrit, si sit Diözesanus, et ad revocandum rationabiliter condemnatur . . . — 2) „De vita spirituali animae“ Opp. III, 1—72; siehe oben S. 263 und 268. A. 1. — 3) Opp. I, 3. „Prima pars opusculi quae latior est et per lectiones distinguitur agit de vita animae et de morte ipsius et de aegritudinibus spiritualibus, inquirendo quidditatem peccatorum a radice et eliciendo moralia documenta inde sequentia.“ Dieser Theil liegt in 6 Lectionen vor, und ihn hat Dupin (Gersoniana LIV.) mit Berufung auf die Vorrede, die ihn ausdrücklich nur als Theil bezeichnet, für das Ganze ausgegeben! — 4) „Secunda tractat de vita secunda animae, quae est motus ejus et instinctus, inquirendo distinctionem inter bonas inspirationes et immissiones per angelos malos in diversis materiis et de modo tentationes superandi.“ Diesen Abschnitt besitzen wir in dem „Centilogium de impulsibus“ Opp. III, 146—57, wo sich Gerson ausdrücklich auf die „sex lectiones“ des I. Theiles beruft. — 5) „Tertia loquitur de vita animae per contemplationes stabilitae et consolatae.“ Ob Gerson diesen Theil in seiner Schrift „de monte contemplationis“ oder in der speculativen Mystik mitgetheilt, darüber fehlt jede Andeutung. — 6) L. c. p. 5. „Sicut vas aquam continet et figurat, ita ut verum sit quod aqua plus in vase quam in se figuretur, sic multo intimius in ipso Deo tanquam in vase omnem creaturae totalitatem continente vivit quicquid vivit, movetur quicquid movetur et omnis existentia ne defluat in nihilum in ipso est atque conservatur.“ — 7) „Anima in esse suo naturali considerata; imaginanda est tanquam materia nudata quae fieri potest subjectum quasi deferens Spiritum s. tanquam ejus veram vitam non quidem formalem, hoc enim dudum per magistros nostros damnatum est, sed formali non prorsus dissimilem.“

Seele ist nemlich eines vierfachen Lebens fähig, des Lebens der Natur, des Lebens der Gnade, des Lebens verdienstlichen Wirkens und des durch die Gnade der Beharrlichkeit gefestigten Lebens hier und im Jenseits. Das erste Leben ist ihr Wesen mit seinen Kräften in ihrer Reinheit gedacht, das zweite ist die durch den hl. Geist verliehene Disposition für das dritte und das vierte ist die Befestigung der beiden vorausgegangenen in ihrer Vollendung. Diesem vierfachen Leben entspricht ein vierfacher Tod: a) der natürliche, die gänzliche Zerstörung der leiblichen Kräfte oder Verkehrung der geistigen, wie der in Folge der Erbsünde eingetretene Zustand; b) der Verlust der inneren Harmonie des Menschen, der mit dem Verluste der Gnade eintrat; c) das der wahren Bestimmung des Menschen entgegengesetzte Handeln und d) das Verharren in der Sünde. Auf dem Standpuncte des blos natürlichen Lebens kann die Seele ihr Heil nicht wirken, denn so lange ihr Leben, der hl. Geist, fehlt, ist sie unfähig, ein Werk des wahren Lebens zu setzen, weil sie nicht gleich den anderen Wesen eine blos natürliche Bestimmung hat, sondern ihr eine übernatürliche gegeben wurde, zu deren Erreichung also auch übernatürliches Leben und Wirken nothwendig ist. Doch kann sie aus natürlichen Kräften moralisch handeln und sich für die Gnade disponiren [1]), wenn diese Kräfte noch unverdorben sind, sonst wäre ja der Mensch schlimmer daran, als alle anderen Wesen, die alle jene ihrer Natur entsprechenden Acte setzen können. Aber ist dieses auch möglich bei der gefallenen Seele, welche die Krankheit der Erbsünde mit sich herumträgt? Einige haben behauptet, die Seele könne in diesem Zustande so wenig gut handeln als die Dämonen oder Verdammten, eben weil die Gnade fehle; denn so gross sei die Verkehrtheit der Seele geworden, dass sie mehr zum Bösen sich neige als zum Guten, dass Allem, was sie thue, Begierlichkeit zu Grunde liege, sohin alle ihre Werke todt (Sünde) seien, weil aus dem Tode stammend. Allein diese Ansicht, wenn sie auch grossen Anschein für sich hat, ist doch als zu hart und mehr Verzweiflung als Erbauung wirkend verworfen worden. Denn wen soll es nicht befremden, dass die Eltern ehren, Almosen geben, Fasten u. s. w. Todtsünde sei, weil es nicht im Stande der Gnade geschieht? Es wird ja gar nicht gefordert, dass wir stets im Stande der Gnade handeln, ausser wenn wir Verdienste fürs ewige Leben erwerben wollen. Alle übrigen Acte, wenn sie ihrem Wesen nach gut sind, bleiben, wenn auch nicht verdienstlich, doch moralisch gut und verdienen wenigstens zeitlichen Lohn, weil der Mensch gethan, was in seinen Kräften lag [2]). Andere haben desshalb zwischen Gnade und

---

[1]) Pg. 7. „Nolo negare quia anima possit ex sua vita naturali moraliter agere et faciendo quod in se est se ad vitam gratiae disponere." — [2]) Pg. 8. „Non requiritur quod in omni actu nostro agimus ex gratia aut quod gratia illum informemus, nisi pro quanto et dum mereri tenemur per aliquem hujusmodi actum. Reliqui actus si fiant circa materiam bonam de genere et cum intentione debita finis immediati, ponendo alias circumstantias bonas moraliter, et si non sint meritorii vitae aeternae sunt tamen boni moraliter et bonorum temporalium meritorii, ad gratiam de congruo praeparatorii, quia per eos homo facit quod in se est: nam facere quod in se est intelligo hoc facere quod homo potest secundum vires quas actualiter habet...."

Gnade unterschieden. Nennen wir Gnade Alles uns von Gott ohne unser Verdienst Zukommende, dann ist unser gesammtes Leben und Wirken Gnade, und wir vermögen gar nichts ohne Gnade; nennen wir aber Gnade irgend eine die Kräfte der Seele übersteigende, eingegossene Gabe, dann ist eine solche Gnade zum sittlichen Handeln im Allgemeinen nicht nöthig, so wenig als zur natürlichen Erkenntniss [1]); ja dann kann man sagen, dass die Erfüllung der Gebote an sich (quantum ad substantiam praecepti) die heiligmachende Gnade gar nicht fordert, wiewohl die Absicht Gottes, dass wir uns durch ein in der Gnade vollbrachtes Handeln für das ewige Leben Verdienste erwerben sollen, nicht erreicht wird; denn diese Absicht verpflichtet nicht immer unter schwerer Sünde, sondern nur bedingt, für den Fall nemlich, dass wir Verdienste erwerben wollen [2]).

An diese Grundsätze über die Stellung der Gnade zum christlichen Leben schliesst Gerson die Erörterung über das Wesen der Sünde. Jede Sünde, inwiefern sie Beleidigung Gottes und gegen dessen ewiges Gesetz, ist ihrem Wesen und der strengen Gerechtigkeit gemäss todtbringend. Denn Gott kann jede Beleidigung mit zeitlichem und ewigem Tode, ja mit Vernichtung bestrafen, und keine Strafe ist ein solches Uebel als die Beleidigung Gottes selbst, so dass man eher den schmerzlichsten Tod erdulden sollte, als eine solche begehen. Daher verdient auch keine Beleidigung Gottes an sich Verzeihung, ausser weil Gott barmherzig sein und nicht jede Beleidigung seiner Gerechtigkeit gemäss mit dem Tode bestrafen will. In dieser Rücksicht ist der Unterschied der Todt- und lässlichen Sünden kein innerer und wesentlicher, sondern nur in der Bestimmung des göttlichen Willens ruhender [3]). So wie kein Unendliches als solches geringer ist als ein anderes Unendliches, so auch keine Sünde, da jede Sünde, als Beleidigung Gottes, unendlich

---

[1]) „Si gratiam nominemus donum aliquod infusum, distinctum ab anima supra vel ultra vires suas naturales et industrias, nulla videtur necessitas dicere talem gratiam esse necessariam ad hoc, ut bonum de genere agamus per liberum arbitrium plus quam non ponimus talem gratiam ad cognoscendum verum circa naturalia per intellectum.“ — [2]) Hanc intentionem non semper ponimus obligatoriam simpliciter ad peccatum si non observetur, tantummodo conditionaliter obligat, si mereri volumus aut dum mereri tenemus, quemadmodum contingit in susceptione sacramentorum .... “ — [3]) Pg. 10. „Peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguntur intrinsece et essentialiter sed solum per respectum ad divinam gratiam quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non: omne enim peccatum culpabile pro sui indignitate mortiferum est .... “ Die Differenz zwischen Tod- und lässlicher Sünde ist in der V. Vorlesung entwickelt; die Hauptstelle p. 59 lautet: „Omnis actus libere elicitus aut dissolvit principalem harmoniam in qua consistit vera animae vita quae Deus est, et sic est mortalis et demeritorius vitae aeternae, aut impedit tantummodo de per se vitam secundam gratiae quae dicitur actio meritoria, aut vitam naturae turbat et obscurat et sic est peccatum veniale et demeritorium boni temporalis.“ Eine genaue Definition des peccatum veniale giebt Gerson nicht; er nennt es eine Krankheit (p. 57), die an sich nicht tödtlich ist, aber unter Umständen es werden kann, und in den „Regulae morales“ III, 79. bezeichnet er es „cohibitum magis quam prohibitum et esse contra institutionem seu monitionem, quasi medium inter praeceptum et consilium quam absolute contra praeceptum. Communius tamen dicitur esse contra aut praeter praeceptum et praeter dilectionem Dei et non contra.“ Es hängt dieses mit seiner Annahme einer „lex cohibitiva“ zusammen.

beleidigend ist; woraus aber nicht die von den Stoikern behauptete Gleichheit aller Sünden folgt, so wenig als die von einer geraden Linie aus ins Unendliche gezogenen krummen Linien einander ganz gleich sind. Wir sind daher Gott zu grossem Danke verpflichtet, dass er unsere lässlichen Sünden uns nicht zum Tode anrechnet und uns selbst unsere Todtsünden erlässt. Wer mit Bewusstsein lässlich sündiget, missbraucht wohl Gottes Barmherzigkeit, aber auch dieser Missbrauch ist lässliche Sünde, sonst müsste man alle Menschen verdammen [1]). In jeder actuellen Sünde ist ein Dreifaches zu unterscheiden: die Abkehr von dem unendlichen Gute, und darin liegt die Beleidigung, die Strafwürdigkeit in Folge dieser Beleidigung und die Hinkehr zu den endlichen Gütern, was Befleckung der Seele mit sich führt. Ist auch der Act der Sünde ein endlicher und hat auch die Hinkehr des Sünders zu den Geschöpfen und die dadurch veranlasste Befleckung der Seele den Charakter der Endlichkeit, so ist doch die Sünde, als Abkehr von dem höchsten Gute (objective), unendlich und verdient unendliche Strafe, und dass dieses nicht geschieht, ist Erbarmen Gottes.

Jede Sünde wird nur dadurch erlassen, dass Gottes Güte sie nicht zur Sünde anrechnet (Pslm, 31, 2.). Wie aber diese Nichtzurechnung geschehe, darüber theilen sich die Ansichten. Nach Einigen ist das nicht zur Sünde anrechnen so viel als nicht zur Strafe anrechnen. Dann müsste man aber auch zugeben, dass keine Sünde vor gänzlichem Erlass der Strafe erlassen sei, während wir doch sagen, dass die Todsünde erlassen ist, wenn sie nicht mehr zum ewigen Tode (tanquam principalem) zugerechnet wird. Andere behaupten, dass, wenn auch Gott nicht bestimmt hätte die Sünden zu strafen, dennoch Sünde wie Verzeihung möglich sei, weil er nach seinem Willen von Ewigkeit beschlossen habe, dass wer so handle seiner Liebe unwerth und strafwürdig sein solle, sowie er einen Andern, weil er anders handelt, seiner Liebe werth erachtet; blos nach seinem Wohlgefallen, so dass nach dieser Ansicht — welche vorzuziehen ist — Liebe und Rechtfertigung des Sünders sich nicht unterscheiden. Daraus folgt aber, dass kein Act der Creatur an sich sittlich gut, verdienstlich, oder auch umgekehrt an sich böse sei, ausser so weit dieses Gott will, der für einen solchen Act den Menschen seiner würdig erklärt und wegen eines anderen für unwürdig; ja auch ohne alle Acte eine Creatur beseligen kann; ob aber auch ohne alle sittliche Thätigkeit und ob er wegen jeder Handlung verwerfen könne, ist mir nicht so klar, denn wohl ist es seiner Macht, weniger aber seiner Weisheit und Güte entsprechend;

---

[1]) Pg. 11. „Relucet misericordia Dei in hoc, quod abusus ille deliberativus non est nisi venialis, juxta regulam magistralem, quod consensus in veniale non est nisi venialis, intelligendo de veniali ex suo genere et non de eo quod veniale dicitur, ex eo quod per surreptionem aut infirmitatem aut ignorantiam aut actus imperfectionem committitur: oppositum enim dicere esset damnare omnes homines, praesertim eos qui mentiuntur etiam jocose, quia deliberate faciunt actum quem sciunt esse culpabilem ....“

desshalb behaupte ich hier nichts, doch bin ich geneigt, die zweite Frage zu bejahen, denn alles Böse ist nur böse weil es verboten, das Gute nur gut weil es Gott will, so dass Gott unsere Handlungen nicht desshalb billigt, weil sie gut sind, sondern sie sind nur gut, weil er sie billigt, sowie sie auch nur böse sind, weil er sie verbietet [1]. Niemand kann sich desshalb beklagen, denn „Er ist gerecht in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken." (Pslm. 144, 17.)

Alle Güte des Willens ist daher bedingt durch Conformität seines Handelns mit dem göttlichen Gesetze. Nichts ist daher wahr, schön, begehrungswerth, ausser so weit es der ersten Wahrheit, Schönheit, Macht entspricht. Eben darum sind auch Wahrheit, Schönheit, Güte der Geschöpfe nicht etwas intensiv Grösseres mit Gott, als Gott allein. Denn es liegt ja gar nicht in der freien Macht des creatürlichen Willens, irgend etwas Gutes oder Gottgefälliges zu wirken, ausser so weit Gott dieses als gut annehmen will, sohin ist auch keine vernünftige Creatur von Natur der Art, dass sie nicht sündigen könnte, sondern die Gnade nothwendig zu allem Guten [2], woraus sich die Beschämung Pelagianischer Undankbarkeit und die Nothwendigkeit unserer Demüthigung vor Gott, sowie der gänzlichen Hingabe an ihn durch die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ergiebt. Doch dieses begreift man mehr in der Theologie des Gefühles (affectus) als des Verstandes (intellectus), mehr durch Weisheit als durch Wissenschaft, mehr in der Andacht als in der Erkenntniss. „Wäre doch diese Theologie unseren Theologen so vertraut, als sie ihnen fremd und unbekannt ist." Also auch hier wieder, wie in den bereits erwähnten Vorlesungen über Marcus und über „verkehrte Wissbegierde" giebt Gerson eine vorbereitende Ankündigung seiner mystischen Theologie, auf welche wir sofort überzugehen haben.

---

[1]) Pg. 13. „Probabile est nullum actum creaturae de per se et intrinsece esse bonum bonitate moris aut meriti aut similiter malum, nisi per respectum ad divinam rationem et voluntatem, quia videlicet divina voluntas et ratio dignificat hominem pro tali actu et pro alio indignificat, imo dicimus quod sine actu quocunque posset dignificare creaturam; utrum vero eam posset similiter absque quacunque actione aut omissione, aut pro quocunque actu cujuscunque generis indignificare, non ita est mihi perspicuum ...." — [2]) Pg. 14. „Non est in potestate libera voluntatis creatae facere aliquid bonum morale aut gratuitum nisi ex dignificatione voluntaria primae legis. Et sic patet primo quod nulla potest esse creatura rationalis impeccabilis per naturam, aut naturaliter rectitudo honestatis. Patet insuper necessitas ponendi gratiam esse necessariam ad omne bonum supra gratuitam largitionem bonitatis naturalis...."

Siebentes Capitel.

Gersons mystische Theologie.

Gerson hat am Schlusse seiner zweiten Vorlesung gegen verkehrte Wissbegierde die mystische Theologie „als die mehr durch bussfertigen Sinn als Forschung zu erringende klare, lebendige (sapida) Erkenntniss des Glaubens“ angekündet und sich demgemäss die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, ob Gott im Leben wirklich mehr durch reuiges Gefühl als durch Denken erkannt werde [1]). Diese Aufgabe sollen seine „Betrachtungen über mystische Theologie“ lösen [2]). Er will, wie er in dem Vorworte sagt, damit versuchen, die mystische Theologie des Areopagiten dem Verständnisse näher zu bringen, das, was erleuchtete Lehrer über Contemplation, Meditation, Ekstase, Entzückung und sonstige Zustände des mystischen Lebens geschrieben haben, in einer Weise darzustellen, dass auch Solche, die keine innere Erfahrung darüber haben (der Erfahrenen giebt es immer nur wenige), es einsehen oder wenigstens sicher glauben können, dass jene heiligen Männer durch die Contemplation eine Erkenntniss des Göttlichen erlangt haben, welche die gewöhnliche, auf natürlichem Wege gewonnene, weit überragt. Er ist sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst, und nicht ohne Besorgniss, dass man ihm selbst den Vorwurf „verkehrter Wissbegierde“ machen möchte [3]). Aber er vertraut auf den Beistand Dessen, der gesprochen: „Suchet den Herrn immerdar!“ Pslm. 104, 4., denn er sucht ja eben nur Gottes Ehre zu fördern, indem er seine Brüder durch diese Betrachtungen veranlassen möchte, ihre unfruchtbaren, die Seele zerstreuenden Studien einstweilen liegen zu lassen, und entflammt durch das Wort des hl. Geistes, Gott in Einfalt des Herzens zu suchen und „zu sehen, wie süss der Herr ist“ (Pslm. 45, 11.). Das soll sie dann bestimmen, sich nicht so ausschliessend der Bildung des Verstandes zu widmen, dass das Gemüth trocken und von Leidenschaften entstellt bleibt [4]); auch das Predigtamt soll dadurch

---

1) Opp. I, 106. — 2) Considerationes de theologia mystica III, 361—422. Eine beinahe durchaus treffliche Uebersetzung und stellenweise Erläuterung der mystischen Theologie Gersons besitzen wir von Hundeshagen, Zeitschrift für histor. Theologie Bd. IV. Heft 1. S. 79—165. Leipzig 1834. Eine Beurtheilung darüber gab Liebner, Studien und Kritiken, 1835, Heft 2. S. 277—330. Die vielcitirten Programme von Engelhardt: „De Gersone mystico“, Erlangen 1822, 23, 24, bieten nur das Allgemeinste. Eingehend, aber von überwiegend rationalistischem Standpunkte, ist die Abhandlung Jourdain's: Doctrina Johannis Gersonis de theologia mystica, Paris 1837. — 3) L. c. 362, „Extimui ne de curiosa singularitate notarer, quam duabus ultimis lectionibus sceleris condemnavi.“ Diese Stelle wie die vorausgegangenen Worte „astrinxit me *promissio novissima* zeigen gleichfalls, dass die Abfassung der „mystischen Theologie“ kurze Zeit nach den erwähnten Vorlesungen erfolgte. Eine ähnliche Besorgniss übrigens hatte er schon früher wegen seiner Schrift „von dem Berge der Betrachtung“ geäussert, IV, 723, 24. — 4) III, 363. „Stimulentur ipsi non ita soli tradere se intellectui ipsum erudiendo, quod affectus aridus, imo passionibus horrescens et sordescens deseratur.“

fruchtbringender werden [1]). Er will in seiner Darstellung nichts mittheilen, was sich nicht bereits in den Schriften der Heiligen fände, denn was hätten diese übersehen? Aber er will den vorgefundenen Inhalt in einer ihm zweckmässig erscheinenden Ordnung und Form geben.

Mit diesen Worten hat uns Gerson selbst den practisch-critischen Standpunkt seiner Mystik bezeichnet. Wie seine theologischen Anschauungen überhaupt nur der scharfe, bestimmte Ausdruck des allgemein Recipirten, dessen, was er als wahrhaft kirchlich erkennt, sind und er darum so gerne gleich seinem Vorbilde Bonaventura die sich entgegenstehenden Ansichten innerhalb der Schule zu vermitteln und auf dieses kirchlich Recipirte zurückzuführen sucht, so ist auch seine mystische Theologie, selbst seine psychologische Theorie nicht ausgenommen, nur eine klare Zusammenfassung dessen, was im Anschlusse an Dionysius und Augustinus durch die Victoriner und Bonaventura bereits als Resultat gewonnen war, und zwar in einer der Forderung der Schule entsprechenden Form, zu dem Zwecke, eine lebendige Einheit zwischen Erkenntniss und Gefühl zu vermitteln der Art, dass, wie Richard von St. Victor sagt [2]), das Gefühl durch die Erkenntniss an Kraft, durch das Gefühl die Erkenntniss an Bereicherung gewinne. Diese Erkenntniss Gottes aus und durch Liebe — Gefühl — ist der Grundzug der Mystik Gersons, darin allein findet er das Ziel des Menschen und zugleich der Mystik erreicht, die Einigung mit Gott. Er hat desshalb auch noch in späteren Jahren diesen Punkt einer genaueren Untersuchung unterworfen [3]). Der Mensch, sagt Gerson, ist dazu bestimmt, Gott zu erkennen und zu lieben als sein höchstes Gut, so sehr er nur immer vermag, darin besteht seine Gerechtigkeit, seine Güte, seine Herrlichkeit; diese Bestimmung muss er auch erreichen können, sonst wäre es unweise, ihm dieselbe zu geben. Es hat ja jedes Wesen eine angeborne Neigung und Richtung auf seine Bestimmung hin, die bald als Verlangen, bald als Schwerkraft, Anziehungskraft, oder als Gesetz, Instinkt, natürlicher Sinn bezeichnet wird, aber immer dasselbe ist, die der Anordnung Gottes gemäss dem, was ihrem eigentlichen Leben entspricht, zustrebt und das Entgegengesetzte flieht. Heraclit hat dieses schon in dem Satze ausgesprochen, dass Alles durch Liebe und Hass erhalten werde, und Aristoteles bestimmt erklärt, dass Alles dem Guten zustrebe, und dieses Gute Gott selbst sei [4]). Diese Grundrichtung ist die dem Menschen natürliche, angeborne Liebe, ein Zug des göttlichen Bildes in uns, die Basis und das Centrum alles inneren Lebens, die, weil von einem unfehlbaren Prinzipe geleitet, selbst unfehlbar ist [5]). Aus dieser Liebe, die auch

---

1) 369. Consid. VIII. — 2) De exterminatione mali T. I, p. 19. De contemplat. lib. IV. c. 10 l. c. p. 292. Annotat. in Pslm. 121, T. II, p. 112. „Ex amore cognitio proficit sicut ex cognitione amor convalescit.“ — 3) Besonders in dem „Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae“ III, 422—28 mit Beziehung auf die Schrift des Hugo de Palma „de triplici via in Deum“, die mit dem Resultate schliesst: „quod apex mentis fertur in Deum per amorem extaticum absque praevia vel concomitante cognitione.“ — 4) De passionibus animae III, 129, 132. — 5) Tractatus super Cantic. canticor. IV, 28, 29.

in der Hölle bleibt, erzeugt sich der Wurm des Gewissens und das ewige Elend der Sünde [1]). Diese Liebe ist nun in gewissem Sinne auch Erkenntniss, denn gegen gänzlich Unerkanntes ist Liebe nicht möglich, wie Augustin sagt; und zwar ist diese Kenntniss Erfahrungskenntniss, analog der durch die Sinne gewonnenen, nur lässt sie sich nicht durch Begriffe mittheilen, sondern muss durch Selbsterfahrung erlangt werden [2]). Gerson geht hier von dem Begriffe der anschaulichen Erkenntniss aus, wie sie bei Occam sich findet; als solche gilt ihm jede einfache unmittelbare Wahrnehmung des Objectes, dieses mag real gegenwärtig sein oder nur durch die Vorstellung, im Bilde erscheinen, während es factisch nicht mehr besteht oder abwesend ist; im strengsten Sinne des Wortes jedoch will er als anschauliche Erkenntniss nur jene gelten lassen, die durch das Object, das Wesen selbst, unmittelbar, ohne Vermittlung des durch die Vorstellung gegebenen Bildes entsteht. So schaut Gott sich selbst an, so erkennen die Engel ihr Wesen, so wir die Acte unseres inneren Lebens und die Aenderungen unserer Gemüthszustände (passiones), wiewohl nicht ohne vermittelnde, wahrnehmende Acte, weil es nur Gott zukömmt, seine eigene Wahrnehmung zu sein [3]). Ein ähnliches Wahrnehmen Gottes findet nun auch in der Liebe statt; denn nichts kann geliebt werden, wenn es nicht in einer von beiden Arten der liebenden Seele gegenwärtig ist, entweder wesentlich, im eigentlichen Sinne, oder ideal im Geiste. Nun ist aber, wie erwähnt, allem Geschaffenen ein Zug natürlicher Erkenntniss eingeprägt, der es mit sanfter Gewalt seiner Bestimmung zuführt, und durch diesen Zug — Liebe (amor) — wird die Creatur von Gott in Besitz genommen und Gott von der Creatur. Denn weil Gott als allgemeine und unmittelbare Ursache alles Sichtbaren und Unsichtbaren in jeder seiner Wirkungen ist, und jede Wirkung in ihm, nur nach verschiedenen Graden, in allem Geschaffenen aber es nichts Höheres giebt als Gott lieben, so ist Gott vollkommener im Acte des Liebens als in allen anderen Wirkungen. Die Liebe ist sohin der gegenseitige Verband zwischen Gott und der liebenden Seele, eine Frucht, von beiden zugleich erzeugt, nicht theilweise von dem Einen und der anderen, oder eher von dem Einen und später von der anderen, wiewohl Gott rücksichtlich der Vollkommenheit der Frühere ist [4]); denn Lieben in Gott ist Schaffen, und wie die Creatur in dem Worte: „ich liebe dich“ geschaffen wurde, so wird sie, sobald sie

---

[1]) De elucidatione III, 458. „Non stat hominem esse sine pondere naturalis hujus amoris quo fertur in Deum, etiamsi damnetur in inferno. Consurgit exinde vermis ille saevissimus, quem conscientiae remorsum appellamus. Denique cum peccato nequit propter hoc esse salus perfecta vel aeterna.“ Mit der äusserlichen nominalistischen Fassung des Sittlich-Guten und Bösen, wie z. B. S. 323, 324, Anm. 1, ist dieses nicht vereinbar. — [2]) De simplificatione cordis III, 462. „Ipse amor quaedam cognitio est. Et qualis cognitio? Certe experimentalis et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus . . . .“ und de monte contemplat. III, 550. — [3]) Tract. V. sup. Magnif. IV, 304. — [4]) IV, 55 (sup. Cantic. canticor.). „Ecce igitur amorem quasi nexum mutuum Dei cum anima diligenti tanquam opus ab utroque productum totaliter non pars ab uno, pars ab altero, neque prius aut posterius in ordine productionis, quamvis Deus prior sit ordine perfectionis.“

aus ganzem Herzen und in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott spricht: „ich liebe dich" mit ihm unmittelbar verbunden [1]). Indem die Liebe also immer schon das Sein Gottes — des höchsten Gutes — zu dem sie sich durch ihr eigenes Wesen hingezogen fühlt, voraussetzt, ist sie auch Erkenntniss, Erkenntniss, die, ohne vollkommene Einsicht in ihr Object mit sich zu führen, doch volle Gewissheit hat. Dieses Verhältniss von Liebe und Erkenntniss behauptet Gerson von der rein natürlichen, von der rein übernatürlichen (eingegossenen) und von der sittlichen (de amore habituali vel ex habitibus elicito, libero et actuali) Liebe. Gerson verweist zur Erläuterung auf das Kunstgebiet, wo der vollendete Künstler schafft, ohne sich der einzelnen vermittelnden Thätigkeiten bewusst zu sein [2]). Ist die Liebe also Erkenntniss und Erkenntniss des Höchsten, so ist sie auch Weisheit, Philosophie, und damit ist die Verwandtschaft der Mystik mit der Scholastik ausgesprochen, deren Nachweis Gerson bis zu seinem Tode als Lebensaufgabe betrachtete [3]). Damit ist auch sein Begriff der Mystik gerechtfertigt, wenn er sie die „Kunst der Liebe" nennt [4]), die Bewegung und Erweiterung der Seele nach und in Gott [5]), oder sie ganz gleich stellt dem „vollkommenen Gebete", der „Andacht", die er ja auch als „Ausdehnung der Seele nach Gott" fasst [6]), sie wesentlich auf dem Gefühle beruhen lässt [7]), und den reinen Ausdruck ihres Wesens als ein „Gotterfahren" giebt [8]). Damit lässt sich auch der Widerspruch heben, den man rücksichtlich dieses Punktes Gerson macht, als setze er voraus, dass keine Liebe ohne irgend einen Grad von Erkenntniss sei, und gebe doch als Resultat eine nur durch das Gefühl (Liebe) erlangte Erkenntniss [9]). Denn Gerson sagt ausdrücklich, dass diese Erkenntniss nicht den strengen Charakter des Wissens an sich trage, sondern nur innere Erfahrung sei und daher

---

1) IV, p. 49 (sup. Cantic. canticor.). „Amo te, si proferatur a creatura rationali Deo suo toto corde, tota anima et tota mente per pietatem fidei, spei et caritatis ipsa conjungitur immediate Deo suo, quo dicente „amo te" ipsa facta est, quo patiente ipsa amorosius reparata." — 2) De elucidatione III, 428. „Tota ratio considerationis consistit in hoc, quod dicit Philosophus de vehementer habituatis quod in suis actionibus non deliberant aut saltem ita se habent quod se deliberare non judicant. Agit enim ars perfecta modo naturae sicut ostendunt omnes artifices. Quanto amplius hoc inveniri potest in actionibus immanentibus vel intrinsecis, nam et saepe multa cogitamus, multa diligimus sub omni facilitate, quae nec cogitare nec diligere judicamus. Praecedit nihilominus et comitatur naturaliter in omni dilectione praesertim elicita et meritoria cognitio dilectionem et si non cognitio reflexiva tamen recta. Haec est traditio omnium tam philosophorum quam theologorum et moralium cum experientia dicentium per vocem Augustini: invisa diligere possumus, incognita nequaquam." — 3) „Hactenus", schreibt er in seiner letzten, drei Tage vor seinem Tode vollendeten Schrift über das hohe Lied, „studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica." IV, 54. — 4) III, 411. — 5) III, 384. — 6) De passionibus III, 128. — 7) De examinat. doctrin. I, 20. „quae (theolog. myst.) consistit in affectibus et spiritualibus sentimentis." — 8) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 842. „Relinquitur haec depurata seu expolita theologiae mysticae descriptio dicendo: quod est experimentalis Dei perceptio. Potius autem ponitur perceptio quam cognitio quia generalis est terminus ad omnem vim mentis scilicet rationalem, concupiscibilem, irascibilem vel ad vim apprehensivam et affectivam, quamvis nil vere videtur percipi quin vis apprehensiva concurrat ...." — 9) Jourdain l. c. p. 45, 46.

in ihrer Wahrheit nur erlebt, nicht bewiesen werden könne, wie Schmerz, Freude, Liebe, Hass. Als Erfahrung sei sie aber nicht ohne ein Erkennen, da ja alles Erkennen in der Erfahrung beginne und sich in ihr vollende. Diese Erfahrung an sich gewähre zwar subjective Gewissheit über das Object, aber in der weiteren Combination und Untersuchung über das Wesen des Erfahrenen sei Irrthum möglich; darum eben soll diese innere Erfahrung einer wissenschaftlichen Behandlung unterworfen werden, um den Grad der Wahrnehmung wie die Klarheit des Wahrgenommenen möglichst zu steigern und die Hindernisse einer erschöpfenden Wahrnehmung zu beseitigen und diese wissenschaftliche Behandlung der inneren Erfahrung ist gewissermassen Eins mit der scholastischen Theologie [1]). Daraus erklärt sich ferner der scheinbare Widerspruch, den Gerson bezüglich der Bedingungen der Mystik dieses „Wahrnehmens Gottes durch Erfahrung", d. i. des Wahrnehmens Gottes in seiner heiligmachenden durch die Früchte des hl. Geistes sich in uns offenbarenden Gnade [2]) stellt. Während er in der späteren Zeit ausdrücklich erklärt, dass diese Wahrnehmung weder vorher noch nachher die Erkenntniss der reinen Intelligenz erfordert, da diese nur Wenigen möglich, die mystische Theologie aber allen Christen gemein ist und auch von den Ungebildeten durch Andacht oft leichter erlangt wird als von den Gelehrten [3]), stellt er in der „practischen Mystik" die reine, bildlose Intelligenz oder das Absehen des Geistes von allem Geschöpflichen als nothwendige Voraussetzung hin; der Geist soll Alles, was wahrgenommen, vorgestellt und erkannt werden kann, hinwegdenken und sich durch Liebe in die göttliche Finsterniss stürzen, in welcher er auf unaussprechliche Weise Gott erkennt. Wie der Bildhauer sein Bild durch Wegnehmen vom Stoffe gestaltet, so soll der Geist durch Wegdenken alles Unvollkommenen, d. i. alles dessen, was irgend wie blose Potentalität, Dependenz, Privation und Veränderlichkeit in sich schliesst, Gottes Bild sich gestalten, als reine Thätigkeit ohne Potentialität, als das Höchste ohne Abhängigkeit, als das Lauterste ohne Beraubung, als das Nothwendige ohne Wandelbarkeit [4]). Darum beginnt die vollkommene Wahrnehmung Gottes, die mystische göttliche Weisheit mit Finsterniss und endet in Finsterniss. Die erste Finsterniss, welche sie verlassen muss, ist jene, die alles Creatürliche mit sich führt, die zweite ist die göttliche Finsterniss, die in der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens liegt, die aber demungeachtet die Seele mit Verlangen erfüllt und an sich zieht [4]). Wenn nun die reine Intelligenz einmal als nothwendig, dann wieder als nicht nothwendig für die Mystik, d. i. für das Wahrnehmen Gottes aus Erfahrung bezeichnet ist, so liegt die Ausgleichung in der „Frömmigkeit",

---

[1]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 340, 41. — [2]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 342. „Experimentalis Dei perceptio facilis et immediata non habetur hic in via de lege communi, sed expectatur pro praemio in gloria consummata. (Hic in via) videtur fieri, dum influxus formalis et habitualis gratiae gratum facientis in actus suos immediate se protendit .... " — [3]) Ibid. 347. — [4]) III, 420, 21. — [5]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 343, 350.

welche dem Ungelehrten dasselbe leistet, was die reine Intelligenz dem Theologen. Denn wer zur mystischen Theologie gelangen will, muss Sehnsucht nach Gott haben, die Hindernisse (der Einigung mit Gott) entfernen und um den göttlichen Beistand flehen. Das erste geschieht durch die Betrachtung der Schönheit Gottes, das Zweite durch die Einsicht in unsere eigenen Gebrechen, das dritte durch heisses Gebet [1]). Die Andacht aber oder der gläubige Sinn umfasst alle drei Momente in sich. Wie also bei den Theologen die reine Intelligenz, so vermag bei den Ungelehrten die Andacht Beides zu wirken: die Abkehr von den Creaturen und die Hinkehr zu Gott.

Die ganze Theorie Gersons ruht auf dem psychologischen Probleme von dem Verhältnisse der Gefühle zu den Vorstellungen. Dass die Gefühle durch Vorstellungen geweckt und rücksichtlich ihrer Tiefe durch die Stärke und Dauer der Vorstellungen bestimmt werden, ist unbestritten, weniger die Rückwirkung des Gefühles auf die Vorstellung [2]). Allein das Gefühl als subjectives Bewusstwerden einer gewissen Bestimmtheit des inneren Menschen weckt auch bei der Einheit des Seelenlebens seiner Eigenthümlichkeit entsprechende Vorstellungen, die zwar selten mehr als Reflexe des jemaligen Gefühls-Inhaltes sind, aber mit der Stärke des Gefühles selbst, d. h. mit dem Charakter subjectiver Gewissheit sich im Bewusstsein geltend machen. Diese psychologische Thatsache genügt zur Rechtfertigung des von Gerson seiner mystischen Theologie zu Grunde gelegten Satzes, dass auch das religiöse Gefühl (die Liebe) eine Quelle der Erkenntniss des Göttlichen sei. Denn einmal nimmt hier Gerson keine in sich vollendete objective Erkenntniss an, sondern nur ein durch das innerste Wesen des Menschen ausgesprochenes Zeugniss von seiner Bestimmung für Gott und dann lässt er auch dieses Zeugniss, die natürliche Liebe, durch irgend einen wenn auch noch so geringen Grad von Erkenntniss vermittelt sein [3]). Leider beachtet Gerson diese Grundsätze nicht immer in der Darstellung seiner mystischen Theologie, die wir vor aller Beurtheilung selbst kennen zu lernen haben.

Entsprechend der practisch kritischen Haltung seiner mystischen Theologie scheidet Gerson die Mystik in einen speculativen und practischen Theil, eine Scheidung, die ihm allein angehört. Die speculative Mystik, in 8 Abschnitten und 46 Betrachtungen [4]) dargestellt, beginnt mit der Erörterung des dem Areopagiten entlehnten Unterschiedes zwischen symbolischer, eigentlicher und mystischer Theologie. Erstere ruht auf dem Gebrauche

[1]) Ibid. 340. — [2]) Ich will nur an die sich entgegengesetzten Erörterungen hierüber von Jesse, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, Berlin 1855, p. 207—220, und Volkmann, Grundriss der Psychologie, Halle 1856, p. 309—14, erinnern. [3]) De elucidatione III, 424. „Stare non potest quod amor etiam naturalis fiat aut maneat absque omni cognitione conjuncta vel separata. — p. 426. Stare nequit ut theologia mystica sit in hominis mente sine qualicunque Dei cognitione …“ und besonders theolog. specul. myst. consid. XVII, Opp. III, 374. — [4]) III, 365—95.

bildlicher, dem Kreise des sinnlichen Lebens entnommener Bezeichnungen des göttlichen Wesens, z. B. wenn Gott Lamm, Licht genannt wird, womit jedoch nichts Wesentliches, sondern nur etwas Analoges von Gott ausgesagt werden soll [1]), so dass von diesem Standpunkte aus Gott der Allnamige genannt werden könnte. Die eigentliche Theologie erhebt sich von den an den Geschöpfen, besonders den vollkommenen, wahrgenommenen Eigenschaften zum Gedanken Gottes, so dass dieser als Sein und Leben, von dem alles andere Sein und Leben abgeleitet ist, erscheint. Die mystische Theologie führt auf vollkommene Weise durch Abstraction von allem Creatürlichen und durch Hinaustreten des Geistes (per excessus mentales) in die göttliche Finsterniss zu Gott [2]).

Wenn aber auch die mystische Theologie nach dem Urtheile aller Lehrer auf dem Wege der Negation sich bildet, so ist sie desshalb nicht blos negativ und ohne alle positive Erkenntniss Gottes; denn die Seele wirkt und leidet in diesem Zustande, und macht sohin Erfahrungen; nur kann diese innere Erfahrung nicht zur anschaulichen oder unmittelbaren Erkenntniss Jener gebracht werden, die solche Erfahrungen nicht gemacht haben; so wenig Jemand eine volle Erkenntniss der Liebe, Freude, Traurigkeit und anderer Seelenzustände dem gewähren kann, der diese Zustände nicht erfahren hat. Diesen inneren Erfahrungen über Gott geben die Heiligen verschiedene Namen: Contemplation, Ekstase, Ausser sich kommen, Einigung u. s. w. [3]), so dass wie die beiden anderen Arten der Theologie auf äusseren Anschauungen, die mystische auf den inneren Erfahrungen frommer Seelen ruht. Eben desshalb aber muss sie rücksichtlich ihrer Erkenntnisse als vollkommener und sicherer betrachtet werden. Denn erkennt man aus Betrachtung der Welt schon Gottes ewige Macht, so muss er aus der vernünftigen Seele, seinem vollkommensten Werke, noch vollkommener erkannt werden. Wie könnte überhaupt die äussere Erfahrung als sicher betrachtet werden, wenn das von der Seele innerlich Erfahrene ihr nicht die grösste Gewissheit böte? [4]) Darin liegt es, dass, wenn jedes auf Erfahrung basirte Wissen Philosophie genannt wird, auch die mystische Theologie Philosophie und die in ihr Unterrichteten, wie unwissend sie auch sonst sein mögen, mit Grund Philosophen genannt werden können. Kömmt nun auch Keiner zur vollkommenen Kenntniss der mystischen Theologie, der ihre auf innerer Erfahrung ruhenden Principien nicht kennt, so soll man desshalb nicht vom Studium derselben abstehen; denn auch in den anderen Disciplinen der Philosophie kennen die Wenigsten die Principien aus einem auf eigene Erfahrung gegründeten Studium, sondern setzen sie auf fremde Autorität hin voraus

---

1) De simplificat. cordis III, 459. — 2) Consideratio I, 365. — 3) Consid. II, 366. „Has cognitiones experimentales de Deo interius vocant sancti variis nominibus — contemplationem, extasim, raptum, liquefactionem, transformationem, unionem, exultationem, jubilum, jubilum esse supra spiritum, rapi scilicet in divinam caliginem, gustare Deum, amplecti sponsum, osculari eum, gignere de Deo et parere Verbum ...“ — 4) Consid. III, 366. „Experimentum quippe quale erit ab extrinseco certum, si illud quod in intrinseco fit non certissimum ab anima experiente judicatur?“

und bauen darauf weiter fort; gerade so kann auch die Erkenntniss der mystischen Theologie durch den Glauben an die Erfahrungen Anderer gewonnen werden. Es fordere ja auch Pythagoras, Plato, Aristoteles und unser Philosoph Paulus den Glauben von ihren Schülern [1]). Wer nun nicht glauben kann, um zum Wissen zu kommen, ist ein ungeeigneter Schüler für die mystische Theologie. Denn da die hl. Männer bei der Reinheit ihres Charakters ferne davon waren, täuschen zu wollen, und in einer so sicheren Erfahrung nicht wohl täuschen konnten, da nicht blos einer oder der Andere, sondern Tausende dasselbe einstimmig behaupten, so wäre es eben so unbescheiden als unverständig, hierin ihnen den Glauben verweigern zu wollen. Allerdings lassen sich diese inneren Erlebnisse nicht so deutlich in Wort und Schrift darstellen, als sie erfahren werden [2]), darum ist es möglich, dass ein in diesen frommen Gefühlen weniger Erfahrener doch in der Erklärung derselben unterrichteter gefunden werden kann, als der besser Erfahrene aber weniger geistig Gebildete, denn Jener kann ja aus dem vergleichenden Studium der Schriften anderer Frommen Vieles gewonnen haben, was ihm abgeht [3]).

Der Nutzen, welchen Theologen, auch wenn sie das innere Leben der Frommen nicht aus Erfahrung kennen, aus dem Studium der mystischen Theologie ziehen, vorausgesetzt dass sie mit gläubigem Sinne ihm obliegen, ist ein dreifacher. Einmal ist es möglich, dass in ihnen selbst durch diesen Verkehr ein glühendes Verlangen entsteht, das was sie bisher nur im Glauben ergriffen haben nun auch in sich zu erfahren, denn wer nähert sich dem Feuer, ohne dass seine Kleider brennen oder wenigstens warm werden? Dann, dass sie durch diese Lehre in den Stand gesetzt werden vermöge der Predigt, die im Herzen Anderer schon vorhandene Liebe Gottes noch mehr zu entzünden, wenn gleich ihr eigenes Herz kalt bleibt; endlich dass sie dadurch Andere vor den Verirrungen des frommen Gefühls bewahren können, in welche Jene leicht fallen, die mehr dem eigenen Urtheile als fremdem Rathe folgen. Doch sollen sie nicht sofort jede Aeusserung des Gefühles verdammen, die ihnen befremdend erscheint, so lange sie darin nichts dem Glauben und der guten Sitte Entgegenstehendes finden, sondern ihr Urtheil suspendiren oder die Einsicht der Erfahrnen auf diesem Gebiete zu Rathe ziehen; Erfahren aber sind die eben so im verständigen Denken wie im Gefühle Gereiften, wie Augustin, Hugo, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Wilhelm von Paris [4]).

Das Bisherige war nur vorbereitend, an die Sache selbst tritt Gerson mit der Untersuchung, welche Seelenkräfte vorzugsweise bei der mystischen Theologie in Betracht kommen. Er nimmt davon Anlass, seinen nominalistischen Protest gegen die realistische Auffassung hierin abzugeben [5]) und jede andere als blos ideale Differenz

---

1) C. IV, 367. — 2) C. VI, 368. — C. VII, ibid. — 4) Consid. VIII, 369. — 5) Cons. IX, 370. Dasselbe wiederholt sich C. XVIII, 376 und XXV, 382.

der verschiedenen Seelenkräfte in Abrede zu stellen [1]). Nur der Darstellung wegen müssen sie gleichsam als real verschieden zur Sprache gebracht werden. Mit Richard von St. Victor unterscheidet Gerson zwei Grundvermögen der Seele: das Erkenntniss- und Gefühlsvermögen (Gemüth), vis cognitiva et affectiva, deren jedes dann in drei Kräften sich darstellt, das Erkenntnissvermögen in der reinen Intelligenz (intelligentia simplex), der Vernunft (ratio) und der sinnlichen Erkenntniss (sensualitas). Das Gemüth in der Synderesis, dem vernünftigen und sinnlichen Begehrungsvermögen [2]).

Die reine Intelligenz ist jene Erkenntnisskraft der Seele, die unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht erhält, in welchem sie die ersten Principien als wahr und gewiss erkennt, sobald sie dieselben nur vernimmt (terminis apprehensis). Diese ersten Principien werden bald als Grundsätze (dignitates), bald als allgemeine Vorstellungen der Seele (communes animi conceptiones), bald als erste, unabänderliche und nothwendige Regeln bezeichnet, wie, dass von jedem Dinge eine Bejahung und Verneinung möglich, das Ganze grösser ist als sein Theil u. s. w. Dieses natürliche Licht kann man eine natürliche Beschaffenheit der Seele nennen oder richtiger ein von dem unendlichen Lichte der ersten Intelligenz, Gott, stammendes geistiges Licht der Seele. Joh. I, 9. Pslm. IV, 7. [3]). Das Verhältniss dieser reinen Intelligenz zu der Intelligenz der Engel sucht Gerson nach dem Areopagiten und Augustin zugleich zu bestimmen. Während nemlich nach dem ersteren der Ausgang alles Seins aus Gott in gewissen Stufen erfolgt, so dass die niederste Stufe der höheren Geister zugleich die Erste (höchste) der niederen ist, sohin die Geisterwelt zwischen Gott und den Menschen eintritt, stellt Augustin jedes Mittlere zwischen Gott und der vernünftigen Seele in Abrede, da der menschliche Geist ausser Gott kein Höheres über sich habe. Dieses will Gerson nicht unbedingt zugeben; schon als vollkommenere und Gott nähere Wesen stünden die Engel über der menschlichen Seele. Nur das haben beide unmittelbar von Gott: Natur, Gnade, Herrlichkeit. In jeder anderen Beziehung macht sich die hierarchische Ordnung Seitens der Engel gegen die Menschen geltend, nach den drei Acten des Läuterns, Erleuchtens und Vollendens. — Diese reine Intelligenz wird auch bisweilen Verstand (mens) genannt, bisweilen oberster Himmel, Geist, Licht der Intelli-

---

[1]) Dicamus de anima rationali quod ipsa pro diversitate officiorum et agibilium distinctas vires habet, distinctas, inquam, non re sed nomine. Ita enim virtuosa est, ita fecunda, quod modo ipsa eadem existens quemadmodum si contineret in se tales virtutes realiter vel aliter ex parte rei differentes, imo eo amplius quo virtus non tam unita quam unica fortior est se ipsa dispersa, sicut sapientia in Deo perfectior est — quià est fortitudo, justitia, bonitas — quam si ab eis qualibet distinctione secernatur....“ — [2]) Consid. XXI, 378 werden die 6 Kräfte so gestellt: imaginatio, ratio, intelligentia, appetitus sensitivus, appetitus volitivus seu voluntas, synderesis, woraus im Vergleich mit seiner Dreitheilung des Willens, de consol. theolog. I, [illegible]48 ersichtlich, dass Gerson unter vis affectiva das Gesammtgebiet des Wollens und Fühlens d. i. das Gemüth versteht. — [3]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass der Gerson'sche Begriff der reinen Intelligenz unserer „Vernunft“, sowie seine „ratio“ unserem „Verstande“ entspricht.

genz, Schatten des Engel-Geistes, göttliches Licht, Funke oder Spitze der Vernunft.

Die Vernunft (ratio) ist das Vermögen, durch Abstraction Begriffe und aus Begriffen Schlüsse zu bilden, ohne dabei eines Organs zu bedürfen, wodurch sie sich von der sinnlichen Erkenntniss unterscheidet, die ein solches nöthig hat [1]. Von der reinen Intelligenz unterscheidet sie sich dadurch, dass diese sich mehr vernehmend gegen das höhere Licht verhält, während sie nach Principien das Gegebene construirt, es mögen ihr diese Principien von der Erfahrung geboten sein oder aus dem Lichte der reinen Intelligenz. Durch diesen zweifachen Charakter ihrer Principien erscheint sie mit einem Doppelgesichte, einem für das Höhere, einem für das Niedere, und an den Horizont zweier Welten gestellt, der geistigen und leiblichen.

Die sinnliche Erkenntnisskraft bedarf für ihre Thätigkeit eines leiblichen Organs, und zwar eines äusseren wie inneren. Sie wird verschiedenartig bezeichnet: als äusserer Sinn, inwiefern sie die äusseren Eindrücke (motiones objectales) unmittelbar aufnimmt, als Gemeinsinn (sensus communis), inwiefern sie mit Bewusstsein die einzelnen durch die 5 Sinne erhaltenen Eindrücke empfängt; sie ist also der innere Sinn im Allgemeinen, der als Phantasie und Beurtheilungskraft, rücksichtlich des Nützlichen und Schädlichen (vis aestimativa) sich darstellt. Inwiefern diese Vermögen sich nur an gegebenen Vorstellungen bethätigen können, so werden, da die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung doch nicht stets gegenwärtig sind, noch zwei weitere Kräfte hinzugenommen, die Einbildungskraft für den inneren Sinn im Allgemeinen und das Gedächtniss für die Phantasie und Beurtheilungskraft [2].

Jeder dieser Erkenntnisskräfte entspricht eine Gemüthskraft. Denn bei jeder Wahrnehmung eines uns Entsprechenden oder uns Widrigen finden wir ein Hingezogenwerden der Seele zum Wahrgenommenen oder fühlen uns abgestossen. Diese Gemüthskräfte sind nun folgende: Die Synderesis, eine begehrende Kraft, die unmittelbar von Gott eine natürliche Neigung zum Guten erhalten hat, die sie zu demselben hinzieht, sobald die reine Intelligenz es ihr vorstellt; sie ist also von dieser nur durch das Object verschieden; wie diese auf das Erste Wahre und Gewisse, ist sie auf das in ihrer Bestimmung liegende Gute gerichtet. So wenig jene mit den erkannten ersten Wahrheiten in Widerspruch treten kann, so wenig kann sie positiv die ersten moralischen Principien nicht wollen, sobald sie durch die Intelligenz Kenntniss davon erhalten. Ob sie aber auch rücksichtlich derselben ihre Zustimmung suspendiren könne, ist strittig, doch ist die allgemeinere Ansicht dafür. Die Synderesis kann entweder die ursprüngliche Neigung zum Guten bedeuten, als

---

[1]) Cons. XI, 371. „Ratio est vis animae cognoscitiva deductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens." — [2]) Cons. XII, 372.

Potenz, oder das Uebergehen dieser Potenz in Act, die wirkliche Neigung, oder die aus dem Acte sich bildende Fertigkeit für das Gute, den Habitus. Sie wird auch Funke der Intelligenz, jungfräulicher Theil der Seele, natürlicher Trieb zum Guten u. s. w. genannt [1]).

Das höhere (vernünftige) Begehrungsvermögen ist jenes, welches unmittelbzr durch die Vorstellungen der Vernunft erregt wird. Geht dieses Begehren auf das Mögliche oder Unmögliche, so wird es Wille, wird sein Act als ein von ihm selbst gesetzter betrachtet, Freiheit genannt; rücksichtlich der Objecte als möglicher, aber nicht in der Bestimmung aufgehender, heisst es Wahlvermögen. Als Wille das zu vollziehen, was gewählt ist, heisst es Vorsatz, und als Neigung zu solchem Vorsatze Gewissen, womit jedoch zugleich auch ein Urtheil und ein bestimmtes Gefühl verbunden ist [2]). In Betreff des vorgestellten Guten oder Bösen heisst das Begehrungsvermögen Begierde (appetitus concupiscibilis) und für den Fall das Gute oder Böse als mit Schwierigkeiten verknüpft aufgefasst wird, Affect (appetitus irascibilis), denn wenn auch Aristoteles Begierde und Affect nur dem Gebiete der Sinnlichkeit vindicirt, so haben sie doch bei Augustin und den Theologen eine weitere Bedeutung.

Das sinnliche Begehrungsvermögen wird unmittelbar von der sinnlichen Wahrnehmung erregt. Auch hier findet Begierde und Affect statt. Viele haben ausserdem noch von einem natürlichen Sinne für das Gute und Schädliche gesprochen, um sich gewisse Erscheinungen im thierischen Leben, z. B. dass die Ameise für den Winter sammelt, erklären zu können. Allein alle derartigen Erscheinungen beruhen auf dem grossen Einflusse, den die Natur auf alle weniger vollkommen organisirten Wesen übt. Dieser Natursinn macht sich allenthalben geltend und heisst bald Gesetz der Natur, bald natürliche Neigung oder Leitung einer unfehlbaren Intelligenz.

Diese sechs Vermögen der Seele sind gleichsam Lichter, die wie die Sonne die zweifache Eigenschaft haben, zugleich zu leuchten und zu wärmen [3]). Denn es giebt keine Erkenntniss, die nicht zugleich auch virtuell Gefühl (Willen bestimmend) wäre, wie auch jedes Gefühl (Wollen) einen gewissen Grad von Erkenntniss mit sich führt. Keines der beiden Vermögen hat seine Wirkung ohne das andere. Eben in dieser Gegenseitigkeit gewinnen Erkenntniss- und Gemüthskraft erst ihre vollkommene Wirkung. Doch sind diese sechs Vermögen der Seele nicht bloss Lichter, sie gleichen auch, wiefern sie einer höheren Erleuchtung fähig sind, den Spiegeln. Die pantheistische auf Averroes und Algazel beruhende Ansicht, dass Gott

---

1) Cons. XIV, 373. — 2) XV. „Inclinatio ad haec exequenda dicitur conscientia, nisi dicamus quod conscientia duo importat simul, judicium et affectionem comitem.“ — 3) C. XVII, 374. „Omnis affectus praesertim immanens productus a tali natura rationali dici meretur lumen aliquod, aut ratione claritatis in cognitiva aut caliditatis in affectiva aut simul utriusque; non enim forte contingit reperire cognitionem, quae non sit formaliter aut virtualiter quaedam affectio, sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio, quippe neutra potentia effectum suum causat sine altera . . . .“

unmittelbar — formaliter vel quasi formaliter — die Seele erleuchte, also ihre Erkenntniss und ihr Wollen, ihre Liebe und ihre Gerechtigkeit sei, wird verworfen und gemäss der Bestimmung der Kirche wie der Pariser Schule festgehalten, dass allerdings höhere Einwirkungen durch die Gnade im Erkenntniss- und Willens-Vermögen stattfinden, wie sich dieses in den theologischen Tugenden, den sieben Gaben des hl. Geistes u. A. offenbare [1]). Je reiner und lichtvoller eine dieser sechs Seelenkräfte theils an sich, theils durch den Einfluss höherer Erleuchtung geworden ist, desto geeigneter wird sie für die mystische Theologie. Allein wie Metallspiegel getrübt und verdorben werden können, so sind auch diese geistigen Spiegel dem Verderbnisse unterworfen. Nicht nur bietet die Wahrnehmung schändliche und unreine Vorstellungen, auch Begierden und Leidenschaften umhüllen wie finstere, giftige Dünste die Seele, und besonders ist es die aus der Erbsünde stammende allgemeine und nicht zu beseitigende Befleckung (inelicibilis sordidatio), die unsere Seele mit ihren Kräften niederdrückt, so dass sie vom Himmlischen in's Irdische, vom Geistigen in's Thierische gesunken seufzet. Die Seele von diesem Schmutze wieder zu reinigen, ist ein mühevolles Werk; aber gerade dieses ist Sache der mystischen Theologie, die, wie wir überzeugt sind, nur durch Busse und Glaube an das Evangelium und auf keinem anderen Wege zu erlangen ist [2]).

Die nächste Frage ist nun, in welcher Weise diese Vermögen der Seele ihre Wirksamkeit äussern bezüglich der mystischen Theologie. Den drei genannten Kräften des Erkenntnissvermögens entspricht eine dreifache Form der Erkenntniss: die Vorstellung (cogitatio) der sinnlichen Erkenntniss, die Meditation der Vernunft, die Contemplation der reinen Intelligenz. Die Erörterung dieser dreifachen Form giebt Gerson nach Richard von St. Victor, der „im Anschlusse an seinen Lehrer Hugo die Sache bis auf den Grund erläutert habe [3]).“

Die Vorstellung bildet sich unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung oder aus der zufälligen Aufeinanderfolge innerer Bilder, hat darum auch wie diese den Charakter des Unstäten und Abspringenden und geht leicht von statten. Desshalb überlassen sich Knaben und müssige Menschen, welche in der Betrachtung die Arbeit scheuen, gerne diesem Spiele; aber es ist ein eitles Träumen, denn es ist nicht auf einen nützlichen Zweck gerichtet, und ungeachtet man sich dadurch ergötzen will, bleibt man doch häufig traurig [4]). Schwieriger ist die Meditation [5]), weil sie über die sinnliche Wahrnehmung und den Wechsel der Bilder hinaus nach einem festen Punkte strebt, was grosse Aufmerksamkeit erfordert.

---

1) Cons. XVIII, 376. — 2) Cons. XX, 377. — 3) C. XXI, 378. Die Stellen Richards, die Gerson im Auge hat, finden sich in dessen Schriften zerstreut, z. B. de exterminatione mali, Opp. T. I, p. 24, besonders aber in der Schrift de contemplatione lib. I, c. 1. 3. 4. 6. Opp. I, 228—36. — 4) Cons. XXII, 379. — 5) In dem tractatulus de meditatione III, 449. definirt Gerson die Meditation als „vehemens cordis applicatio ad aliquid investigandum vel inveniendum fructuose.“

Noch schwieriger wird es, wenn man versucht, von der Vorstellung alles Zufällige, wie es Zeit und Raumverhältnisse mit sich führen, abzustreifen und die Sache an sich, nach ihrem wahren Werthe zu betrachten. Ein Symbol dieser Thätigkeit findet Gerson in Orpheus, der die Euridice aus der Unterwelt zurückführt. Der Grund der Schwierigkeit liegt nach Gerson in dem in Folge der ersten Sünde eingetretenen Uebergewichte der Sinnlichkeit und der damit verbundenen Trübung des Erkenntnissvermögens, so dass Lasterhafte, wenn sie sich in der Meditation versuchen wollen, Anfangs einen schweren Stand haben [1]. Wird die Meditation in rechter Weise vollzogen, so geht sie in Contemplation über, wie die Vorstellung in ähnlichem Falle in Meditation. Die **Contemplation** ist auch wie die Vorstellung mit Leichtigkeit verknüpft [2], theils in Folge der durch Meditation erlangten Fertigkeit, theils wegen der Abstraction der Intelligenz von allem Sinnlichen und auch wegen der gnadenvollen Erleuchtung, die den Blick zum Göttlichen emporhebt. So gleicht der Contemplirende einem Manne, der auf einem Berge steht, dessen Gipfel weder Winde noch Wolken erreichen, während in den niederen Regionen Dunkel und stürmisches Wetter den Blick beschränken. Könnte die Seele sich auf solcher Höhe erhalten, sie würde reinere und freiere Blicke nach allen Seiten des Himmels richten und auch das, was unter ihr liegt, klarer erkennen können. Ja sie würde in diesem höheren Lichte und vermöge desselben Alles richtig zu beurtheilen vermögen, weil sie auf die ewigen Gesetze sich stützt, in denen die Ordnung des Alls ruht, gleichwie Jener, der das Princip einer Wissenschaft klar inne hat, leicht auch die daraus sich ergebenden Folgerungen erkennen wird und klarer als Jene, die, ohne das Princip zu kennen, zu diesen Folgerungen gelangt sind. Daraus begreift sich, warum die Contemplation so leicht vor sich geht, wenn man sie einmal besitzt, aber sehr schwer zu erlangen ist; daraus erklärt sich ferner, auf welcher Seelenkraft die Contemplation ruht, nemlich auf der reinen Intelligenz, als dem Auge, das nicht nur das Geistige und Abstracte, sondern auch Jenes schaut, was in die Sphäre der Vernunft und Sinnlichkeit fällt, nur anders als diese Kräfte [3].

Die zur Contemplation nöthige Abstraction lässt sich durch die Imagination gar nicht, und durch die blose Vernunft nur sehr unvollkommen ersetzen, da die reine Intelligenz als Organ der Contemplation über beiden Vermögen steht und frei ist von den Täuschungen der Sinnlichkeit, denen jene noch ausgesetzt sind. Sie daher durch eine von beiden Kräften ersetzen wollen, kann nur zu Täuschungen führen, wie bei den Realisten [4].

---

[1]) Tract. de meditat. III, 450, 53. — [2]) Hierin findet Gerson ihren Unterschied von der Meditation, de meditat. III, 459. „non differt meditatio a contemplatione nisi penes facile et difficile.“ — [3]) Cons. XXIV, 381; cf. Richard von S. V. de contempl. III. c. 9. l. c. I, 276. — [4]) Ibid. XXV, 382. „Hoc est quod reddit multos ex eis qui dicuntur formalizantes in fabulam et risum imo in insaniam, quia per solam imaginationem et rationem quaerunt illud, quod per intelligentiae deputationem erat inveniendum.“

Diesen Formen der Erkenntniss entsprechen drei Formen des Willens — Gefühles — (tres affectionis manieres), deren Bezeichnung Gerson angehört [1]). Der unwillkürlichen, unsteten Vorstellung entspricht, wenn sie sich auf ein angenehmes Object bezieht, die *Begierde* (libido, concupiscentia), der mit klarem Bewusstsein auf Erkenntniss der himmlischen Wahrheit gerichteten Meditation die *Andacht*, Zerknirschung, das Gebet (devotio, compunctio, oratio) als frommer, demüthiger, mit Heftigkeit auf die Liebe des Urwahren und Urguten gerichteter Sinn. Endlich der Contemplation als freier ungehinderter Anschauung dessen, was die Meditation mit grosser Anstrengung erforscht, entspricht in der recht gestimmten Seele die freie, reine, *ungehinderte Liebe*, die desshalb als ekstatische bezeichnet wird, weil sie zur Andacht auch noch Leichtigkeit und eine unaussprechliche, alle Begriffe übersteigende Annehmlichkeit fügt. Sie ist die geheimnissvoll verborgene Weisheit Gottes, die mystische Theologie, die Gegenstand unserer Untersuchung ist, die den Geist über sich selbst hinausführt [2]). Ohne diese Liebe verdient die Contemplation nicht ihren Namen. Nur der Untersuchung wegen sind beide getrennt worden, um zu zeigen, dass, wie die Contemplation auf der höchsten Stufe des Erkenntnissvermögens, der reinen Intelligenz, ruht, so die Liebe auf der entsprechenden höchsten Gemüthskraft, der Synderesis. Inwiefern die mystische Theologie und die in ihr gewährte Gotteserkenntniss, die besser durch Busse als durch Forschung erlangt wird, auf Liebe ruht, steht sie höher als die symbolische und eigentliche Theologie, wie jede Liebe an sich vollkommener ist als Erkenntniss, das Gemüth vollkommener als die Vernunft, die christliche Liebe höher als der Glaube, wiewohl bedeutende Theologen das Gegentheil nicht ohne Grund behaupten. Der Liebe aber muss die Busse vorausgehen. Denn wie das noch grüne, saftige Holz dann erst durch die Gluth in Flammen aufgeht, wenn die Feuchtigkeit verzehrt ist, so kann auch Keiner die Gluth des hl. Geistes empfangen und durch ihn zu reiner Liebe gelangen, in dem nicht alles unlautere Begehren durch die Busse trocken gelegt ist.

Gerson beschreibt nun die mystische Theologie als „Ausdehnung des Gemüthes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe", als eine auf Erfahrung ruhende Erkenntniss Gottes, erlangt durch die „Umfassung (complexum) einigender Liebe" oder mit Dionysius als „thörichte Weisheit, die über alles Lob erhaben ist" [3]). Noch mehr sucht er diese Beschreibung zu erläutern durch Darlegung des Unterschiedes der mystischen Theologie von der specula-

---

[1]) C. XXVII, 383. „Si de re constiterit peto ut non magnopere calumnia fiat de nominibus, non enim accepi ab aliis talem circa affectus distinctionem nominum quemadmodum de cognitionibus reperio." — [2]) „Quae ad anagogias et super mentales excessus deducit." — [3]) C. XXVIII, 384. „Est theologia mystica irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudantes." Eine Erklärung hiezu giebt Gerson tract. III. sup. Magnif. IV, 267, 69.

tiven [1]) Die speculative Theologie ruht auf der Erkenntnisskraft, deren Object das Wahre, die mystische auf der Gemüthskraft, deren Object das Gute ist. Beide kommen darin überein, dass sie auf dem höheren Seelenvermögen (in superiori portione animae) ruhen, das ebenso für Erkenntniss des Wahren als Liebe des Guten ist. Geht nun dieses höhere Vermögen, die reine Intelligenz, in den entsprechenden Gemüthszustand, in Liebe über, dann erhebt sich die Seele über sich, kömmt ausser sich [2]), wie wir Aehnliches im Gebiete der Sinnlichkeit an uns und an Thieren gewahren können, dass sie oft bei äusseren Eindrücken gleichgültig bleiben, oft aber auch durch das Gehörte und Gesehene so ergriffen werden, dass das sinnliche Leben sich nicht mehr in sich zu halten vermag und in das geliebte Object überzugehen, es zu durchdringen und mit ihm Eins zu werden sucht.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Theologien liegt in der Methode. Die speculative Theologie bedient sich gleich der Philosophie der Vernunftschlüsse, wesshalb sie Einige scholastische oder litterarische (litteratoriam) Theologie nennen, wiewohl derartige scholastische Uebungen unzureichend sind, wenn nicht einer darauf bedacht ist, die wahren Begriffe dessen zu gewinnen, was die hl. Lehrer überliefert haben, denn sonst vernehmen solche Theologen wohl die Worte, verstehen aber gleich den Knaben und Spechten nicht, was sie sprechen. Die mystische Theologie aber hat diese Schule des Verstandes nicht nöthig, sondern man erlangt sie in der Schule des Willens (Gemüthes) und durch Uebung jener Tugenden, welche die Seele zur Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vorbereiten und dieses ist die Schule der Religion oder Liebe [3]). Wie überhaupt, wo das Gefühl (Wille) verwaltet, die Erkenntniss zurücktritt, so ist auch für Kenntniss der mystischen Theologie kein grosses, erworbenes Wissen nöthig [4]). Der blose Glaube an Gott als das liebenswürdigste höchste Gut zieht das geläuterte Gefühl

---

[1]) Hundeshagen l. c. p. 126 Not. 46 glaubt annehmen zu müssen, dass hier nicht von dem Unterschiede zwischen mystischer und scholastischer Theologie, sondern zwischen theoretischer und practischer Mystik die Rede sei, da Cons. XXIX. die speculative Theologie Contemplation und auf dem „höheren Seelenvermögen“ ruhend genannt werde, was man von der scholastischen Theologie nicht sagen könne. Allein da alle folgenden Differenzen sich auf die mystische und scholastische Theologie beziehen, und beide Theologien durch die Worte der Cons. XXX. „supersunt aliae inter has theologias speculativam et mysticam differentiae“ als identisch mit der Cons. XXVIII. XXIX. erwähnten speculativen und mystischen Theologie bezeichnet sind, so ist diese Annahme unstatthaft, zumal Gerson für die theoretische Mystik andere Bezeichnungen braucht, nemlich Cons. IX, 369. „cognitio speculativa theolog. myst.“ oder tract. VII. sup. Magnif. IV, 34. „doctrinalis traditio theologiae myst.“ und endlich für die symbolische und eigentliche Theologie die „Contemplatio“ gleichfalls in Anspruch nimmt, Cons. XXVIII, 384, und de monte contemplat. III, 547, womit für die Annahme Hundeshagens der eigentliche Grund genommen ist — [2]) Cons. XXIX, 385. „Dum ista vis superior exit in affectum suum ipsa dicitur quodammodo levare se supra se et quodammodo superferri. Inde fit ut talis actus amorosus nominetur supermentalis excessus vel supra spiritum; et secundum eum quis dicitur quandoque super seipsum, quandoque extra seipsum ....“ — [3]) De monte contemplat. c. X. III, 560. — [4]) Cons. XXX, 386.

mit aller Macht zu Gott, ohne alle Bücherweisheit. Daher kann die mystische Theologie, obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden, während zur speculativen Theologie Keiner gelangt, der nicht wie bei der Metaphysik grammatische und logische Vorstudien gemacht hat und einen klaren Kopf besitzt, es müsste denn die Gnade diese theologische Kenntniss auf wunderbare Art der demüthigen reinen Seele mittheilen, wie bei den Aposteln [1]) und dem hl. Antonius. Daher ist die speculative Theologie in Keinem vollkommen ohne die mystische, wohl aber kann das Umgekehrte statt finden. Gerson macht in einer späteren Schrift [2]) dieses anschaulich an dem Bilde zweier Menschen, deren Einer ein sehr scharfes Gesicht und Gehör, aber sehr stumpfen Geruch, Geschmack und Tastsinn hat, während der Andere die letztgenannten Sinne sehr fein besitzt, aber blind und taub ist; Letzterer kann unstreitig mehr sinnliche Annehmlichkeiten empfinden als der Erstere; so überragen Philosophen und Theologen an geistigem Gesicht und Gehör die Ungelehrten, aber diese jene an geistigem Geschmack, Geruch, Gefühl, so dass sie in Liebe und Verlangen Gott schmecken und empfinden, da dieser Sinn bei ihnen durch Einfalt und Reinheit erneuert ist, während er bei den Anderen stumpf geworden. Hätte man nun zwischen beiden Theologien bezüglich des Gerathenkönnens zu wählen, so wäre die mystische der scholastischen vorzuziehen, wie ein frommer demüthiger Sinn besser ist als ein aufgeklärter liebeleerer Verstand [3]). Da nur Gläubige für diese Theologie Sinn haben, Sünder aber und ihres Wissens wegen Uebermüthige sie verachten, so soll sie auch nur Gläubigen mitgetheilt werden, und muss vielen Clerikern und gelehrten Theologen vorenthalten werden, da diese ohne keusche Liebe nur Wortgezänke lieben und nicht fassen, was Gottes ist, wie ich dieses in einer anderen Schrift (de monte contemplationis) an dem Beispiele zweier Söhne gezeigt habe. Der Eine, voll Klugheit, kümmert sich um alle Verhältnisse des Vaters, ihn selbst aber liebt er weder, noch gehorcht er ihm; der Andere, weniger begabt, will und sucht Nichts, als dem Vater zu gefallen; dieser allein wird die Liebe des Vaters verstehen und daran Freude haben, und ihm wird der Vater Alles enthüllen [4]). Die scholastische

[1]) De monte contemplat. c. IV. Opp. III, 547. „Pertinet (die wissenschaftliche „Contemplatio“, speculative Theologie, quae inquirit per rationes fundatas in vera fide Dei naturam et ipsius essentiam et opera) ad bonos theologos bene in s. scriptura instructos, non autem ad simplices nisi esset per inspirationem et miraculose eis data sicut accidit in apostolis qui erant valde simplices et sine litteratura et pluribus aliis .... “ — [2]) De elucidat. theolog. myst. III, 427. — [3]) Epist. super libr. Joannis Ruysbroek de ornatu I, 62. „Nullus proprio vocabulo dici debet contemplativus vel sapiens et perfectus theologus, qui prima (mysticae) contemplationis specie caruerit. Vult ergo aliquis esse et dici vere sapiens habeat utramque speciem contemplationis, illam affectus quae saporem dat et illam intellectus quae luminositatem scientiae praestat, ut constituatur sapientia, i. e. sapida scientia. Quod si altera carendum esset eligibilius judicaretur communicare in prima quam in secunda sicut optabilius est habere pium affectum humilem et devotum ad Deum quam intellectum frigidum solo studio illuminatum.“ — [4]) Cons. XXXI, 387. Die angedeutete Stelle de monte contemplat. findet sich c. VII. Opp. III, 548.

Theologie ist also auch mit einem sündhaften Leben vereinbar, die mystische an sich nie [1]). Diese Worte sollen kein Vorwurf für die Wissenschaft sein, sondern nur den Missbrauch rügen, den Einzelne in selbstsüchtiger Absicht mit ihr treiben, wodurch sie thierisch, ja teuflisch wird. Ist aber auch der speculative Theologe nicht durch die Sünde von Gott abgekehrt, so verhält er sich doch zu dem Mystiker wie Jener, der eine blos theoretische Kenntniss der Kunst hat, zu Dem, der ihrer durch lange Uebung Meister geworden ist.

Endlich ist auch noch der Unterschied zu beachten, dass die mystische Theologie uns aus dem stürmischen Meere der Begierden und Leidenschaften an das feste Ufer des Ewigen führt und in Gott beruhiget und festiget, während die blos speculative Theologie niemals dem Geiste Ruhe giebt, sondern in Erforschung der Wahrheit einen Hunger nach noch mehr Wahrheit zurücklässt. Darum haben die grössten Philosophen des Alterthums nach all ihrem Forschen sich nicht erquickt sondern unbefriedigt gefunden und gestanden, nur das Eine wüssten sie, dass sie Nichts wüssten. Es liegt in der Natur des Erkennens, das Erkannte mehr an sich zu ziehen, sich zu assimiliren als sich ihm hinzugeben [2]). Darum bleibt die blose Erkenntniss ein Meer des Verlangens und erreicht den ausser ihr liegenden Hafen der Ewigkeit nicht. In der mystischen Theologie aber gelangt die vernünftige Seele auf den Ruf des Herrn, dessen Hauch die Segel schwellt, vermittelst der Liebe in den Hafen der Vergöttlichung, aus dem Meere der Sinnlichkeit zur Ruhe des ewigen Ufers. Es liegt dieses im Wesen der Liebe, die hinreisst (rapit) zu dem Geliebten, mit ihm verbindet und einigt (unit) und indem sie nichts als den Geliebten will, befriediget (satisfacit) [3]). Die Erörterung dieser Wirkungen der Liebe ist Inhalt des Folgenden und erscheint nur als eine Erklärung „der Ausdehnung und Erweiterung des Gemüthes zu Gott", die er als das Wesen der Mystik betrachtet.

Zuerst reisst die Liebe zu dem Geliebten hin, woraus zunächst die Verzückung (raptus) entsteht, wenn nämlich die höheren Seelenvermögen zu solcher Stärke erregt sind, dass die niederen Kräfte in ihrer Wirksamkeit entweder aufhören oder so schwach werden, dass sie die höheren in ihrem Wirken nicht hindern [4]). Eine Art dieser Verzückung ist die Ekstase, wenn nemlich in dem höchsten Seelenvermögen, dem Geiste, der Art alle Thätigkeit aufgehoben ist (suspensa), dass nicht blos Vernunft, Imagination und äusserer Sinn, sondern auch die ernährenden und bewegenden Kräfte des Leibes in ihrer Thätigkeit wie gelähmt sind. Sie unterscheidet

[1]) Cons. XXXIII. „Nisi per accidens valde, sicut si contingeret abuti spe vel fide." — [2]) Cons. XXXIV, 389. „Cognitionis ista videtur esse natura quod plus satagit rem cognitam ad se trahere ac sibi assimilare quam ad ipsam erat (muss wohl heissen „ire")." — [3]) Cons. XXXV, 390. — [4]) Cons. XXXVI, 391. „Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae vel ita debilitantur et ligantur ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant."

sich von der Verzückung dadurch, dass sie nur im Geiste und in einem stärkeren Grade als jene statt findet [1]). Hemmt die Ekstase die erkennenden Kräfte, so ist sie Verzückung im Geiste (raptus in spiritu), hemmt sie die affectiven, dann wird sie Verzückung ausser dem Geiste (raptus extra spiritum). Doch immer ist es die Liebe, die dieses wirkt gleich der Schwerkraft, wiewohl sie wegen des Emportragens eher die Natur des Lichtes zu haben scheint. Gerson weist die Verzückung an den einzelnen Seelenvermögen nach. Das Verlangen der Liebe kann die Einbildungskraft durch Täuschung in dem Grade fesseln, dass die äusseren Sinne gar nicht mehr auf die sie umgebenden Objecte achten, wie man bei Melancholischen und Phantasten, von Zorn oder Eifersucht Erregten wahrnimmt. Oft kann aber auch der Sinneneindruck so mächtig werden, dass die Thätigkeit der höhern Vermögen aussetzt, dieses ist jedoch nicht raptus sondern tractus oder demissio, und tritt häufig als Folge des Verderbens aus der Sünde ein. Desgleichen kann die Liebe des Gemüthes die Vernunft verzücken, wie man bei solchen wahrnimmt, die sich einer tiefen, anhaltenden Forschung hingeben und dabei rücksichtlich der äusseren Sinne wie der Einbildungskraft ganz erstorben scheinen [2]). Die Verzückung des Geistes über die niederen Vermögen geschieht also durch die ekstatische Liebe; die Verzückung in den niederen Potenzen zeigt uns, dass der Geist so sehr emporgehoben und festgehalten werden kann, dass keine der niederen Kräfte ihn mehr stört, ja seine Liebe ihn so erfüllt, dass er weder sich noch Anderes denkt [3]). Dieses erklärt die Ueberlieferung der hl. Lehrer von der Verzückung in den dritten Himmel, von der Einführung in die göttliche Finsterniss, von dem Tode der Rahel bei der Geburt des Benjamin.

Die zweite Wirkung der Liebe ist den zu dem Geliebten Hingezogenen mit diesem zu einigen. Jedoch müssen wir uns erst über die Art der Einigung verständigen. Unter den verschiedenen Arten [4]) ist die höchste jene, welche im göttlichen Wesen bezüglich der drei Personen statt findet; diese meinen wir jedoch hier nicht, sondern jene von Aristoteles mit den Worten angedeutete: „der Freund ist das zweite Ich“ und „Freunde sind, die dasselbe wollen und nicht wollen“; also eine Art moralischer Einigung. Unser Geist hängt nemlich Gott durch Liebe an, ist Ein Geist mit ihm durch Gleichförmigkeit des Willens, denn nur die vollkommene und vollkommen

---

[1]) „Extasis in sola mente fit et actus inferiorum potentiarum non solum debilitat sed tollit funditus quamdiu duraverit ...“ — [2]) Cons XXXVIII, 392. — [3]) C. XXXIX. „Raptus mentis supra potentias se inferiores fit per affectionis scintillam menti cognatam et appropriatam, quae amor extaticus vel excessus mentis nominatur. Manuducimur prioribus raptibus, qui sicut crebriores et faciliores sunt sic intelligibiliores inveniuntur, qualiter mens in suis actibus taliter efferri potest et figi, ut nulla inferiorum potentiarum eam interturbet, imo per vim suam affectivam ita se ipsam actuabit, quod vis sua intellectiva ut sic neque se neque alia recogitabit ...“ Eine sehr klare Beschreibung des Zustandes Cons. XXXI de monte contempl. III, 565. — [4]) Cons. XL, 396. „Uniones spirituales invenimus ut per inhaesionem, per informationem, per actuationem, per assistentiam principalitatis, per sustentationem hypostaticam, ubi plures personae in una natura conveniunt ...“

Gott anhängende Liebe betet in Wahrheit: Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Mtth. VI, 10. Wer aber in dieser Art mit Gott geeiniget ist, ist auch in ihm gefestiget. Diese liebevolle Einigung mit Gott durch die mystische Theologie wird nach Dionysius und den Vätern „Transformatio" genannt; aber über den Begriff dieser Transformatio haben sich verschiedene Ansichten gebildet. Einige behaupten, der Geist, indem er in vollkommener Liebe zu Gott emporgetragen werde, komme von sich (deficere penitus) und kehre in sein ideales Sein zurück, das er unveränderlich und ewig in Gott hatte (nach Joh. I, 4: „quod factum est in ipso vita erat"), so dass die Seele in diesem Zustande ihr eigenes Sein verliere und das göttliche Sein annehme, nicht mehr als Creatur Gott schaue und liebe, sondern selbst Gott sei, der geschaut und geliebt werde [1]. Diesen Unsinn hat man aus den Worten des hl. Bernard (de vita solitaria) zu folgern gesucht, ihn hat Amalrich behauptet, der desshalb von Augustin [2] unter die Ketzer gezählt wird, ihn hat der Verfasser des Tractates „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit" (Ruysbroek) erneuert, gegen den ich geschrieben habe [3]. Andere waren der Ansicht, dass die Liebe der Creatur zu Gott Gott selbst sei, dass der vernünftige Geist formaliter Gott durch den hl. Geist liebe; wie dieses Petrus Lombardus gemeint haben soll; allein die Schule hat diese Ansicht nicht getheilt [4]. Andere haben zu Gleichnissen ihre Zuflucht genommen, um diese Einigung anschaulich zu machen. Die Seele werde in Gott gewandelt wie ein Tropfen Wasser, der in ein Fass Wein falle, oder wie im Altarsacramente die Umwandlung geschehe (Meister Eckard), allein beide Bilder sind ungeeignet. Andere haben das Bild des glühenden Eisens, der entflammten Kohle gewählt, da beide Stoffe ihr eigenthümliches Sein behalten und doch einige Eigenschaften des incorporirten Feuers oder der Wärme erhalten, welche ihre eigenen Eigenschaften, wie Kälte, Schwärze, zurücktreten lassen. Andere gebrauchten das Bild der Einigung zwischen Stoff und Form, indem ersterer durch letztere erst sein vollendetes Sein erhält.

Wir sagen nun in ähnlicher Weise, dass die Liebe wie die Wärme die Eigenschaft hat, Verwandtes zu einigen, Verschiedenes zu trennen. Da das Geistige mit dem Geistigen verwandt ist, unähnlich aber dem Leiblichen und Irdischen, so wird, was sich im Menschen Geistiges oder Göttliches findet, durch die belebende Liebe von allem Irdischen und Leiblichen ausgeschieden, so dass eine

---

1) Cons. XLI, 894. „Talis anima perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum, ubi quod jam non est creatura nec per creaturam videt et amat Deum sed est ipse Deus, qui videtur et amatur." In welchem Sinne Gerson die Rückkehr ins ideale Sein gelten lassen wollte, sagt er Tract. IX, sup. Magnif. IV, 461. Sieh oben S. 330. — 2) Augustin ist wohl Druckfehler, da Gerson de concord. metaphys. IV, 826 ganz richtig die Decretale Innocenz' III. nennt, in welcher Amalrich als Häretiker verdammt wurde. — 3) Das Nähere weiter unten. — 4) „Quia non posuit formam aliquam dilectionis actualis vel habitualis quasi medium ad diligendum Deum esse necessariam."

Trennung des Geistes und der Seele, d. i. der Geistigkeit und Sinnlichkeit, des Werthvollen von der Sprene statt findet, und da Gott Geist ist, und die Aehnlichkeit die Ursache der Einigung, so wird klar (? perspicuum), warum der geläuterte (depuratus et defaecatus) vernünftige Geist mit dem göttlichen geeinigt wird, weil er nemlich ihm ähnlich wird. Der Gott ähnlich gewordene Geist wirkt auf den Leib, wie auf seinen gestaltbaren Stoff. Dadurch erhält nun auch der Leib gewisse geistige Eigenschaften, während die ihm eigenen verlassen oder in ihrer Thätigkeit wenigstens gehemmt werden. Darauf bezieht sich das Wort des Aristoteles: „In dem Tugendhaften ist Alles der Vernunft gemäss.“ So zieht also unser Geist, von Gott angezogen, das Leibliche nach sich und so erfolgt die wunderbare Einigung des Geistes zu Gott, des Leibes zu dem Geiste [1]). Man hat in diesem letzten Satze einen Widerspruch Gersons gefunden [2]) mit seiner vorher geäusserten Behauptung (Cons. XL, 393), dass diese Einigung keine leibliche sondern geistige sei. Allein dieser liegt nicht vor. Die Einigung findet wirklich und zunächst nur mit dem Geiste statt, aber vermöge seiner durch diese Einigung gesteigerten Macht strömt diese auch auf den Leib als sein „Formabile“ über und nur in dieser Weise, d. h. in einer relativ grösseren oder geringeren Vergeistigung seines Lebens, nimmt er indirecte Theil an der Einigung, eine Anschauung, welche die gesammte christliche Theologie bezüglich des Verhältnisses des Leibes zur Seele in den Wiedergebornen theilt. Zum Ueberflusse sagt Gerson, dass seit dem Falle ausser Christus sich kaum Einer finden werde, in dem vor der Erlangung des verklärten Leibes dieses Aufgehen des Leiblichen in dem Vernünftigen erreicht werde [3]).

Das Problem der mystischen Einigung hat Gerson noch in seinen letzten Lebensjahren beschäftigt; er glaubte die hier gegebene Auffassung, wornach die Einigung durch die ekstatische Liebe der Synderesis zu Stande kömmt, doch nicht ganz der Erklärung des Dionysius entsprechend [4]), und wollte darum lieber das Verhältniss der Seele zur heiligmachenden Gnade, die unmittelbar sich dem Wesen der Seele mittheile, zur Bezeichnung des Wesens der Eini-

---

1) „Spiritus sic assimilatus Deo, sic qualificatus et affectus per amorem qualificat et afficit consequenter corpus proprium tanquam suum formabile seu materiale per redundantiam spiritus ad corpus. Quo fit ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat quasdam proprietates ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel multum ab actione suspensis. Inde dictum est Aristotelis: in virtuoso omnia consonant rationi. Sic spiritus noster tractus a Deo trahit consequenter ea quae spiritus sunt, ac proinde resultat unio mirabilis spiritus ad Deum et corporis ad spiritum.“ — 2) Hundeshagen l. c. p. 145. — 3) De passionibus animae, III, 188 und Gersons Rede zu Constanz am Pfingstfeste 1415, III, 1224. 25. — 4) Schreiben Gersons vom 1. October 1425, I, 115. „Consistit (theologia myst. docens unionem cum Deo) in essentia animae simplificatae, purgata et denudata ab omni sollicitudine, concupiscentia et phantasmate, dum praedictis ulceritatibus ut Dionysius loquitur et concupiscentiis conclusis revoluto animo in divinum monadem congregantur, dum praeterea, ut alibi loquitur, secundum meliorem nostrae mentis et rationis virtutem ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjunguntur . . .“

gung gebraucht wissen [1]), offenbar aus Besorgniss, durch diese Stellung der Synderesis der nominalistischen Anschauung von dem Verhältnisse der einzelnen Seelenkräfte zur Seele, so wie andererseits auch dem Wesen dieser Einigung zu nahe getreten zu sein. Da aber die Art des realen Verbandes der Gnade mit der Seele selbst noch zu den unaufgehellten Puncten der Theologie gehört, so ist durch diesen Vergleich der Schleier, den die obige Auffassung im theologischen Interesse wenigstens zu lüften versucht hatte, nur um so dichter wieder über diese mystische Einigung der Seele mit Gott gezogen.

Durch diese liebevolle Einigung gelangt die Seele endlich zur Ruhe, Befriedigung und Ständigkeit (stabilitas). Denn wie Alles seine Befriedigung nur findet, wenn es seine Vollkommenheit erreicht, so unser Geist, wenn er durch vollkommene Liebe mit der höchsten Vollkommenheit verbunden ist, denn Gott ist sein höchstes Gut, sein Centrum, sein Ziel, seine ganze Vollkommenheit, was will er weiter? Diese Befriedigung entspricht den drei Grundrichtungen der Seele, dem Begehrlichen, das auf das Gute, dem Vernünftigen, das auf das Wahre, dem Affectvollen (irascibile), das auf das Schwere geht. Denn alle diese Richtungen erhalten Befriedigung in der hl. Trinität, nach deren Bild die Seele geschaffen ist. Das Gute erlangt sie in dem hl. Geiste, das Wahre in dem Sohne, Macht und Herrlichkeit in dem Vater und damit Alles, was Gegenstand ihres Verlangens sein kann. Gott ist sohin das Ziel und die letzte Vollkommenheit der Seele, das Centrum und der natürliche Ort all ihres Verlangens [2]). Und indem die Seele nach Gottes Heil schmachtet, stützet sie sich auf nichts Anderem, auch nicht auf sich selbst, in Gott Alles habend, achtet sie alles Andere geringe.

Diese eigenthümlichen Wirkungen der Liebe und mystischen Theologie lassen sich aber auch dem vollkommenen Gebete beilegen, weil in der contemplativen Seele Liebe, mystische Theologie und vollkommenes Gebet entweder eins sind oder sich gegenseitig voraussetzen. Denn auch das vollkommene Gebet ist gleich der mystischen Theologie Offenbarwerden einer auf Erfahrung beruhenden Erkenntniss Gottes; vollkommen ist es aber, inwiefern es nicht auf Worten und Einbildungen beruht, sondern Geist und Herz in sich hinein und dann über sich hinaus führt (sursum corda!); desshalb weiss nach Antonius der Betende oft nicht, dass er betet. Dieses vollkommene Gebet ruht wie die mystische Theologie auf der höchsten Potenz des Gemüthes und richtet sich auf das höchste Gut wie jene. Die Vollkommenheit der vernünftigen Seele ruht daher in diesem Leben mehr im vollkommenen Gebete, in der mystischen Theologie,

---

[1]) „Sicut gratia non conjungit Deo immediate intellectum vel voluntatem et ceteras vires, sed principaliter et immediate ipsam essentiam animae sive sit distincta formaliter vel essentialiter a potentiis sive non, sic theologia mystica non respicit operationem intellectus vel affectus sed tantummodo unitatem vel unitionem essentiae mentis vel spiritus cum Deo . . .“ — [2]) Cons. XLII, 396. „Deus est locus naturalis omnium desideriorum (animae).“

als in der blos auf das Wissen gerichteten Contemplation, die getrennt von der Liebe (dem Gefühle) trocken, unruhig, neugierig, sich überhebend und ferne von jenem Frieden ist, der allen Verstand übersteigt. Die Schule des Gebetes verdient sohin auch bei sonst gleichen Verhältnissen den Vorzug vor der Schule der Gelehrsamkeit. Das Gebet giebt Gott Ehre, Anbetung, Dank, macht ihn zum Freunde und erlangt von ihm, als Freund, um was es bittet, wegen der Einheit des Willens. Das Gebet läutert, beruhiget und festiget den Betenden. Es frommt dem Nächsten; nicht blos diesem oder jenem, nein, den ganzen mystischen Leib der Kirche nährt es durch seinen geistigen Einfluss und nimmt in den weiten Schooss seiner Liebe alle Glieder der Kirche auf, sie Gott darbringend und für ihre geistigen Bedürfnisse geistige Almosen erflehend, so dass ihm an Wirksamkeit keine äussere Mahnung oder fromme Uebung gleichgestellt werden kann, weil alles Wirken umsonst ist, wenn nicht das aus Liebe stammende Gebet hinzutritt, das vor anderen die Macht des Feindes bricht und seine Fallstricke vereitelt.

Dieses der theoretische Theil der mystischen Theologie, die Gerson nach seiner Rückkehr von Brugge in seinen Vorlesungen vortrug. Gerade aber diese Disciplin, sagt er in der Vorrede zu dem practischen Theile der Mystik, habe das eigene, dass die Theorie weder vollkommen gegeben noch verstanden werden könne, wenn nicht bereits eine gewisse Praxis darin vorausgegangen sei. Denn die blose Erforschung dessen, was mystische Theologie sei, auf welchen Seelenkräften sie ruhe, wodurch sie sich von der speculativen Theologie unterscheide, damit dürfe sich kein Christ, geschweige ein Cleriker begnügen, sondern er müsse durch die That darüber Erfahrung gewinnen. Zu diesem Zwecke will er nun mittheilen, was zu einer solchen Erfahrung besonders erforderlich erscheint. Zwar habe sich Christus allein das Lehramt der mystischen Theologie und des vollkommenen Gebetes vorbehalten, und menschliche Thätigkeit allein reiche hier nicht aus, aber sie dürfe doch auch nicht ganz unterlassen werden. Diese „Schritte (industriae)“ zur mystischen Theologie, die Vorschule derselben, hat er, wie bemerkt, während seines Aufenthaltes zu Genua, im Herbste 1407, aufgezeichnet, um eine unfreiwillige Muse nicht ungenützt für sein und Anderer inneres Leben zu lassen[1]). Diese Schritte sind folgende[2]):

1. Man soll Gottes Ruf abwarten. Wenn gleich Alle zum ewigen Leben berufen worden sind, so haben doch nicht Alle gleiche Gaben erhalten (I. Cor. XII, 8. 9.) und sind nicht zu gleichem Wirken bestimmt, wesshalb auch nicht Jeder dem Studium der Weisheit oder der Contemplation sich zuwenden soll. Man muss hier den Rath erfahrener Männer einholen, auf äussere und indi-

---

[1]) Prologus in secundam partem de theolog. myst. III, 399. „Ne vacationem datam male vacando consumerem sed obediam domino dicenti per prophetam: vacate et videte quoniam ego sum Deus, Psalm. 65, 11, vacavi ut viderem, qua ratione quave industria contingeret essentiam Dei cum sua exaltatione contemplando cognoscere et cognoscendo contemplari.“ — [2]) Die practische Mystik III, 399—422.

viduelle Verhältnisse Rücksicht nehmen. Diese verschiedene Begabung bringt es mit sich, dass selbst die zum contemplativen Leben Berufenen sich nicht Alle in gleicher Weise zu Gott erheben, sondern Einige haben voll Furcht und Zittern stets Gott als ihren strengen Richter im Auge, Andere sehen nur auf den himmlischen Lohn, den der „freigebige König“ für ihren Gehorsam spenden wird, wieder Andere verkehren mit Gott wie mit einem Freunde, ja in noch innigerem Verhältnisse, wie die Braut mit dem Bräutigam. Wir könnten die ersteren die Beginnenden, die andern die Fortschreitenden, die letzten die Vollendeten nennen, wenn sie dabei nur Gottes auch als ihres Richters, Herrn und Vaters eingedenk bleiben. Am zweckmässigsten erscheint es mir darum für die Meisten, sich Gott stets als den himmlischen Vater zu denken, um zugleich die schuldige Ehrfurcht wie die kindliche Liebe gegen ihn zu bewahren. Denn die Namen Herr, Richter, Gerechter, erzeugen mehr Schrecken als Liebe, die Namen Bräutigam, Freund, Geliebter, rufen ein mehr sinnliches als reines Gefühl hervor. — Gerson hat in einer anderen Schrift auf die Gefahren dieses sinnlichen Gefühles im Gebiete der Frömmigkeit aufmerksam gemacht und mit Beifall die Worte einer Jungfrau erwähnt: „Nichts ist mir mehr verdächtig als Liebe, auch in Bezug auf Gott“ [1]). — In dem Namen „Unser Vater“ sind beide, Furcht und Liebe, wunderbarer Weise vereinigt, und es ist darum ein Beweis der göttlichen Liebe, dass sie uns beten gelehrt hat: „Unser Vater!“

2. Man solle seine Individualität kennen [2]); denn bei allem Wirken ist die natürliche Neigung von grossem Einflusse, und ein angeborener Widerwille lässt sich kaum durch Disciplin und Gewohnheit überwinden. So sind nach Gregor leicht erregbare Naturen mehr zum Handeln, ruhige Naturen mehr zur Contemplation berufen. Selbst das Ueberwiegen einer der Richtungen des Gemüthes, der begehrlichen, oder affectvollen, oder vernünftigen, ist von grossem Einflusse, da die Affectvollen meistens durch Betrachtung ihrer Fehler und der daraus erfolgenden Zerknirschung zur Contemplation gelangen, die Vernünftigen durch liebende Betrachtung der Wahrheit, die Begehrlichen durch Mitgefühl, wesshalb für diese die Betrachtung des Leidens Christi der eigentliche Weg zur Contemplation ist, wie dieses bei Frauen besonders der Fall. Diese Richtungen finden wir selbst in den Schriften der Väter ausgeprägt; bei Hieronymus und Ambrosius herrscht das Affectvolle (irascibile), bei Augustin und Thomas von Aquin das Rationelle, bei Gregor und Bernardus das Begehrende vor.

3. Auf seinen Beruf Rücksicht nehmen, denn das contemplative Leben erfordert Muse und Freiheit von äusseren Sorgen, die in dem geräusch- und sorgenvollen Charakter vieler Berufsarten nicht geboten ist. Selbst die Prälaten der Kirche, die doch vorzugsweise

---

1) De simplificatione cordis III, 462; cf. de monte contemplat. c. 35. III, 569. — 2) Cf. de monte contemplat. c. 8. III, 546.

nach Gregor contemplativ sein sollen, dürfen der Contemplation sich nicht hingeben, wenn und so lange die geistigen und leiblichen Bedürfnisse ihrer Untergebenen ihre Sorge und Thätigkeit in Anspruch nehmen; in diesem Falle wäre es Versuchung, ungeordnete Wissbegierde, der Contemplation sich zu überlassen, weil sie die nothwendig zu erfüllenden Gebote Gottes hintansetzen und nach Willkürlichem, nicht Nothwendigem streben [1]. Ein anderes wäre es, wenn sie bereits so im contemplativen Leben geübt sind, dass sie selbst durch ihre Hirtenpflichten sich nicht darin gestört finden, sondern contemplirend handeln und handelnd contempliren. Dagegen haben vor Allem Cleriker und Mönche nach dieser Vollkommenheit zu streben, da sie ja die Augen am Leibe der Kirche sein sollen, welche die anderen Glieder leiten. Nur ist auch hier Rücksicht auf die verschiedenen Altersstufen zu nehmen und namentlich der Jugend mehr fromme Uebung (Ascese), auch leibliche aufzuerlegen, um die noch mächtigen Leidenschaften niederzuhalten [2].

4. Ein Streben nach höherer Vollkommenheit haben. Viele sprechen zwar: mir genügt das gewöhnliche Leben, ich verlange nicht nach den Verdiensten der Apostel, ich bin zufrieden, unter den Geringsten selig zu werden. Allein nicht vollkommen sein wollen, ist schon Unvollkommenheit, denn wer auf Gottes Wegen nicht fortschreitet, geht zurück. Der faule Knecht wird ja verdammt, weil er sich begnügt, sein Talent zu bewahren und nichts damit gewinnen will. Gerade so ist bei Vielen die Gleichgültigkeit gegen das contemplative Leben verdammenswerth, wie bei Mönchen, die dazu berufen sind, bei Clerikern, die das Volk mit Gütern begabt hat, damit sie des Herrn Gesetz erforschen, und bei vielen Laien, die Zeit und Kräfte hätten, sich ganz Gott zu widmen. Denn sie hätten ja keine grosse Vorbildung nöthig, um die entsprechende Stimmung (affectus cordis bonus) zu gewinnen, es genügt Glaube, Hoffnung, Liebe.

5. Vielgeschäftigkeit vermeiden, denn sie bindet die Flügel des Geistes, dass er sich nicht in den ruhigen Aether der Contemplation erheben kann. Zwar ist Keiner frei von Geschäften, aber ein anderes ist es, sich ihnen freiwillig, aus Neigung, überlassen, ein anderes, aus Pflicht, ein anderes, sie mit Besonnenheit, wie die Vögel, die das Abendopfer Abrahams umflogen, ferne halten. Die Frage, ob das Chorgebet und der viele Gesang die Mönche an Erlangung der Contemplation nicht hindere, beantwortet er nicht unbedingt. Die Gnade thue hierin mehr als menschliche Anstrengung, so dass Einzelne ungeachtet dieser äusseren Aufmerksamkeit doch höhere Anregungen in sich fühlen könnten, wiewohl es besser sei, wenn in einer wohlgeordneten Communität die Geistigen davon befreit würden, da das Ganze doch mehr der Sinnlichen wegen angeordnet sei,

---

[1]) Cf. de monte contemplat. c. 26. III, 562. — [2]) Das richtige Urtheil Gersons über contemplirende Jünglinge ibid. c. 17, III, 555, und das über die Beschaulichkeit der Reclusen c. 18.

die sich noch nicht im inneren Leben zurecht zu finden wissen. Aber auch unter den bestehenden Verhältnissen könne jedes Wort, das gelesen oder gehört werde, in der Seele die Liebe zu Gott wecken, wenn sie gehörig vorbereitet zum Gebete trete und mit edlem Sinne alles verschmähe, was nicht ihrem himmlischen Erbe entspreche [1]).

6. Alle eitle Wissbegierde bei Seite lassen. Darum strebe nicht nach der Contemplation, um dich ihrer Geheimnisse und ausserordentlichen Erscheinungen, wie sie im Leben der Heiligen bezeugt werden, rühmen zu können, sondern um geringer in deinen Augen zu werden der göttlichen Liebe gegenüber, stärker gegen Versuchungen, glühender in der Liebe Gottes und des Nächsten und bereitwilliger zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Vernimm mit Zagen, dass die äussere Gnade der Contemplation oft auch Unwürdigen zu Theil wird [2]), wie Fürsten oft den zum Tode Verurtheilten vor ihrer Hinrichtung kostbare Speisen von ihrem Tische senden. So entzieht sich oft Gott auch seinen Auserwählten, nicht im Zorne, sondern dass ihr Stolz gebrochen, ihr Verlangen glühender, ihr Mitleid mit Anderer Schwächen grösser werde, und sie durch das, was sie dabei Schmerzliches erleiden, für sich und Andere einstweilen Genugthuung leisten, oft auch, damit ein zur Wirksamkeit für Andere Geeigneter nicht im Schwelgen der Contemplation die Werke der Liebe vernachlässige, und vor Allem lerne, dass diese Gabe nicht vom eigenen Wollen und Mühen, sondern von Gottes Erbarmen abhängt: wie man daran sieht, dass wenn man sich vornimmt, heute will ich frei von aller Beschäftigung die Lieblichkeit der Beschauung kosten, man gerade dann in sich Trockenheit und Widerwille des Geistes, Scheue vor Lesen und Gebet, Finsterniss und Unruhe findet, während die Gnade der Beschaulichkeit oft zu einer Stunde verliehen wird, wo man sie nicht erwartet. Darum sei bereit, sie dankbar hinzunehmen und ihrer ergeben zu gerathen, wie es Gott will. Liebe jene, welche sie besitzen und verachte die nicht, denen sie abgeht, sondern bedenke, dass nur in der Liebe Gottes Reich bestehe. Unser geistiger Acker ruht auch unter dem Fluche und trägt seine Früchte nicht ohne Dornen, und ohne Schmerzen gebiert die Seele nicht die Wahrheit [3]).

7. In Geduld harren [4]). In Betrachtung des eben Gesagten liesse sich nämlich entgegnen: Wozu soll ich mich aber um Etwas mühen, von dem ich nicht weiss, ob es mir nützlich oder verderb-

---

[1]) Industr. V, 407. „Imitamur gaudentes ad sonitum tympani vel citharae qui carminis harmoniam non magnopere dijudicant, satis habentes jucundos exultantis tripudii numeros exercere, quos provocat ipsa modulatio. Tu similiter id quod legis, audis, vides, loqueris aut cogitas trahe in affectum…“ — [2]) Industr. VI, 408. „Gratia contemplationis numeratur inter gratias gratis datas quae sicut spes, fides et prophetia aut aliae virtutes potest informis et sine charitate haberi.“ — [3]) Industr. VI, 409. „Recogitans assidue quia in sola charitate est regnum Dei. Denique maledicta terra nostra spiritualis sicut et corporalis non germinat fructum sine spinis et tribulis nec sine dolore anima praegnans veritatis prolem parturit.“ — [4]) Verwandt mit diesem Abschnitte ist de monte contempl. c. 33—35. III, 566—70.

lich ist? Möge mir Gott den Vorgeschmack seiner Süssigkeit geben oder nicht, mein Herz ist bereit zu Beidem. Recht, aber dennoch will Gott, dass wir darnach uns mühen, und es wäre Versuchung Gottes, menschliche Thätigkeit fallen zu lassen, und nur Alles von seiner Hilfe zu erwarten; vielmehr ist unsere Thätigkeit nothwendig, Gott fügt nur den belebenden Segen bei; so sind in der Bildung des Menschen gewiss die Eltern betheiligt, aber Gott erst giebt mit der Seele Leben und Form. Darum fasse Muth, der du den Berg der Contemplation besteigst, schreite festen Schrittes fort, und solltest du auch fallen, erhebe dich noch entschlossener und wirf die Last des irdischen Sinnes von dir. Was wolltest du auch im Thale der Thränen? Dahin strebe, wo Friede, Freude und der Geist im reinen Aether lebt[1]).

8. Den Ursprung der Affecte und Stimmungen (passionum et affectionum) kennen, der im Allgemeinen in jenem Gefühle zu suchen ist, das der mystischen Theologie zu Grunde liegt, der Liebe, weshalb sie auch die Kunst der Liebe genannt wird. Aus der Liebe erzeugen sich Hoffnung, Furcht, Trauer, Freude, Hass; denn wird Gott über Alles geliebt, so hasst man, was dieser Liebe entgegensteht, und erhebt sich in der Seele der Gedanke Gottes als unseres höchsten Gutes, so erfreuen wir uns seiner Gegenwart, wie aus seiner Abwesenheit Traurigkeit oder Furcht entsteht. Durch Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte Gottes sollen die Gefühle (Affecte) der Zerknirschung und Furcht, der Bewunderung und der Freude gewirkt werden; auf diese Gefühle lasse sich der Gesammteindruck der hl. Schrift zurückführen. Sei unsere Liebe eine verkehrte, dann nothwendig auch unsere Affecte, wir fürchten dann Armuth und Drohung, bewundern die Schlauheit des Betrügers und freuen uns der thierischen Lust. Die Liebe also, als Quelle, muss rein bewahren, wer in sich nur edle Affecte will aufkommen lassen. Zwei Jahre später, 1409, hat Gerson noch eine eigene Abhandlung über die Affecte geschrieben[2]), und nochmals in seiner während der Pariser Unruhen 1413 verfassten Schrift „de Canticis“ dieses Thema behandelt.

9. Die rechte Zeit nud den rechten Ort wählen[3]), die nicht für Alle, namentlich für Anfänger, dieselben sein können; Jeder hat darauf zu sehen, wodurch ihm die Contemplation erleichtert werde; ausgenommen Jene, die, wie die Mönche, durch die Regel und Ordnung des Klosters an bestimmte Zeit, Ort und Haltung des Leibes gebunden sind, denn alle Singularität würde hier Aergerniss geben. Doch bei sonst gleichen Verhältnissen sind ein heiliger Ort und heilige Zeiten, an denen „reichere Gnaden über das grosse

---

[1]) Cf. de meditatione consid. V. III, 450. — [2]) De passionibus animae III, 138—46. Der Begriff der Leidenschaft muss jedoch hier im weiteren Sinne genommen werden nach der gegebenen Definition: „Passio est inclinatio quaedam vel coaptatio seu similitudo et convenientia derelicta ab agente in passum, per quam trahitur quodammodo ipsum ad agens aut eidem coaptatur vel assimilatur et refugit contrarium.“ — [3]) Cf. de monte contemplat. c. 24 u. 25. III, 560, 61.

Hospital des Lebens ausgegossen werden“ [1]), vorzuziehen, wie auch für Anfänger die Zeit der Trübsal besonders geeignet ist, sie von dem Irdischen abzuziehen und zu Gott zu erheben [2]).

10. Sich in Schlaf und Nahrung der Mässigung befleissen. Auch dieses gilt zunächst für Anfänger, denn der Erfahrene weiss mit dem Apostel Ueberfluss haben und Mangel bestehen. Weil nemlich gerade im Anfange ein anhaltendes Contempliren mit grosser Anstrengung verbunden ist, wird ein stärkerer, wenigstens öfterer Ersatz der Kräfte durch Schlaf und Speise nöthig. Viele haben, um die Gabe der Contemplation zu erlangen, den Elias, den Johannes in der Wüste, den David und andere Väter nachzuahmen versucht, in Strenge und Enthaltsamkeit, aber sie wurden desshalb noch nicht Propheten, sondern Phantasten und haben uns ein Beispiel gegeben, dass es nicht eines Jeden Sache ist, mit den Vollkommenen zu fliegen, denen gewisse Gaben verliehen wurden, die wir mehr bewundern als zu erreichen streben sollen. Denn gesellt sich zu der geistigen Anstrengung auch noch leibliche Schwäche durch Wachen und Fasten, was wird das Ende sein, als baldige Auflösung, schwere Krankheit, krankhaftes Ergriffensein der Phantasie und des Gehirns? Wenn darum ein Novize einen Meister hat, der aus Indiscretion ihm die nöthige Erholung in Speise und Schlaf nicht gestattet, so mässige er sich lieber nach meinem Rathe in der Contemplation und Zerknirschung, damit er nicht statt eines Weisen ein Thor werde. Bestimmte Vorschriften über das Maas der nöthigen Erquickung lassen sich nicht geben, Jeder ist hierin an die eigene Erfahrung und Besonnenheit, an fremden Rath und an die Stimme des Geistes (unctio spiritualis) gewiesen. Doch ist das Zuwenig in der Erquickung immer nachtheiliger als das Zuviel; denn der allmälig Erstarkte wird durch Letzteres so wenig gehindert, als der erfahrene Steuermann, der mit sicherer Hand das Schiff in hoher Fluth lenkt, während der Unerfahrene den Kopf verliert, wenn er das Fahrzeug in die Höhe gehoben und in die Tiefe fahren sieht.

11. Solchen Betrachtungen obliegen, welche fromme Gefühle erzeugen. Denn Diejenigen täuschen sich, die durch bloses Lesen oder Hören oder mündliches Gebet zur Contemplation gelangen wollen; es nützt das wohl als Vorbereitung, aber es genügt nicht, weil, wenn sie auch während des Lesens oder Hörens sich zerknirscht fühlen, diese Gefühle mit dem Buche oder Worte gewöhnlich verschwinden. Darum muss man dahin streben, dass die Meditation selbst uns Buch und Predigt wird, sonst lernt man immer

---

1) Cf. de mendicitate spirituali III, 492. — 2) Indust. IX, 415; cf. de monte contemplat. c. 15. III, 554. „Non est aliud quod sic vivaciter eradicat amorem istum mundanum a terra animae, quemadmodum tribulatio bene et patienter recepta et temperata existens. Et quod plus est, ab isto amore perfecte non potest quis sequestrari, sine tribulatione ad extra adveniente vel accepta per voluntariam poenitentiam et carnalitatis mortificationem, nisi miraculose aliter factum fuerit et per Dei donum speciale.“

und gelangt doch nicht zur Weisheit [1]. Wohl mag dieses Anfangs schwer sein, und manche klagen, dass sie ohne Buch oder Anhören eines Vortrages sich nicht innerlich sammeln können [2]. Aber lerne nur allein zu sein und zu schweigen, und du wirst bald zum Ziele kommen, denn darin liegt ein Grund mit, dass sich so wenig Contemplation unter Clerikern, Mönchen und selbst Theologen findet, weil Keiner allein sein und in stiller Betrachtung lange verharren will. Welche Betrachtungen zur Erregung frommer Gefühle besonders geeignet seien, lässt sich allgemein nicht bestimmen; doch sei nach Bernard, Hugo und Richard von St. Victor die Furcht in Verbindung mit der Hoffnung als Gegenstand zu wählen. Man werde ihm entgegnen, er habe ja früher die Liebe als Quelle aller Gefühle bezeichnet, wie er nun zur Furcht komme? Allein man müsse zwischen der beginnenden, unvollkommenen Liebe, der sich aus dem Glauben an Gottes Dasein bilde, und der glühenden, ekstatischen, vollkommenen Liebe unterscheiden, die den Liebenden mit dem Geliebten verbinde, und nur auf der Grundlage eines bereits geläuterten Gefühles entstehe. Diese Läuterung aber geschehe durch die Furcht, die nach der Schule eine dreifache ist, eine beginnende vor der Strafe, eine knechtische vor dem Verluste des Lohnes, und eine kindliche, welche die Trennung von dem Geliebten scheut. Furcht und Hoffnung sind nun die beiden Flügel, mit denen die Seele, als die Taube des hohen Liedes, sich erheben soll. Jeder Flügel hat zehn Federn, und jede Feder wieder kleinere Federn; so ist z. B. die erste Feder des Flügels der Furcht die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit und ihre kleineren Federn sind die einzelnen Beispiele dieser Gerechtigkeit, der Sturz der Engel, die Sündfluth, Sodoma u. s. w. Die erste Feder des Flügels der Hoffnung ist die göttliche Erbarmung, und ihre kleineren Federn die einzelnen Acte der Erbarmung, die Rettung Adams, Noahs, Davids, des Petrus, Paulus, der Magdalena u. s. w. Dieser Schematismus soll dem Anfänger als Anleitung zur weiteren Betrachtung dienen, und wir haben daran den Beweis, wie diese Zeit selbst für ihr innerstes Leben sich der äusserlichen Classification nicht entschlagen kann, die deutsche Mystik so wenig als die französische, wie ähnliche schematische Darstellungen bei Tauler und Ruysbroek zeigen.

12. Den Geist von Bildern abkehren. Dieser Punkt, über den schon Gersons Bruder, Nicolaus, äusserte, dass er der schwierigste von allen sei [3], schien ihm so wichtig, dass er noch später einen kurzen Aufsatz darüber für „Ungeübte“ schrieb, um diesen das Verständniss der göttlichen Schrift, die allen Geschöpfen eingeprägt ist, zu erleichtern [4]. Selbst noch in seinem Troste der „Theologie“

---

1) Indust. XI, 417; cf. de monte contemplat. c. 40. III, 574. „Verum est, omnes mundi scripturas non posse producere contemplationem, quo tendere habet, quemadmodum facit fortis perseverantia (im Gebete oder Betrachtung) auxiliante Dei gratia, quia affectiones scribi nequeunt neque generantur per litteras aut per verba, sed per operis exercitium.“ — 2) Cf. de mendicitate spirituali III, 493. — 3) Anagogicum de hymno gloriae IV, 550. — 4) De simplificatione, stabilitione seu mundificatione cordis III, 457—67. „Explicavimus etsi non ut voluimus tamen utcunque prout valuimus, licet non satis, modum simplificandi cor in medidationibus. — Imperfectum nostrum

nannte er diesen Punkt den sichersten Weg zur Conformität des Willens mit Gott. Wir haben demnach auch diese Darstellung zu berücksichtigen. Besteht, sagt Gerson, das Wesen der mystischen Theologie in der ekstatischen Liebe und ruht diese wieder auf der reinen, bildlosen Erkenntniss des Geistes, so ist es Grundbedingung aller Mystik, sich der Bilder zu entschlagen und zu reiner, durch Abstraction von allem Endlichen gewonnener Erkenntniss zu gelangen. Die ganze Sinnenwelt tritt nemlich durch die Sinne in die vernünftige Seele ein, um in einem geistigen Kreislaufe der Erkenntniss wieder auf Gott, von dem sie ausgegangen, zurückgeführt zu werden. Je unvollkommener die Dinge sind und in je grösserem Abstande sie von Gott stehen, desto materieller und verkörperlichter sind sie, wie ja auch der Sonnenstrahl in einem dichteren Medium sich verdichtet und in den Farben sich gleichsam verkörpert [1]). Die Rückführung zu Gott geschieht auf dem entgegengesetzten Wege in allmäliger Vergeistigung der Dinge durch Abstraction. Die Vernunft (ratio, Verstand) ist in ihrer Erkenntniss noch an die Bilder gebunden, aber sie bildet aus ihnen Begriffe (species intelligibilis), vermöge deren sie die Dinge umfasst, ohne noch der Bilder zu bedürfen; zuletzt setzt dann die höchste Erkenntnisskraft, der Geist, die Sache in das Licht der reinen Intelligenz, wodurch er sich der Erkenntniss der Engel anschliesst. Dionysius zeigt, wie der Christ nach Negirung alles Dessen, was wahrgenommen und erkannt werden kann, sich durch die Liebe in die göttliche Finsterniss zu versetzen vermag, wo Gott auf unaussprechliche und übergeistige (supermentalis) Art erkannt wird. Betrachte, sagt er [2]), den Bildhauer, er bringt das schönste Kunstwerk zu Stande, nicht durch Hinzufügen, sondern durch Wegnehmen von dem Stoffe. So verfährt der Geist, indem er von dem unbestimmten Begriffe dieses oder jenes Seins abstrahirt und alles Unvollkommene wie verursacht, abhängig, der Aenderung unterworfen sein u. s. w., daran negirt. Nach Vollzug dieser Abstraction kann man nicht sagen, dass Nichts als Object der Erkenntniss dem Geiste geblieben sei, vielmehr ist das Resultat dieses Verfahrens das herrlichste Bild, der reine Begriff des vollkommenen Seins, und dieses ist der eigentliche, absolute, wenn gleich nicht anschauliche Begriff Gottes, den Worten der Schrift (Exod. III, 14) zufolge: „Der da ist, sendet mich zu euch.“ Da indessen dieser Weg der Abstraction Vielen zu beschwerlich erscheinen könnte [3]), hat Gerson noch einen anderen Weg gezeigt, auf dem Ungebildete sich von der Trübung durch äussere Bilder zur reinen Erkenntniss Gottes erheben können. Er macht ihn anschau-

---

supplent Deus, qui solus sensum aperit ut intelligantur scripturae, nedum quae in in libris sed etiam quae in universis creaturis per varia descriptae sunt exempla, quatenus ad Dei legantur honorem, nostram aedificationem et pro consecutione felicitatis aeternae.“ — [1]) Ibid. III, 461. — [2]) De simplificat. cordis III, 459. — [3]) De elucidat. theolog. myst. III, 428. „Oportet quod intelligentia feratur in Deum sine hic et nunc h. e. sine continuo et tempore, ita sine commixtione phantasmatum. Hoc vero tantae difficultatis dicit esse Augustinus consonans Platoni et sequacibus, quod non nisi in raptu quodam, more coruscationis, possit sincere veritas haec cognosci, etiam a paucis et raro . . . . .“

lich in folgendem Gleichnisse [1]). Wenn man einem bereits des Vernunftgebrauches fähigen Knaben, der weder seinen Vater noch seine Mutter je gesehen, sagen würde: sieh, du hast in fernen Landen einen Vater, der äusserst mächtig, weise, gütig ist; er hat dich erzeugt, und von ihm stammt all das Gute, das du empfängst, Kleider, Speisen, Obst; musst du diesen nicht lieben und das befolgen, was er von dir verlangt? Vernimmt der gute Knabe dieses, so wird er durch ein natürliches Gefühl der Liebe zu diesem Vater ergriffen werden, ungeachtet er von ihm nicht mehr weiss, als ihm der Glaube an denjenigen, der ihm von seinem Vater gesprochen, gewährt. Er wird aber auch gar kein Bedürfniss fühlen, sich den Vater nach seiner äusseren, zufälligen Beschaffenheit, ob er gross oder klein u. s. f. vorzustellen, der blose Name Vater, und was darin liegt, genügt, ihn ganz mit Liebe zu dem Vater zu erfüllen. Und sollte ihn Einer nach dem Aussehen seines Vaters fragen, so würde er sagen: ich weiss darüber nichts, ich weiss nur, dass er mein lieber Vater, Beschützer, Wohlthäter ist [2]). In ähnlicher Weise kann auch der ungelehrteste Christ zur innigen Liebe Gottes und alles Göttlichen und Geistigen gelangen und durch den Flug der liebenden Betrachtung über alle körperlichen Bilder hinwegkommen, indem er durch Seufzen, Verlangen, Liebe zu dem Einen aller Bildlichkeit Entkleideten sich erhebt, so dass das Körperliche ihm nur als Leiter zu dem Geistigen dient [3]).

Die Stoiker haben durch ein entschiedenes männliches Denken das Gemüth für die Tugend zu gewinnen gesucht, und doch war diese Tugend mehr nur ein Gebilde der Vernunft, welches sie das „Ehrbare“ (honestum) nannten, das durch seinen eigenen Werth anzieht und nicht um eines anderen Zweckes willen erstrebt werden soll. Aber uns ist Höheres zu Theil geworden, nicht ein Bild, sondern das Wesen der wahren Tugend und Seligkeit, das uns nicht durch die blose Vernunft, sondern durch die Wahrheit des Glaubens zu steter Betrachtung geboten wird. Und dazu kann uns Alles führen, wenn wir nicht thöricht handeln, bei Zeichen und Bildern stehen bleiben und die Wahrheit selbst ausser Acht lassen [4]). Wisse demnach, wenn du vorher nicht durch wahre Busse dich geläutert hast, und der Geist durch innere Umwandlung und Erneuerung des Sinnes zur Klarheit gekommen, wirst du umsonst nach der Vollendung des inneren Lebens streben. Erst wenn du in dir helle und rein geworden und nichts mehr suchest als Gott und nur Gott, und ihn als den Liebenswürdigsten findest, auch wo er tödtet, dann

---

[1]) De simplificat. cordis III, 461, 62. — [2]) Ein Theologe machte Gerson über dieses Gleichniss das Geständniss: „Ego per XL annos versavi et revérsavi multa studendo, legendo, orando, meditando in otio temporis multo, et nil inveni compendiosius efficaciusve ad consecutionem theologiae mysticae, quam ut fiat spiritus et anima sub Deo tanquam parvulus et parvula juxta metaphoram antedictam ....“ De elucidatione scholastica mysticae theologiae III, 426. — [3]) Wie der Laie hierin durch Anrufen der Heiligen gefördert werde, zeigt Gerson seinen Schwestern in dem Beispiele eines frommen Weibes, de monte contemplat. III, 578, 6. cf. Dialogus spirit. avec ses soeurs III, 814. — [4]) De simplificat. cordis III, 466.

magst du in die Umarmung des Bräutigams eilen, den keuschen Kuss des göttlichen Friedens geniessen und in freudig liebevoller Hingabe rufen: „Mein Geliebter ist mein und ich sein.“ Cantic. I, 16.

Die praktische Richtung der mystischen Theologie Gersons, welche den Weg zu den beseligenden Geheimnissen des inneren Lebens nicht nur den Theologen, sondern Allen erschliessen will, die in gläubigem Verlangen nach Gott die Arbeit demüthiger Selbstverleugnung auf sich nehmen wollen, tritt in ihrem reinsten Gepräge in seinen populären, in französischer Sprache geschriebenen mystischen Schriften hervor, die zunächst für die geistliche Leitung seiner Schwestern bestimmt sind; er hat da selbst den Vorwurf der Vermessenheit nicht gescheut, den man ihm machte, dass er mit dem Lichte der Erkenntniss in die Tiefen des mystischen Lebens einzudringen wage [1]). Dahin gehört sein „Berg der Betrachtung“ [2]), eine ganz der Fassungskraft des einfachen Gläubigen entsprechende [3]) vortreffliche Anleitung zur Contemplation, die zugleich auch die Gefahren und Hindernisse schildert, welche dem frommen Gefühle auf diesem Wege begegnen. Grosse Freude machte es ihm, als er später die Homilien des hl. Bernardus über das hohe Lied las, und die schönste Uebereinstimmung seiner eigenen Ansichten mit jenen des Heiligen rücksichtlich des Weges zur Contemplation fand [4]). In dem „Berge der Contemplation“ kündete er die baldige Ausarbeitung einer damit verwandten Schrift an [5]), die wir unter dem Titel „von der geistlichen Armuth“ besitzen. Die Art, wie ein frommes Weib, Agnes nennt er sie, sich durch anhaltendes tägliches Flehen zu einzelnen Heiligen allmälig eine innere Abkehr von der Welt, Sammlung des Geistes und die Gabe der Contemplation erwarb, gab ihm Anlass, in einem Gespräche zwischen der Seele und dem Menschen diesen Weg, im Hinblicke auf die eben so grossen Bedürfnisse als Gefahren einer Vertiefung in das innere Leben, als vorzugsweise für Ungebildete geeignet, zu empfehlen, und in einem zweiten Theile eine Art Gebetsschule in einer Reihe von Betrachtungen und Gebeten beizufügen. Gleich der Eingang giebt ein treues Bild der ganzen Darstellung. „O meine arme, schwache, unglückliche Seele, ruft der Mensch, die du weder in dir noch aus dir das Gute hast und es auch nicht durch eigene Kraft zu erringen vermagst, höre, ich bitte dich, auf meinen Rath, und lerne betteln, um deinen Unterhalt zu gewinnen, denn warum willst du vor Hunger und Frost umkommen? Wahrlich, das wäre eine falsche Schaam? Aber wohin, entgegnet die Seele, soll ich mich wenden? Ist doch überall Elend zu treffen, und Keiner vermag sich selbst zu helfen, was

---

1) Opp. IV, 728. — 2) De monte contemplat. III, 545—72. — 3) Ibid. III, 545. „Nec earum (seiner Schwestern) me simplicitas ab opere illo retardare habet cum secundum intellectus sui capacitatem velim procedere quem in eis expertus sum, nil incomprehensibile dicturus aut difficile.“ — 4) Opp. IV, 728. „Gavisus sum non mediocriter quod ita consone ad eum (Bernardum) de hac materia olim Bruggis in lecto valetudinis meae conscripseram. Nesciebam utique alium taliter et tali ordine tradidisse ipsam contemplationis adipiscendae arcem. Quo fit ut mihi securius eadem scripta mea placeant....“ — 5) De monte contemplat. c. 40. III, 574.

bleibt da übrig, als am Leben selbst verzweifeln? Durchaus nicht, sagt der Mensch, ich will dir einen Ort zeigen, wo Reichthum an Liebe und Erbarmen herrscht und wo alle bittenden Armen eine Zuflucht finden; da triffst du die freigebigen Almosenspender Gottes, die Heiligen, unter ihnen die Schatzmeisterin (thesauraria) der Gnade, die Königin der Barmherzigkeit, die Mutter der armen Waisen; hier thronet der Erlöser unseres Geschlechtes, der Fürsprecher für alle Sünder bei dem Vater, und da erhältst du Zutritt, wenn du nur ein lebendiges Verlangen hast, zugelassen zu werden. Ich will dir auch sagen, wie du bitten musst, um erhört zu werden. Wie alle Bettler musst du dein Elend in seiner ganzen Grösse darlegen und nichts verlangen, als was dem göttlichen Willen wohlgefällig ist" [1]).

Eben dieses Streben Gersons, die Früchte des inneren Lebens Jedem zugängig zu machen, der Beruf und Liebe dafür hat, erklärt es vollkommen, warum er auch im Gebiete der durch das Gefühl bestimmten Anschauung auf den möglichst treuen Anschluss an die kirchliche Lehre, ja an die gemeinsame Sprache der Schule besteht. Wie wir im ersten Capitel gesehen haben [2]), war in den zahllosen Vereinen der Fraticellen, Begharden, Brüder und Schwestern des freien Geistes, Turlepinen und selbst der Gottesfreunde die Subjectivität der inneren Erfahrung während des XIV. Jahrhunderts in einen bedrohlichen Gegensatz zur Lehre, Verfassung und zum Cultus der Kirche getreten. Nicht blose Verirrungen des frommen Gefühles, auch auf solche Verirrungen berechnete visionäre und ekstatische Betrügereien boten sich allenthalben in reicher Auswahl dem schärferen Blicke dar. Gerson hatte, wie uns die während seines Aufenthaltes in Flandern geschriebene Abhandlung von „dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen" zeigt [3]), durch persönlichen Verkehr mit frommen, besonders dem weiblichen Geschlechte angehörigen Seelen, Gelegenheit, diese Verirrungen kennen zu lernen. Diese Erfahrung musste es ihm nahe legen, sich nicht mit einer aus der Lehre und dem Leben der Kirche geschöpften Darstellung des mystischen Processes zu begnügen, wenn das innere Leben in weiteren Kreisen dadurch gefördert werden sollte, sondern auch die Verirrungen, die hierin bereits zu Tage getreten waren, zu bekämpfen und in ihrer Entstehung nachzuweisen. So schliesst sich der practischen Richtung seiner Mystik die kritisch-polemische an. Ueberwiegend macht sich diese Polemik gegen die Begharden geltend.

Den Grund ihrer Verirrungen findet Gerson darin, dass sie die sinnlichen Gefühle, besonders rücksichtlich der Liebe, nicht unterschieden von dem eigentlich religiösen Gefühle [4]), die eigene Ein-

---

1) De mendicitate spirituali III, 488, 89. — 2) Sieh S. 49 — 51. — 3) „De distinctione verarum visionum a falsis" I, 43 — 49. Die Zeitbestimmung ergiebt sich aus der im Eingange erwähnten Abhandlung „de non esu carnium apud Carthusienses", die gegen Ende 1398 oder in das Jahr 1399 fällt; cf. II, 710 — 30. — 4) Ibid. I, 55.

hüllung für Gedanken Gottes nahmen [1]). Dazu möge auch ein Satz des „ewigen Evangeliums“ — des Abtes Joachim — mitgewirkt haben, nemlich die Behauptung, in der Einigung der Seele mit Gott verliere sich aller eigene Wille und an seine Stelle trete in der Seele fortan Gottes Wille; daraus hätten sie den schändlichen Schluss gezogen, dass, weil der mit Gott Geeinigte keinen Willen mehr habe, auch die Folgsamkeit gegen seine sinnlichen Regungen nicht mehr Sünde sei. Noch eine andere verderbliche Folgerung sei gewesen, dass der Fromme keinerlei Sorge sich machen dürfe, weder um Irdisches noch ob er verdammt oder selig werde, sondern ganz solle er sich Gottes Willen überlassen [2]). Wie bei den Meisten das unbeherrschte sinnliche Gefühl die Quelle des Irrthums sei [3]), so möge bei Einzelnen auch eine irrige Betrachtung des Leidens Christi und in Folge dessen eine verkehrte Strenge gegen den Leib zu Irrthümern Anlass gegeben haben [4]). Im Ganzen aber ruhen alle diese Verirrungen der Frömmigkeit auf dem Mangel an verständiger Bildung und Selbstbeobachtung, so dass Subjectives und Objectives, blose Gebilde der erregten Phantasie und wahrhafte Erfahrung in einander übergehen und Selbsttäuschung und Täuschung Anderer unvermeidlich wird [5]).

Aber nicht blos gegen die häretische Mystik ist diese Polemik gerichtet, auch die innerhalb des kirchlichen Verbandes entwickelte Form der Mystik trifft sie, wo er in der Zweideutigkeit oder Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes Anstoss oder in den Gedanken selbst ein Durchscheinen des idealen Pantheismus gewahrt. Noch in Flandern war Gerson durch einen Karthäusermönch mit der Schrift Ruysbroeks „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit“ bekannt geworden; vielleicht in jener lateinischen Uebersetzung, die unter den Augen Ruysbroeks von dem Regular-Canoniker zu Grünthal, Wilhelm Jordaens, verfertigt wurde, um den Werken dieses von seiner Umgebung als „Sprecher des hl. Geistes“ gefeierten Mystikers einen grösseren Leserkreis zu verschaffen. Gerson fand sich indessen durch die Schrift, deren Verfasser er nicht kannte, namentlich durch die im dritten Buche gegebene Darstellung der Contemplation nicht befriediget und äusserte seine Bedenken in einem Schreiben an den genannten Karthäuser [6]). Man habe ihm mitgetheilt, bemerkt Gerson, das Buch sei durch einen ungelehrten Laien unter Eingebung des hl. Geistes entstanden; allein dem könne er nicht beitreten, es finde sich da mehr menschliche als göttliche Beredtsamkeit, nicht die Sprache der hl. Schrift, sondern der Dichter und Philosophen. Die beiden ersten Theile seien ohne Anstoss und für einen im inneren

[1]) De consolat. Theolog. I, 174. „deliramenta cordis sui, pro Dei sentimentis amplexantes turpiter erraverunt.“ — [2]) De libris caute legendis, I, 114 und III, 869. — [3]) De examinatione doctrinarum, I, 19. „Omnis excellens affectio trahit ad se judicium rationis, verumtamen sicut nulla est vehementior quam luxuriosa libido sic ad errandum falsumque docendum nulla perniciosior . . .“ Er verweist auf die Turlepinen, „quorum sequaces non desunt usque hodie . . .“ — [4]) De susceptione humanitatis Christi, I, [illegible]. — [5]) Tract. II, sup. Magnif. IV, 248. — [6]) Epist. ad fratrem Bartholomaeum I, 59 63.

Leben erfahrenen Leser nützlich; verwerflich aber erscheine ihm der dritte Theil, der von den richtigen Ansichten der hl. Lehre abweiche und mit kirchlichen Entscheidungen im Widerspruch stehe: es sei hier die Behauptung ausgesprochen, die Seele schaue auf der Stufe vollkommener Contemplation Gott nicht nur durch jenes Licht, welches die göttliche Wesenheit sei, sondern sei selbst das göttliche Licht; — sie verliere ihr eigenthümliches Sein und werde geformt und absorbirt in das göttliche Sein und fliesse in jenes ideale Sein über, das sie von Ewigkeit in der göttlichen Wesenheit besessen und welches die Ursache ihrer zeitlichen Existenz sei. Sollte er hierin den Autor missverstanden haben, so trage dieser die Schuld selbst, da er in solcher Sprache derartige Wahrheiten für Gelehrte und Ungelehrte mittheile. Zwar hätten einige Theologen in ihrer Sucht, Alles wissen zu wollen, auch die Frage aufgeworfen, ob es an sich möglich wäre, dass die Seele ohne ein anderes Medium als durch die göttliche Wesenheit erkenne und beseligt werde, so dass Gott selbst die Erkenntniss und der Genuss der Seele wäre, nicht blos objectiv, sondern gleichsam formell, oder dass Gott nicht blos das von der Seele Erkannte wäre, sondern das Erkennen der Seele selbst [1]). Allein als wirklich behaupte ein solches Verhältniss kein Theologe, so wenig als dass die Seele ihr eigenes Sein verliere und in das göttliche, ewige, ideale umgewandelt werde, denn damit verliere jede Seele ihren specifischen Charakter, ihre Persönlichkeit, und dann würde ja der verklärte Leib bei der Auferstehung seine Seele nicht haben zur Neubelebung, oder wenn er sie fände, so könnte sie nicht verloren gewesen sein. Wenn man sich auf die Worte berufe: „wer Gott anhängt, ist Ein Geist mit ihm“ (I. Cor. 6, 17.), so ist die sichere Auslegung der Väter darüber, dass diese Einheit keine wesentliche, sondern nur eine durch Gleichbildung erfolgte, also moralische sei, wie die Apostelgeschichte (IV, 32.) von den ersten Christen sagt: dass sie Ein Herz und Eine Seele seien. In diesem Sinne nennt auch Boethius den Tugendhaften Gott [2]). Es könne dieser Irrthum wohl durch die Verbindung des Verfassers mit den Begharden entstanden sein, aber er sei noch nicht sofort als Häretiker zu betrachten, da die kirchliche entgegenstehende Entscheidung vielleicht erst durch diese Ansicht veranlasst worden sei. Uebrigens seien auch bei den Frömmsten, wenn sie keine gebildeten Theologen sind, derartige Verirrungen nicht selten, wie erhaben auch sein mag, was sie über das Göttliche mittheilen und man könne darum ihren Schriften nur nach Prüfung derselben durch Theologen sich mit Sicherheit überlassen.

Ein Schüler Ruysbroeks, Johann von Schönhofen, glaubte den verehrten Lehrer gegen die Beurtheilung eines damals schon so

---

[1]) I, 61. „Deus non solum esset cognitio quae cognosceretur ab anima sed per quam anima ipsa cognosceretur.“ — [2]) „Juxta illud Psalmi „ego dixi dii estis“ non quidem per veritatem et unitatem divinae essentiae et locutionem propriam, sed participative et assimilative, imitative et nuncupative . . .“

angesehenen Theologen wie Gerson [1]), vertreten zu müssen und that dieses in einer 1406 geschriebenen [2]) Beantwortung der Bedenken Gersons. „Ruysbroek, erklärte er, habe in den gerügten Stellen keine Wesenseinheit der Seele mit Gott im Auge, denn wiederholt hebe er ja hervor, dass die Creatur nie Schöpfer werden könne, aber auch keine blos moralische Einigung, wie sie Allen gemein sei, welche die Gnade besitzen, sondern er meine jene, welche in Folge der ekstatischen Liebe und der dadurch erwirkten Zerfliessung der Seele eintrete, indem die Seele durch Wahrnehmen der göttlichen Gegenwart und durch das Schmecken innerer Süssigkeit allen Geschöpfen und sich selbst ersterbe, und ganz in Gott ausgedehnt werde [3]). Aber auch die Umwandlung der Seele sei II. Cor. 3, 18 verkündet, ihr eigentliches Wesen jedoch unaussprechlich, und darum habe der Versuch, sie zu erläutern, Missverständnisse erzeugen müssen. Auch den Lehren der hl. Väter, des Dionysius, Bernardus, Hugo und Richard von St. Victor seien die Ansichten Ruysbroeks entsprechend, und wer die deutschen Schriften dieses Mannes lese, denn diese sprächen ganz anders zum Herzen als die lateinische Uebersetzung, werde zur Ueberzeugung gelangen, dass die hier vorgetragene Lehre nicht eine Frucht menschlicher Vernunft, sondern göttlicher Salbung sei, und dass dieser Mann in diesen letzten Zeiten von Gott erweckt worden, um durch Enthüllung dieser göttlichen Geheimnisse die Irrthümer der Secte des freien Geistes zu zerstören [4]). Mit der kirchlichen Lehrbestimmung stehe Ruysbroek gleichfalls nicht im Widerspruche, denn wie diese lehre auch er, dass die Seligkeit in der intuitiven Anschauung Gottes und in dem Genusse des göttlichen Wesens bestehe. Uebrigens sage auch Thomas von Aquin, dass in jenem Schauen, durch welches Gott nach seinem Wesen geschaut werde, Gott die Form des Intellectus sein müsse, weil auf anderem Wege ein Eindringen in das göttliche Wesen unmöglich. Schliesslich bemerkt Johann von Schönhofen, in Dingen, die auf innerer Erfahrung beruhen, hätten die Erfahrenen mehr Autorität als jene, welche sich blos auf wissenschaftlichem Wege den Inhalt dieser Erfahrung anzueignen suchen, wie dieses namentlich

---

1) Libellus fratris Joannis de Schoenhovia, I, 68—78, p. 78. „Sed dicet aliquis quis est iste qui ausus est os suum ponere in coelum et respondere Domino Cancellario Parisiensi discretissimo et eruditissimo viro?" — 2) I, 67 heisst es, dass seit Ruysbroeks Tode 20 Jahre verflossen, R. aber starb 1381. — 3) I, 64. „Loquitur de illa unione quae est per amorem liquefactivum et excessum contemplationis extaticae, quae prae nimia suavitate et magnitudine interni dulcoris et vehementis amoris animam liquefacit et resolvit et totam virtutem rationis absorbet, de qua dixit Paulus: qui adhaeret Deo unus spiritus est. Ex perceptione enim divinae praesentiae et degustatione internae dulcedinis anima devota in se ipsa quietatur et sibi ac omnibus rebus creatis per desiderium inflammatum et in Deum totaliter expansum moritur, ut vere possit dicere cum apostolo (Gal. II, 20.): vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus, i. e. ego totus transformatus in Deum per amorem non sum in me sed in Christo et ideo per amorem totus deificatus loquor ut Christus . . ." — 4) I, 61. „Admirantes doctrinam ejus laico sermone conscriptam faciliter perpendere possunt ipsum nequaquam haec didicisse ab homine aut ab humana scientia, sed accepisse a Deo et a divina sapientia et magistra unctione . . . Cui omnia quae docuit, prout pie credimus, Spiritus s. inspiravit et administravit . . ."

rücksichtlich der anagogischen Weisheit, die alle Begriffe der Vernunft übersteige, der Fall sei. Nur Philosophen und Theologen hierin ein Urtheil gestatten, heisse der Natur mehr zutrauen als der Gnade, die schnelle belehrt und unfehlbar, tief einprägt und unverrückt an dem Gelehrten festhalten macht, da sie, was Anderen dunkel erscheint, im hellsten Lichte zeigt."

Gerson, der die Schrift erst nach seiner Rückkehr aus Italien, im Laufe des Jahres 1408 erhalten hatte und durch die kirchlichen und politischen Zustände Frankreichs sehr in Anspruch genommen war, antwortete erst später darauf in einem Schreiben an den Karthäuser Bartholomäus [1]). Er bleibt im Ganzen bei seinem Urtheile stehen. Ohne einen richtigen Sinn des Verfassers ausschliessen zu wollen, müsse doch der Ausdruck als verfehlt und irrig betrachtet werden, denn gerade Theologen dürften von der einmal feststehenden Fassung der Glaubenslehre nicht abweichen. Was übrigens die Einheit des Geistes mit Gott betreffe, so könne Niemand darüber etwas Anderes behaupten, als dass sie eine Art Verähnlichung sei, und auf diese Fassung müssten alle metaphorischen Bezeichnungen der Lehrer zurückgeführt werden, denn die Verähnlichung hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie, sohin bleibt dabei auch der creatürliche Charakter bestehen, den die Seele nur durch Vernichtung verlieren könnte. Jedes andere Gleichniss führe auf Irrthum. Um sein eigenes Urtheil über die Sprache Ruysbroeks durch fremdes Wort gleichsam bestättiget zu geben, hebt er die Stelle einer Rede aus, die auf einem Capitel des Karthäuser-Ordens gehalten war: „Eine falsche Frömmigkeit haben Jene, welche ohne Abtödtung des eigenen Willens das geistige Leben in Grübeln und Phantasiren über geistliche Dinge setzen und die damit verbundene Lust für Andacht halten. Sie hüllen das Einfachste in dunkle abstracte Formeln, während Christus und die Apostel das Schwierigste in leichtfasslicher Sprache dargestellt haben. Diese falsche Frömmigkeit ist der Wein, in welchem die geistliche Wohllust getrunken wird, weil es sich hier nicht um die Ehre Gottes, sondern um Selbstgenuss handelt [2])."

Ungeachtet die letzten Worte Ruysbroek nicht treffen, so bezeichnen sie doch im Allgemeinen den Grundirrthum einseitiger Beschaulichkeit: nemlich die Selbsttäuschung, welche die eigene Erregung des frommen Gefühles für Erfahrung eines objectiv gegebenen göttlichen Lebens und den sinnlich-psychischen Genuss des gesteigerten Selbstgefühls als Ausdruck der Einheit mit dem Gott-

---

1) Epist. contra defensionem I. S. I, 78 - 82. — 2) I, 80. „Devotionem falsam i. e. vanam et curiosam illi exercent qui sine mortificatione propriae voluntatis a (ac) zelo Domino serviendi vitam spiritualem consistere credunt in ruminatione vel potius phantasiatione rerum spiritualium, aestimantes hanc ipsam phantasiationem vel saltem delectationem inde sequentem devotionem esse. Unde hi ad hanc ipsam consequendam non contenti modis loquendi s. scripturae, adinveniunt sibi vel fingunt de rebus spiritualibus modos abstractiores eo quod tales majorem eis delectationem generant... Et revera in hoc ipso est spiritualis luxuria eo quod sic falso devoti non Dei cultum et honorem sed propriam quaerunt delectationem..."

lichen, als Schauen und Geniessen Gottes nimmt. Inwiefern die Darstellung Ruysbroeks zu ähnlicher Selbsttäuschung Anlass bieten kann, behält Gerson im Ganzen Recht. Wir sagen, im Ganzen; denn dass er auch hier für den Fall einer hartnäckigen Vertheidigung des Irrigen an die Zwangsmassregeln des Bischofs und Inquisitors erinnert, befremdet uns zwar nicht mehr, ist aber gerade hier sehr widerlich [1]. Ruysbroek ist nichts weniger als Pantheist. Eine Stelle mag für viele genügen. „Obgleich Gott in allen Creaturen lebt und alle Creaturen in Gott, so sind doch nicht die Creaturen Gott, noch Gott die Creaturen, denn was geschaffen ist, bleibet allezeit geschieden und ist zweierlei und ist ohne Maas weit von einander. Und wiewohl Gott ein Mensch und der Mensch Gott worden ist, so ist doch nicht die Gottheit Menschheit, sondern sie bleiben in alle Ewigkeit zwei besondere Dinge, das ungeschaffene und geschaffene, Gott und Mensch." [2]. Ruysbroek bekämpft sogar mit Leidenschaft die pantheistische Sekte der Brüder des freien Geistes: „man soll sie mit Recht verbrennen an einem Stock", denn sie seien „vor Gott verdammt und gehören in den höllischen Pfuhl". Allein an vielen Stellen, namentlich in den von Gerson gerügten, ist das Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen in Ausdrücken bezeichnet, die auch für eine pantheistische Anschauung vollkommen entsprechend wären. Bekanntlich ist dieses auch noch bei Tauler der Fall [3] und im Grunde bei keiner Mystik zu vermeiden, welche die Sphäre des sittlichen Selbstbewusstseins überschreitet, sei es im Fluge der Speculation oder in der Gluth des Gefühles. Denn weder die Speculation noch das Gefühl finden sich mit der blosen Transcendenz Gottes befriediget, und ohne diese aufheben zu wollen, ist daher das Gesammtstreben der wahren Mystik dahin gerichtet, zugleich Gott im Innersten der Seele in lebendiger Gegenwart zu erfassen und zu erfahren, d. h. in welcher Weise immer die Immanenz Gottes zu setzen. Was wollen denn Ekstase, Zerfliessen der Seele (liquefactio), Aussersichkommen (excessus mentis), oder wie man den Ausgangspunkt des mystischen Processes immer nennen mag, anders sagen, als dass die Seele sich in ihrem Selbstbewusstsein und ihrer Selbstbestimmung, d. h. in ihrer Persönlichkeit, in ihrem Ich, wenn auch nicht absolut aufgibt, doch auf den niedersten Grad des Wirkens setzt, damit Gott an die Stelle des Ich trete und mit den Kräften der Seele als ihm bereiteten Organen wirke, die Seele selbst aber nur Gott leide? Wollte man dieses Streben an sich schon als pantheistisch verwerfen, nun, dann entgeht auch Gerson dieser Censur nicht; denn wenn er den hl. Geist das Leben der Seele nennt, zwar nicht das formale aber doch dem formalen nicht ganz unähnlich [4], so ist wohl die Sprache eine andere als jene Ruysbroeks, der Gedanke jedoch nicht wesentlich von jenem verschieden, der den Nebelbildern Ruysbroeks zu Grunde liegt.

---

1) I, 82. — 2) Böhringer, die deutschen Mystiker. Zürich 1855, p. 494. — 3) Ich verweise nur auf die Stellen bei C. Schmidt, Johannes Tauler, Hamburg 1841, p. 116, 120, 126, besonders 128, 129 und 130, 131. — 4) Siehe oben S. 320, A. 7.

Je schärfer aber in diesem Gebiete der specifische, „ewige Unterschied zwischen Gott und Creatur“ betont wird, desto mehr erbleicht der Zauber der speculativen mystischen Tiefe und es bleibt nichts übrig, als entweder mit Gerson den ganzen mystischen Process in einer moralischen Verähnlichung der Seele mit Gott aufgehen zu lassen, oder, an einer adaequaten Erkenntniss der mystischen Einigung verzweifelnd, es dem subjectiven Gefühle anheimzugeben, sich die Sache nach dem Grade seiner Befähigung und seines Bedürfnisses zurecht zu legen. Im Interesse der Kirche liegt das Erstere, da sie auch für die innersten Gedanken ihrer Glieder eine dem Dogma gemässe Haltung fordert, als Bürgschaft, dass man ihr ungetheilt angehöre, und ein völliges Gewährenlassen der Subjectivität auch nur nach einer Seite des inneren Lebens diesem Principe präjudicirlich würde. Hierin haben wir den Grund, warum Gerson, dessen gesammtes Denken und Leben auf's Innigste von dem kirchlichen Geiste durchdrungen war, seine Kritik so unerbittlich an der Mystik Ruysbroeks übt.

Wir haben diese Kritik noch zu betrachten in ihrer Richtung gegen jene Erscheinungen des mystischen Lebens, welche im Anschlusse und gleichsam unter dem Schutze der Autorität der Kirche gerade während der Zeit des Schisma einen besonderen Einfluss auf das Leben gewonnen hatten. Wir meinen das visionäre Wesen, dessen Charakter Gerson von der schlimmeren Seite kennen zu lernen vielfache Gelegenheit gefunden hatte [1]). Seine Abhandlung „von dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen“ [2]) sollte Andere in den Stand setzen, sich vor Täuschungen hierin zu wahren. „Denn wie die Ketzer die christliche Wahrheit durch Sophistik, so untergräbt der Teufel das Ansehen der Wunder und Offenbarungen der Heiligen durch Lug und Trug. Durch menschliche Vernunft ist es unmöglich, ein allgemeines, für jeden Fall gültiges, unfehlbares Kriterium zur Unterscheidung der wahren von den falschen Offenbarungen aufzustellen [3]). Denn sonst müsste man dadurch auch eine evidente Gewissheit über die Prophetien der hl. Schrift und damit über den gesammten Glaubensinhalt gewinnen können, was unmöglich sei; kein Katholik z. B. könne einen klaren und evidenten Nachweis verlangen, dass die dem Zacharias gewordene Verkündung des Johannes wirklich durch einen Engel geschehen; denn hier sei das Glauben, nicht das Wissen an seinem Orte. Es könne sich also nur darum handeln, ob man unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens zu einer prüfenden Erkenntniss gelangen könne, ob die

1) De examinatione doctrinarum I, 20. „Quia sunt multi qui se decipi non credunt, alios tamen decipere volunt fingendo mirabilia et illa quae sciunt esse falsa et istorum infinitus est numerus et a me qui loquor frequenter expertus....“ So erzählt er, Mehrere kennen gelernt zu haben, welche angeblich durch Offenbarung benachrichtigt waren, dass man sie zum künftigen Papste wählen würde. Ein Weib hatte ekstatische Zustände Jahre lang geheuchelt, um eine hinfallende Krankheit zu verbergen u. s. w. — 2) I, 43—52, mit der ausdrücklichen Erklärung p. 44: „in hanc quaestionem sciens incidi propter illusiones plurimas quas nostro tempore agnovi contigisse.“ — 3) I, 44. und wiederholt de probatione spirituum I, 38.

Geister aus Gott sind. Denn wenn man Alles gleich als Täuschung verwirft, gefährdet man die Autorität der göttlichen Offenbarung und giebt den Schwachen Aergerniss, denen dadurch auch die biblischen Offenbarungen verdächtig werden. Man muss also einen Mittelweg einschlagen und die Geister gleich Münzen prüfen, ob sie ächtes, göttliches, oder falsches, dämonisches Gepräge haben. Das vermögen aber nur Männer, die eben so im innern Leben erfahren als in der Wissenschaft der Theologie zu Hause sind, streitsüchtige Schwätzer, die ohne allen sittlichen Ernst nur um Genuss sich interessiren, denen jede Rede über Religion eine Fabel ist und die jede neue Münze der göttlichen Offenbarung sofort mit Spott verwerfen [1]), vermögen dieses nicht, so wenig als jene Leichtgläubigen, die jeden Traum, ja jedes Bild ihrer Phantasie als Offenbarung betrachten. Wie man nun die Münzen prüft nach Gewicht, Biegsamkeit, Härte, Gepräge und Farbe, so müssen auch Visionen und Offenbarungen geprüft werden nach der Demuth, Bereitwilligkeit für Belehrung, Geduld, Wahrheit und Liebe ihrer Träger.

Nach diesem Maassstabe ist jede Offenbarung Täuschung, beabsichtigte oder absichtslose, die aus Stolz und Eitelkeit geschieht, oder diesem Fehler Nahrung giebt. Wie das wahre Wunder, hat auch die wahre Offenbarung an der Demuth ihre Beglaubigung. So schloss ein Mönch die Augen, als ihm eine Christo ähnliche Gestalt erschien. „Ich will, sagte er, Christum auf Erden nicht sehen, mir genügt ihn im Himmel zu schauen." Ferner ist da keine wahre Offenbarung, wo die Bereitwilligkeit auf fremden Rath und Belehrung zu hören fehlt, wo Eigensinn und Eigenwille waltet, weil man sich bereits für Höheres bestimmt hält. Erträgt Einer für Mittheilung seiner Offenbarung Verachtung und Spott geduldig, so glauben wir ihm allerdings leichter, als wenn wir ihn hochmüthig finden; aber ein sicheres Zeichen ist dieses nicht, denn auch die Verstockung nimmt den Schein der Geduld an, wie ja oft armes Gewand und Cilicium den Wurm des Hochmuths bergen, und manche sich ihrer Fehler und Gebrechen rühmen, als seien sie von Gott wie bei dem Apostel Paulus zugelassen, damit die Grösse der Offenbarung sie nicht verführe. Da die Wahrheit der hl. Schrift den Stempel für jede geistliche Münze enthält, so ist jede Offenbarung, die mit der hl. Schrift in Widerspruch steht, als falsch zu verwerfen. Doch sind die falschen Münzen oft so täuschend nachgemacht, dass sie schwer von den wahren zu unterscheiden sind. Als sicheres Zeichen, dass die Offenbarung göttlichen Ursprungs sei, nennt Gerson die Erfüllung der Voraussagung, entsprechend

---

[1] I, 25. „Non quales sunt, qui semper addiscentes nunquam ad scientiam veritatis perveniunt, quales garrulosi, verbosi, protervi, contentiosi, moribus denique pessimis dediti et plus ad epulas vinaque gustu discernendum quam actus suos dijudicandum industrii, *quibus omnis sermo de religione fabula est sive casus*, postremo quicquid lingua magniloqua ostendit vita quae mentiri nescit contradicit et blasphemat. Apud tales nummularios nova quaelibet moneta divinae revelationis sic incognita est et barbara ut confestim ad se deductam cum grandi cachino et indignatione rejiciant irrideant et accusent." Ein trauriges Bild der Theologen gemeinen Schlages seiner Zeit,

dem Wortlaute derselben; ferner die völlige Uebereinstimmung mit der Reinheit der Sitte und des Glaubens, denn wenn etwas dem Entgegenlaufendes verlangt würde, müsste erst ein göttlicher Befehl, an dessen Aechtheit jeder Zweifel unzulässig, dazwischen treten; aber auch so ist stets die Gabe der Unterscheidung der Geister nöthig [1]), eine wahre Offenbarung von Illusionen zu unterscheiden. Ist es doch den Menschen schwer, Andern den Unterschied zwischen Wachen und Schlafen mit Evidenz zu erweisen, da der Analogien zwischen beiden Zuständen so viele sind, dass am Ende nur das unmittelbare Bewusstsein darüber entscheiden kann. Wie bescheiden müsste uns das machen für die Beurtheilung innerer Zustände und Vorgänge! Das letzte Merkmal für die Wahrheit oder Falschheit einer Vision ist die Liebe. Doch auch hier fehlt es wegen des leichten Ueberganges des frommen Gefühles in sinnliche Empfindung nicht an Täuschungen, wie sich dieses bei den Begharden zeigt, was eben auch den persönlichen Verkehr zwischen frommen Frauen und Männern sehr gefährlich macht. Also im Ganzen müssen wir bei solchen Visionen und Offenbarungen unser Urtheil bis zum Abschlusse der Untersuchung zurückhalten, auch da, wo wir beim ersten Anblicke nichts Verdächtiges fanden, denn der Teufel sendet oft einige Wahrheiten voraus, um den Menschen sicher zu machen und ihn dann desto verderblicher zu täuschen. Solche Fälle bringen dann nicht blos die Frommen in Verruf, die man als Betrüger, Papelarden und Begharden verschreit, sie entfremden auch die Laien, die erst solchen Frommen vertrauten, gänzlich der Wahrheit; denn sie wollen nun weder mehr auf Geistliche hören, die sie für Heuchler und Verbrecher halten, noch auch auf fromme Laien, da diese unwissend wie sie selbst seien."

Diese Grundsätze fand Gerson Gelegenheit zu erneuern während des Concils zu Constanz bei den Verhandlungen über die Canonisation der hl. Brigitta von Schweden [2]). Aus einem edlen Geschlechte stammend und schon mit 14 Jahren an einen 18jährigen Jüngling verheirathet, gebar sie diesem 8 Kinder, worunter die hl. Katharina von Schweden. Ihr frommer Sinn schien sich in allen weltlichen Verhältnissen beengt zu fühlen, daher sie zuerst ihren Mann für dieselbe fromme Richtung zu gewinnen suchte; durch ihr Wort bewogen lernte er lesen, um die Tagzeiten der hl. Jungfrau beten zu können, gelobte Enthaltsamkeit — sie selbst hatte vorher schon dem zerstreuenden Einflusse der ehelichen Gemeinschaft durch Gebet vorzubeugen gesucht — machte mit ihr eine Wallfahrt nach Compostella zu dem hl. Jacob, und lebte nach der Rückkehr noch vier Jahre in einem Kloster. Er starb am 12. Februar 1344 [3]). Für gute Erziehung ihrer Kinder war Brigitta sehr bedacht; die Rathschläge an ihren Sohn [4]) sind vortrefflich; ihre Tochter musste mit ihr die Woh-

1) L. 52. „Quaeris quid agat hoc donum quod discretionem spirituum appellamus? Agit ut sapore quodam intimo et illuminatione quadam experimentali sentiat homo differentiam inter veras revelationes et deceptorias illusiones." — 2) Ausführliche Mittheilungen über sie in den Act. SS. Monat October, Bd. IV, 368—560. — 3) Act. SS. l. c. 393. — 4) L. c. 406.

nungen der Dürftigen betreten, um zu lernen „Gott in den Armen und Kranken zu dienen“. Die Gluth des inneren Lebens machte sie beinahe fühllos gegen äusserlich auferlegte Peinigung und Beschwerden; sie schlief auch im strengsten Winter auf hartem Lager [1], liess jeden Freitag brennendes Wachs auf ihren Leib träufeln und riss die Wunden wieder auf, wenn sie vernarben wollten, nahm die Gentiana ihres bitteren Geschmackes wegen häufig in den Mund [2]) und gestattete sich selbst in Italien während der heissen Monate nur auf Befehl ihres Beichtvaters einen Trunk frischen Wassers oder ein Bad [3]). Durch diese Lebensweise war ihr Organismus so afficirt und ihre Sensibilität so gesteigert, dass sie einen Excommunicirten oder einen lasterhaften Geistlichen schon von ferne am Gestanke erkannt haben soll [4]). Kirchengeschichtliche Bedeutung hat sie erlangt theils durch Gründung ihres Ordens, für den ihr Gott selbst die Regel dictirte [5]), theils durch den Ruf der ihr zu Theil gewordenen Offenbarungen. Christus selbst schickte sie im 42. Jahre ihres Lebens nach Rom [6]), wo sie 25 Jahre verweilte; in ihren letzten Lebensjahren finden wir sie wieder auf Wallfahrten; erst besucht sie auf eine Einladung des hl. Franz von Assisi die Portiuncalakirche daselbst, dann geht sie auf göttlichen Befehl nach Amalfi zum Leibe des hl. Apostels Andreas, dann nach Neapel und Monte Gargano zum hl. Erzengel Michael, dann nach Bari zum hl. Nicolaus von Myra; gleich den anderen Heiligen, denen sie Besuche gemacht hat, erscheint ihr auch dieser und belehrt sie, dass sein Leib Oel träufle, weil seine Glieder so fügsam zum Dienste Gottes gewesen wie ein eingeöltes Werkzeug [7]); endlich schickt sie Christus ungeachtet ihres Alters 1371 noch nach Jerusalem [8]) und verleiht dort in der Grabeskirche ihr und ihren Begleitern, auch einigen verstorbenen Verwandten vollkommenen Ablass [9]). Die Visionen und Offenbarungen, die ihr auf dieser Wallfahrt zu Theil wurden, enthalten Nichts, was der fromme Glaube jener Zeit nicht bereits mit sich herumtrug, und lassen ihre Quelle, die durch das erregte fromme Gefühl in Mitleidenschaft gezogene Phantasie, nicht verkennen, wie sich auch in ihren die Kirche betreffenden Visionen der Eindruck der gesunkenen Zustände auf ihr Gott liebendes Gemüth kund giebt. Sie hat ihre Offenbarungen, die ihr Gott aus einer lichten Wolke sprechend gab [10]), erst in schwedischer Sprache aufgezeichnet und dann wurden

---

1) Act. SS. l. c. 403. — 2) L. c. 401. — 3) L. c. 507. „Als sie nur auf Befehl des Beichtvaters trinkt, sagt ihr Christus in einer Vision: „quid times mutare vitam? numquid honorum tuorum ego, aut meritis tuis caelum intrabis?“ — 4) L. c. 426. — 5) 419. „Deus benedicto ore suo omnia istius regulae verba tam mirabiliter et in tam brevi tempore mihi indignae personae retulit, quod alicui homini hoc non sufficio enarrare.“ — 6) 423. „Vade Romam, ubi plateae stratae sunt auro et rubricatae sanguine sanctorum, ubi propter indulgentias quas promeruerunt s. Pontifices orationibus suis compendium est ad coelum.“ — 7) L. c. 440. — 8) „Quid causaris de aetate? sagt ihr Christus, ego sum naturae conditor, ego possum infirmare et roborare naturam sicuti mihi placet . . . .“ — 9) 455. — 10) 404. „Noli timere, ego sum omnium conditor non deceptor, non loquor propter te solum sed propter salutem aliorum. Tu eris sponsa mea et canale meum et audies et videbis spiritualia et spiritus meus remanebit tecum usque ad mortem . . . .“

sie auf Befehl Christi in's Latein übersetzt, welche Sprache sie gleichfalls höherem Befehle zufolge erlernen musste [1]. Theilweise hatten diese Offenbarungen auch die Rückführung der Päpste von Avignon nach Rom zum Inhalte; Urban dem V. erklärte Brigitta, er werde sterben, wenn er Italien wieder verlasse [2]. Aehnliches schrieb sie an Gregor XI., der nach der Mittheilung Gersons [3]) noch vor seinem Tode, „den Leib Christi in Händen haltend, sich vor jenen Frauen und Männern in Acht zu nehmen rieth, die unter dem Scheine der Religion die Phantasien ihres Gehirnes aussprächen; solches Gerede habe ihn nach Rom und die Kirche in Gefahr eines Schisma gebracht.“ Man hat die Mittheilung Gersons in Zweifel gezogen; indessen der Verkehr Brigitta's mit Gregor, wie ihn die Bollandisten schildern [4]), lässt doch auf eine im Ganzen ähnliche Sachlage schliessen. Ihre Offenbarungen übergab Brigitta bereits an Urban V., von dem sie auch eine Approbation des von ihr gegründeten Ordens erhielt; 1377 wurden dieselben Gregor XI. vorgelegt, der sie den Cardinälen D'Aigrefeuille und De Luna wie dem Canonisten Martin de Salva zur Untersuchung überliess; unter Urban VI. wurde diese Untersuchung behufs der verlangten Canonisation der Brigitta wieder aufgenommen, und der Ruf derselben war bereits so gestiegen, das Fürsten sich in Rom Abschriften machen liessen, und Bonifaz IX. in der Canonisationsbulle erklärte: „sie habe in prophetischem Geiste Vieles vorhergesagt, von dem Einiges sich auch erfüllt habe.“ Allmälig wurde es sogar gefährlich, an die Wahrheit dieser Offenbarungen nicht zu glauben; ein Mönch wurde deshalb mit dem Schlagflusse, ein Leisiger Magister, der ihre Gültigkeit angriff, mit der Epilepsie, Andere mit dem Aussatze und sonstigen Uebeln bestraft [5]).

Auf der Synode zu Constanz wurde um eine Bestätigung der früheren Canonisation bei Johann XXIII. nachgesucht, der sie auch am 2. Februar 1415 verlieh. Dies regte die alten Bedenken über jene Canonisation, die 1381 schon Heinrich von Langenstein erhoben, wieder auf und führte zu einer neuen Prüfung ihrer Offenbarungen. Ein Actenstück dieser Prüfung besitzen wir in der am 28. August 1415 beendigten Abhandlung Gersons von der Prüfung der Geister [6]). Die Hauptsätze sind der eben erwähnten Schrift „von dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen“ entnommen, aber es ist hier noch ein neuer Canon für die Beurtheilung von Visionen und Offenbarungen aufgestellt, der, mit Strenge durchgeführt, allem visionären Wesen ein Ende machen würde. Es liege jetzt, bemerkt Gerson, eben so viel Gefahr darin, diese Offenbarungen zu bestättigen, als sie zu verwerfen. Denn falsche Offenbarungen bestättigen sei des Concils gewiss unwürdig; sie aber, nachdem sie

---

1) Act. SS. l. c. 406, 485. — 2) 429. — 3) De examinatione doctrinarum I, 16. — 4) Revelat. s. Brigittae lib. IV, c. 140. „Nisi papa tempore et anno venerit praefixo (Brigitta starb 1373 zu Rom, Gregor kam erst 1377 dahin) in Italiam, terrae Ecclesiae dividentur in plures partes in manus inimicorum ....“ — 5) Act. SS. l. c. 408. — 6) De probatione spirituum I, 37—43.

in einem grossen Theile der Kirche zu Ansehen gelangt, verwerfen, gehe nicht ohne Anstoss für den Glauben und die Frömmigkeit des Volkes ab. Selbst das Schweigen darüber sei bedenklich. So bleibe nichts als eine doctrinelle Prüfung, die aber mit vielen Schwierigkeiten verbunden sei. Doch solle man darauf sehen: ob diese Offenbarungen Etwas enthalten, was die durch die hl. Schrift und Vernunft vermittelte Erkenntniss überschreitet; wenn nicht, nun, dann seien sie falsche Offenbarungen, da Gott, was er einmal gesprochen, nicht wiederhole! (Job 33, 14). Es werde geradezu unerträglich, eine Vision um die andere als von Gott kommend gläubig annehmen zu sollen, das würde das Christenthum, das nach Gottes Willen einfach und leicht fasslich sein sollte, zu einer noch grösseren Last machen als das Judenthum. Aber eben weil man das Studium der hl. Schrift vernachlässige, darum neige sich ein grosser Theil der Christenheit diesen ohrenkitzelnden Offenbarungen zu; man bleibe im Nothwendigen unwissend, und hasche nach dem Entbehrlichen [1]). Alles was durch menschliche Kräfte geleistet werden könne, im Leben wie in der Lehre, von einer göttlichen Offenbarung erwarten, heisse mehr Gott versuchen als ihn ehren [2]). Noch später hat Gerson gewarnt, weiblichen Mittheilungen ohne die sorgfältigste Prüfung nicht zu vertrauen; denn Frauen seien den Verführungen wie Täuschungen zugängiger und würden leider oft durch das indiscrete Lob ihrer Beichtväter in ihren Schwärmereien bestärkt [3]). Allein die herrschende Wundersucht liess eine natürliche Betrachtung der Dinge nicht zu. Gerson selbst hat früher aus Rücksicht auf das Erbauliche die hier geäusserten Grundsätze nicht strenge befolgt. In einem Gutachten über das Leben und die Wunder der hl. Ermine hat er den in der Mystik bereits dargelegten Grundsatz wiederholt, es sei gegen die Gesetze des Verkehres, Anderen da nicht glauben zu wollen, wo eine Verletzung der Wahrheit nicht erkannt werde, und will, dass man im Zweifel, ob eine Wirkung einer natürlichen oder übernatürlichen Ursache zuzuschreiben sei, für das Wunder entscheide, vorausgesetzt, dass die Wahrheit der kirchlichen Lehre dadurch nicht leidet [4]), so dass im Ganzen die Kritik Gersons auch hier wieder die Grenzen der kirchlichen Anschauung nicht überschreitet.

Ueberblicken wir die gegebene Darstellung der mystischen Theologie Gersons, so wird es nicht schwer, über den eigentlichen

---

1) De probatione spirituum I, 40. „Perversum esset, ne dicamus vanum, visiones super visiones in immensum multiplicantes debere recipere tanquam ab ore Dei prolatas ac deinde certissima fide credendas. Sicque demum nostra fides nostraque religio quam Deus teste Augustino sub paucissimis voluit contineri sacramentis, redderetur plus absque ulla comparatione quam lex vetus onerosa. Hinc alia ratio, quod omisso divinarum scripturarum studio magna pars Christianorum ad has visiones ideo placentiores quia recentiores converterent oculos et aures prurientes ....“ — 2) I, 41. „Dum aliquid fieri potest per humanam industriam, sit hoc in vita sit in doctrina, quare necesse est vel quaerere vel expectare divinam coelitus allocutionem? hoc tentationi Dei quam honorationi apparet similius.“ — 3) De examinatione doctrinarum I, 15. — 4) I, 84, 85. „Ubi dubium incidit de miraculo videtur divina omnipotentia magis honorari et christiana religio, pie attribuere ad miraculum id quod evenit, quam obstinate a miraculo defendere ....“

Charakter derselben sich zu verständigen [1]). Wie wir gesehen haben (S. 304), ruht der practische Charakter der Theologie, in dessen Verwirklichung die theologische Reform Gersons aufgeht, auf dem erörterten Verhältnisse zwischen Wille und Glaube; durch die Busse soll nemlich der seit dem Falle verkehrte Wille erst geläutert und durch den geläuterten Willen der Geist für das höhere Licht der Offenbarung, den Glauben, erschlossen werden. Wer aber mit Erfolg Andere zur Busse und für den Glauben erwecken will, muss selbst den Frieden der Versöhnung und die Beseligung durch den Glauben in sich erfahren haben, denn, wie Gerson immer heraushebt [2]), ganz anders lehrt man das blos Gelesene und Gehörte, anders das selbst Erlebte, selbst Erfahrene. Darum will Gerson den Namen des Theologen nur Jenen geben (S. 305 Anm. 4), die nicht blos theoretisch mit dem Inhalte der hl. Schrift (des Glaubens) vertraut sind, denselben in der Form der blosen Vorstellung sich angeeignet haben, sondern die diesen Inhalt als treibenden Keim in ihr innerstes Leben aufgenommen und an der umgestaltenden Kraft desselben seine Wahrheit in sich erfahren haben. Dieses innere Erfahren, diese lebendige Erkenntniss des Inhaltes des Evangeliums nennt Gerson mystische Theologie (S. 311 Anm. 1), die mehr auf dem Wege bussfertiger Gesinnung — der Demuth vor und der Sehnsucht nach Gott — als durch forschendes Denken gewonnen wird, und durch diese Theologie wünscht er, dass die Scholastik sich ergänze und vollende, zu welchem Zwecke er eben ihren eigenthümlichen Gehalt, wie ihn das fromme Gefühl ausgesprochen, in die Sprache der Schule übersetzen will [3]). Indem er nun das Emporgetragenwerden des Geistes zu Gott durch reine Liebe als Wesen, die moralische Einheit des Geistes mit Gott als Ziel der mystischen Theologie ausspricht, hat er damit dieser Theologie einen überwiegend practischen, ethischen Charakter gegeben; rein aber hat er diesen practischen Charakter nicht durchgeführt. Denn wenn gleich die ekstatische Liebe als das Wesen der Mystik bezeichnet ist, so will er doch ein speculatives Element darin nicht ausgeschlossen haben; alle Liebe führt nach ihm eine Art Erkenntniss mit sich, ist von der wahren Contemplation untrennbar, so dass diese ohne Liebe den Namen Contemplation gar nicht verdient; ihre Erkenntniss ist vollkommener als jene der bloss wissenschaftlichen Theologie und

---

1) Eine im Ganzen sehr richtige Würdigung von Gersons mystischer Theologie hat Liebner in der erwähnten Beurtheilung (Stud. u. Krit. 1835. Heft 2 S. 377 u. f.) gegeben. Auch Jourdain hat unter dem Artikel „Gerson" in dem Dictionnaire des sciences philosophiques T. II. p. 582—85 anerkennender über Gersons Mystik geurtheilt als in seiner erwähnten Abhandlung. — 2) Z. B. Lectiones sup. Marc. IV, 210. „Difficile est, imo impossibile, ut qui viam virtutis bene operando nunquam ingressus est, nunquam expertus est scientiam declinandi pericula viae circumspiciendique insidias efficaciter docet illos (alios) quod nescit nec didicit quidem; proferet fortasse verba plurima de virtutibus quasi caecus de coloribus vel pica garriens disputabit, sed *longe aliter docentur lecta vel audita, aliter ea quae operibus et experientia cognovimus.*" — 3) Opp. I, 81. „Habens intentionem deducere ad notitiam familiarem et propriam Scholasticorum ea quae devoti homines de ea magis affectiva declamatione et figurativa locutione quam litteratoria proprietate tradiderunt."

er stellt sie darum als eine durch Erfahrung gegebene Wahrnehmung Gottes dar (S. 328 Anm. 8), weil dieser Ausdruck ebensowohl Erkenntniss als Gefühl in sich schliesst. Allein wo es sich um nähere Bestimmung des Inhaltes dieser Erkenntniss handelt, erfahren wir nur, dass er durch Abstraction von allem Gegebenen und durch „Hinaustreten des Geistes in die göttliche Finsterniss“ gewonnen wird; gleichwohl soll es nicht bei blos negativen Bestimmungen verbleiben, sondern das Wirken und Leiden der Seele in diesem Zustande der ekstatischen Liebe und Einigung als Erfahrung eine positive Erkenntniss gewähren, so dass die Mystik als ein auf innerer Erfahrung ruhendes Wissen den Namen der „Philosophie“ gleich jedem auf Erfahrung basirten Wissen erhält. Der Nominalismus lässt es, wie wir gesehen, zu einer streng wissenschaftlichen Erkenntniss Gottes nicht kommen, sein Empirismus hat allem transcendenten Wissen unübersteigliche Schranken gesetzt. Diese Schranken will Gerson durch seinen idealen Empirismus heben, der sohin, bei seinem nominalistischen Standpunkte, beinahe dieselbe Bedeutung hat, welche das Postulat der practischen Vernunft in der kritischen Philosophie. Allein so wahr auch die Grundlage dieses Empirismus ist, das dem Geiste immanente Bewusstsein und die davon untrennbare Liebe Gottes, und so gross das Verdienst Gersons bleibt, die Theologie seiner Zeit wieder an das Studium der Thatsachen des Bewusstseins gewiesen zu haben, die Art, wie er auf dieser Grundlage weiter baut, führt nothwenig zu Abwegen. Nicht nur, dass er von der subjectiven Gewissheit, welche die innere Erfahrung begleitet, auf die objective Wahrheit aller Aussagen des frommen Gefühles über gemachte innere Erfahrungen schliesst, und darum für diese Aussagen Glaube verlangt, wenn ihnen nur ein reines Leben und Widerspruchslosigkeit mit der kirchlichen Lehre als Bürge zur Seite steht, nicht genug scheidend zwischen jenen inneren Erscheinungen der Frömmigkeit, die im Wesen des religiösen Gefühles liegen und darum unter denselben Verhältnissen immer sich bilden, und jenen, die auf einer Eigenthümlichkeit der Begabung (Individualität) oder gar auf einer psychischen oder physiologischen Abnormität beruhen, so dass Subjectives und Objectives ineinander fliessen, selbst der Versuch, diese inneren Erfahrungen des frommen Gefühles in die Sprache begrifflichen Denkens zu übersetzen, sie damit zu einem System zu verknüpfen und ihnen eine Stelle im Gebiete der theologischen Wissenschaft zu sichern, zeigt sich unter den gegebenen Voraussetzungen als unausführbar. Denn einmal, wie Gerson bemerkt (S. 352 Anm. 1), lässt sich das Gefühl überhaupt durch Worte oder Begriffe nicht wiedergeben, und dann fällt die auf dem Höhepunkte des frommen Gefühles, in der ekstatischen Liebe gewährte Erkenntniss, nicht mehr in die Sphäre des selbstbewussten Denkens, da die Seele ausser sich gekommen in die göttliche Finsterniss eingegangen ist. Wenn gleichwohl diese durch das Gefühl erlangte Erkenntniss Gottes als eine vollkommnere bezeichnet wird, als jene durch die speculative Theologie (im Gersonischen Sinne) zu Stande gekommene, wie ein demüthiges Gott liebendes Gemüth höher stehe als ein an Erkenntniss reicher aber liebeleerer

Geist, so ist allerdings in dieser Beziehung der Vorzug jener Erkenntniss nicht zu bestreiten; aber hier ist auch nicht mehr von der Erkenntniss als solcher die Rede, sondern von ihrem Verhältnisse zum erkennenden Subjecte, und mystisches und wissenschaftliches Erkennen verhalten sich dann nur wie ein in der innersten Gesinnung wurzelndes und in entsprechende Lebensgestaltung übergegangenes Wissen zu einem blos durch Reflexion gewonnenen und in der Vorstellung festgehaltenen Wissen. Die Erfahrungserkenntniss der Liebe als solche verliert dadurch bezüglich ihres Inhaltes ihren specifischen Charakter, der überhaupt nur dann behauptet werden kann, wenn man nachzuweisen vermag, dass die vom Gefühle erzeugte oder getragene Vorstellung den Charakter der Unmittelbarkeit besitzt, und nicht auf mehr oder weniger bewusste Weise bereits vermittelt ist, und dass das Gefühl den Inhalt der geweckten Vorstellung wirklich erweitere und nicht blos ihm einen höheren Grad subjectiver Gewissheit verleihe, die nur meistens bei einem überwiegenden Einflusse des Gefühles auf das gesammte geistige Leben den Anschein objectiver Gewissheit erhält. Diesen Nachweis hat Gerson nicht gegeben und es bleibt somit zwischen beiden Erkenntnissarten nur der äussere, blos in das Subject fallende Unterschied eines durch innere Erfahrung lebendig vermittelten und eines blos im Begriffe vollzogenen Erkennens, oder vielmehr, da der gesammte Inhalt des in Frage stehenden Erkennens mit dem Inhalte des Glaubens zusammenfällt, eines lebendigen und todten Glaubens. Damit wäre wohl der praktische Charakter der mystischen Theologie ausser Zweifel gesetzt, aber zugleich auch ihr theoretischer, vielmehr ihr theosophischer, abgestreift. Sie wäre aus einem Erbtheile einzelner Auserwählten ein Gemeingut aller Gläubigen geworden, und nicht mehr ein nur Einzelnen zugängiges Geheimniss der göttlichen Gnade, sondern eine Allen vorgelegte Aufgabe der christlichen Liebe.

Dieses liegt nun offenbar nicht in der Absicht Gersons; seine ganze Theorie der Mystik, der Nachweis, durch welche Seelenkräfte und in welcher Form der mystische Process vor sich geht, die Annahme, dass die Gabe der Contemplation eine ausserordentliche Gnade ist, die man auch ohne Liebe haben kann, gleich der Gabe der Prophetie oder des Glaubens (S. 349, A. 2), endlich die specielle Berufung und Begabung, die er als Bedingung für den Eintritt in den Kreis des mystischen Lebens stellt, sprechen dagegen. In letzterer Beziehung hält er mit dem ganzen Mittelalter den Unterschied zwischen dem activen und contemplativen Leben fest und erlediget auf der Grundlage dieses Unterschiedes die Einwendungen, die gegen das contemplative Leben gemacht werden. Die Art, wie Gerson diese Einwendungen widerlegt, zeigt gleichfalls, wie sehr er bemüht ist, der mystischen Theologie ihre eigene Sphäre zu sichern. Man sagt nemlich, der Contemplative nütze nur sich und Niemand anders [1]. Allerdings, bemerkt Gerson, nützt er sich durch das

[1] De monte contemplat. c. 26 — 29. III, 562 — 68.

contemplative Leben mehr und wird Gott wohlgefälliger als durch das active und das reicht aus, jenen Einwand niederzuschlagen. Denn nächst Gott habe ich Niemand mehr (plus) zu lieben als mich selbst, mehr, als die ganze übrige Welt; darum muss ich jene Lebensweise vorziehen, in welcher ich Gott mehr gefallen kann, und nicht jene, in welcher ich, indem ich mich um das Heil eines Anderen mühe, vielleicht an meinem eigenen Schaden leide. Jedoch gilt dieses nur, wenn ich nicht durch Pflichten, wie Prälaten, Beamtete, bereits an die active Lebensweise gebunden bin, sondern es mir noch völlig frei steht, die eine oder die andere zu wählen. Dann aber nützt der Contemplative auch Anderen, einmal durch sein Beispiel, indem er durch die Erscheinung seines gesammten Lebens zeigt, dass man Gott über Alles lieben und um alles Andere als eitel sich nicht kümmern solle, und dann durch sein Gebet, in dem Gott um seinetwillen Anderen grossen Segen, z. B. einem Reiche den Frieden verleiht [1]); und wer den Vorrang der geistlichen Güter vor den leiblichen erwägt, dem muss es klar sein, dass die Kirche durch das fromme Gebet eines einzigen Contemplativen mehr Nutzen hat, als durch die Dienste von Hunderten, die im activen Leben nur um die leiblichen Bedürfnisse Anderer sich kümmern. Wird daher einer durch den hl. Geist zum contemplativen Leben angespornt, so kann er ohne Tadel dem activen Leben entsagen, ausser wo der Gehorsam gegen Obere oder die Nothwendigkeit seiner Hilfe für Andere dieses hindern. Der zweite Vorwurf, das contemplative Leben führe zu Versuchungen im geistigen Leben, welche die Kräfte des Menschen zu übersteigen scheinen, entkräftet Gerson mit der Bemerkung, dass, wer die Gnade für dieses Leben erlangt habe, unrecht handeln würde, wollte er sie nicht dem Willen Gottes gemäss gebrauchen. Den dritten Vorwurf, Viele seien durch das contemplative Leben getäuscht worden, geistig erkrankt und in Schwermuth gefallen, giebt Gerson zu. Uebrigens habe auch das active Leben seine Täuschungen und Verirrungen und die Kinder der Welt seien nur zu geneigt, den Frommen den Vorwurf der Thorheit zu machen, weil sie die Herrlichkeit und Süssigkeit des contemplativen Lebens nicht kennen. „Der vernünftigen Natur des Menschen sei es entsprechender, den Geist in der Erkenntniss, den Willen in der Liebe zu bethätigen, als sonst wie. Diejenigen führen daher nur ein wahres und volles Leben, welche durch die Speise und den Trank der Contemplation sich nähren, und nicht jene, die gleich den Thieren in sinnlicher Annehmlichkeit oder blos äusseren Diensten ihr Leben hinbringen." [2]) An sich betrachtet also ist das

---

[1]) Auch sonst legt Gerson grossen Werth auf das Gebet des Frommen, z. B. de consol. theolog. I, 165. „Tolle orationes timentium Deum, quid proderit obsecro labor fatigantium se vel praedicando vel monendo vel corrigendo? Quis nesciat vitia efficacius oratione vinci?" — [2]) „Veraciter et quasi soli totales vivere dicuntur, qui in contemplatione nutriuntur cibo tali atque potu et non illi qui suas animas ac vitam non plus levant ad coelestia quam bestiae, ipsi enim comedunt et bibunt, ipsi gaudent et laetantur, rident atque levitatibus insistunt, ipsi sua corpora vexant, sicque suo modo faciunt ut bestiae. Sed forte objiciunt, quia auxiliantur aliis per labores suos.

contemplative Leben das höchste, aber, wie wir schon vernommen (S. 263), hält er demungeachtet im Hinblicke auf die Bedürfnisse der Menschheit jene Lebensweise für die beste, welche nach dem Beispiele Christi beide Momente, das active und contemplative in sich einigt, wie dieses besonders bei den Prälaten der Kirche der Fall sein sollte.

Ist aber das contemplative Leben nicht unter allen Verhältnissen mit dem activen Leben vereinbar, fordert es meistens ein Aufgeben des letztern, so kann es auch nicht als völlig gleich betrachtet werden, mit dem lebendigen Glauben, mit der christlichen Liebe, mit der christlichen Frömmigkeit, weil diese Tugenden Allen und zu jeder Zeit und in allen Verhältnissen zu bethätigen möglich ist. Wenn dennoch auch der Unwissendste, wenn er nur Glaube, Hoffnung, Liebe besitzt, für das contemplative Leben befähiget sein soll, so kann dieses keinen andern Sinn haben, als, es ist in und mit dem gläubigen, hoffenden, liebenden Sinn des Christen schon die wesentliche Bedingung jener moralischen Einigung mit Gott und daher jenes „Gotterfahrens" gesetzt, das in der ekstatischen Liebe sich nur in vollendeter Weise verwirklicht. So erklärt sich der eigenthümliche Charakter der mystischen Theologie Gersons. Bei der grossen Neigung, die Gerson für ein contemplatives Leben in sich trägt, ist er selbst nichts weniger als eine mystische Natur, und so klar er uns über ekstatische Zustände und die Geheimnisse der liebenden Seele zu berichten weiss, weniger aus persönlicher Erfahrung hat er diese Kenntniss geschöpft, als aus dem vergleichenden Studium der mystischen Schriften Anderer. Die traurigen Verhältnisse der Kirche wie seines Vaterlandes nehmen seine ganze Theilnahme wie seine ganze Thätigkeit in Anspruch, und gestatten ihm ungeachtet seiner zurückgezogenen Lebensweise und eines äusserst strengen Haushaltens mit der Zeit doch nur momentan seinem contemplativen Zuge zu folgen. Seine Lebensaufgabe lag weder in einer Fortbildung der mytischen noch der scholastischen Theologie; sondern darin, die Theologie wieder in ihre rechte Stellung zum Leben zu bringen, indem er ihr den Charakter einer auf Erfahrung ruhenden Wissenschaft gab. Diese Aufgabe brachte es mit sich, den Theologen seiner Zeit den reichen Schatz innerer Erfahrungen, wie ihn das in Gott verborgene Leben edler Seelen darbot, zugängig zu machen, nicht nur damit sie selbst dadurch zu einem Streben nach dieser verborgenen Weisheit Gottes entzündet, sondern auch für ihr Wirken auf das Volk, für die Predigt der Busse und des Glaubens dadurch mehr befähiget würden. Dieses ist der Sinn seiner Vereinbarung (concordare) der mystischen Theologie mit der scholastischen, die er nur von der Aeusserlichkeit und Leerheit ihrer logisch-metaphysischen Speculation abwenden, und ihr durch die Erfahrung göttlicher Liebe mehr Tiefe und wahres Leben zuführen, aber nichts weniger als „verdrängen" will. Diese

---

Ita etiam faciunt equi et asini et interdum amplius, quamquam hoc ipsum laudabile est ei qui nescit et non potest amplius et qui implet hoc fideliter ad bonum finem et intentionem scilicet ad serviendum Deo et subveniendum alteri ...."

praktische Tendenz der mystischen Theologie Gersons erklärt es auch, warum Gerson, ausgehend von der nur idealen Differenz der Seelenvermögen und der Gegenseitigkeit ihres Wirkens (S. 335. A. 3) jede genaue Grenzbestimmung zwischen den beiden Gebieten des Erkennens und Fühlens vermeidet und sich weder ausschliessend der Speculation noch der Contemplation überlässt, sondern überwiegend der Reflexion. Es liegt dieses auch in dem Verhältnisse, in welchem sich Gerson rücksichtlich des Inhaltes seiner mystischen Theologie zu seinen Vorgängern befindet. Erläutern wir uns dieses nur in Bezug auf Richard von St. Victor. Bringen wir die beiden auf dem Areopagiten ruhenden Sätze von der Nothwendigkeit der Negation aller endlichen Vorstellungen, um zu einer reinen Gotteserkenntniss zu kommen, sowie von der eigentlichen Unaussprechlichkeit des in der Ekstase gegebenen Gotterfahrens in Abzug, so sind die Grundgedanken der mystischen Theologie Gersons diesem ausgezeichneten Theologen entnommen, in welchem sich Speculation und Contemplation in seltenem Gleichmasse durchdringen. Vor allem die psychologische Seite, die Einheit der Seele und ihrer Kräfte [1]), die beiden Grundvermögen der Seele, ratio und affectio [2]), die drei Kräfte des Erkenntnissvermögens, imaginatio, ratio, intelligentia [3]), nur mit dem Unterschiede, dass Gerson Consid. IX der imaginatio die sensualitas substituirte, während er sie Consid. XXI. beibehält; endlich die drei Formen der Erkenntniss, cogitatio, meditatio und contemplatio, sowie der Begriff derselben und ihr Verhältniss zu einander [4]). Dann der Satz von dem hohen Werthe der Erfahrungskenntniss, mit dem die mystische Theologie Gersons steht und fällt [5]). Wenn Gerson die Liebe den Anfang und das Ende des contemplativen Lebens nennt und in der Theologie den Lehrer als den besseren erklärt, der Gott mehr liebt [6]), so ist auch diese Bedeutung der Liebe bereits von Richard ausgesprochen. Ohne Liebe wird Niemand, der der Liebe fähig ist, selig [7]), sie ist nicht eine Tugend, sondern die Macht zu allen Tugenden [8]), durch sie erhält das Geringste Werth, ohne sie hat die grösste That keinen [9]); sie hat in sich ein unendliches Streben und ihr Können erreicht nie die Höhe ihres Willens, weil es Gott selbst ist, der sich ihr zur Speise gebend

---

1) De exterminatione mali, l. c. I, p. 33. — 2) De praeparat. animi, c. 3; I, 179. — 3) De contemplat. lib. I, c. 6. I, 232. — 4) Ibid. lib. I, c. 3, p 229; c. 4, p. 230 und lib. III, c. 9, und de exterm. mal. I, 24. — 5) De eruditione hominis interni lib. I, c. 2. I, p. 74. „Nil melius, nil certius nihilque sublimius animus agnoscit quam quod per experimentum didicit, et forte hic est proprius atque praecipuus et omnino sublimissimus humanae animae discendi modus, quando aliquid proprio experimento probamus.“ und lib. II, c. 18, p. 139. „Parva et parum certa est illa scientia quam non adjuvat et confirmat rerum experientia.“ — 6) De monte contemplat. c. 10, III, 549. — 7) De potestate solvendi et ligandi c. 19, I, 518. — 8) De gradibus caritatis c. 1; I, 542, 43. „O magna virtus caritatis quae vocas ea quae non sunt tanquam ea quae sunt! O virtus fortis, quae neminem spolians omnia rapis, omnia facis tua et nemini aufers sua, dum bonum quod in alio diligis diligendo acquiris! Et fieri quidem potest ut frustra agas bonum quod operaris, ut autem ego frustra diligam fieri omnino non potest. — Non tam virtus potius quam virtutum potentia dicenda est, eo quod ab illa omnes accipiunt ut vere virtutes sint. Haec vita fidei et robur spei et omnino intima vis et medulla virtutum.“ — 9) Ibid. c. 3, p. 547.

ihren Hunger, ihr Verlangen weckt; von ihr kann Niemand wahrhaft sprechen, der sie nicht erfahren hat [1]). Wenn Gerson die mystische Theologie auch das vollkommene Gebet, die wahre Andacht, nennt, so finden wir den Grund dafür gleichfalls bei Richard, welcher der Andacht die Hauptwirkung der ekstatischen Liebe, das Ein Geist werden mit Gott beilegt [2]). Selbst endlich der bussfertige Sinn, als läuternde Vorbedingung für das contemplative Leben, ist bereits in dieser Bedeutung von Richard herausgehoben [3]).

Indem Gerson den Inhalt der mystischen Theologie als einen gegebenen und von ihm seiner Substanz nach als wahr erkannten aufnimmt [4]) und seinem Zwecke entsprechend verarbeitet (deducentes, wie er sagt [5]), ad communem intelligentiam et philosophiam hanc sapientiam) treten Speculation und Contemplation vor der aussondernden, vergleichenden, zusammenstellenden Thätigkeit der Reflexion zurück. Dadurch ist die klare, gemessene, übersichtliche Haltung seiner Darstellung bedingt, die namentlich seinen populär mystischen Schriften einen Werth und eine Nutzbarkeit für den Gebrauch Seitens der Laien giebt, gegen welche die verwandten Arbeiten der deutschen Mystiker weit zurücktreten, wiewohl sie nach anderen Seiten vor der Gersonischen Darstellung entschiedene Vorzüge besitzen. Denn nicht nur ist der „Entselbstungs-" und „Vergottungsprocess der Creatur" in der deutschen Mystik häufig in einer die Persönlichkeit in ihrer Existenz bedrohlichen Weise gezeichnet, sondern der Spiritualismus Eckarts und Taulers führt auch mehr zu einer Indifferenz gegen den kirchlichen Verband als zu einer lebendigen Theilnahme an dem Wirken und Leiden der Kirche. Dagegen bei Gerson, wie bereits bemerkt, die kritische Thätigkeit vorzugsweise auf Ausscheidung alles dessen gerichtet ist, was, wäre es auch nur durch seine Form, die Wahrheit des Glaubens und die Selbständigkeit des sittlichen Lebens gefährden könnte. Er giebt keinen Gedanken der Mystik auf, selbst den nicht von der Rückkehr der Dinge in Gott [6]), aber

---

1) Ibid. c. 2, p. 545. „O bone Deus, quem amare edere est, quomodo amantes te sic reficis ut magis esuriant, nisi quia tu simul cibus es et esuriens? Et qui te non gustavit te prorsus esurire nescit. Ad hoc ergo cibas ut esurire facias . . ." — 2) De eruditione lib. II, c. 18, I, 183. „Perpende quanta sit virtus verae devotionis quae filium Dei facit, quae animum humanum Deo conjungit et cum eo quasi unum spiritum efficit . . ." — 3) De contemplat. lib. IV, c. 6. I, 288. — 4) Von grossem Interesse, auch bezüglich des Werthes der Mystik im Heilsprocesse, sind die Worte Gersons: de elucidatione scholastica theolog. myst. III, 428:

Conscius est animus meus, experientia testis,
Mystica quae retuli dogmata vera scio.
Non tamen idcirco scio me fore glorificandum,
Spes mea crux Christi, gratia, non opera.

5) Ibid. III, 425. — 6) De simplificat. cord. III, 461. „Sicut res, dum emanant a Deo et consequenter dum se diffundunt, sicut in sole conspicimus, fit progressus ad particulariora et grossiora, quae plus habent materialis conditionis, sic in reditu ad Deum qui fit *per hominem contemplativum* reducendo similitudines rerum primo conceptas in sensibus ad intellectualem puritatem, fit abstractior et universalior reductio ad unitatem et quandam immaterialitatem . . ."

er ist bemüht, ihm die idealistisch-pantheistischen Dornen in usum Delphini — wenn man dieses Verfahren scharf bezeichnen will — abzustreifen. Hierin liegt auch der Grund, warum wir bei Gerson jene Tiefe und jugendliche Reinheit des Gefühles nicht suchen dürfen, welcher die deutsche Mystik ihren Zauber und ihre Macht über den Leser verdankt. Die Besonnenheit der Reflexion, welche zunächst nur auf einen möglichst allgemeinen Gebrauch der mystischen Theologie, als einer Schule wahrer Frömmigkeit, sieht, giebt bei Gerson den Zügel nicht aus der Hand, und lässt es bei aller Lebendigkeit des Gefühles nur zur frommen Affection (Empfindung) kommen.

Durch die practisch-kritische Richtung der mystischen Theologie Gersons wird nun auch sein Verhältniss in dieser Beziehung zu den Victorinern und Bonaventura klar. Gemeinsam ist Allen, dass ihre mystische Theologie auf dem Grunde der kirchlichen Lehre sich erhebt, ohne einen Gegensatz zur Schule bilden zu wollen. Während aber bei den Victorinern der Inhalt eine Vertiefung durch die speculative Contemplation erhält und in dieser Vertiefung unmittelbar das gesammte innere Leben ergreift, ist bei Bonaventura dieser Inhalt durch die aristotelische Dialectik vermittelt und die stete Beziehung des Erkannten auf das Gemüth eine bewusste und beabsichtigte [1]). Bei Gerson erhält die mystische Theologie, als ein auf innerer Erfahrung ruhendes Wahrnehmen Gottes, wieder den Charakter der Unmittelbarkeit wie bei den Victorinern, aber entsprechend dem practisch-kritischen Zwecke eine zwar systematische aber ihr Wesen nicht erschöpfend ausprägende Form [2]), so dass sie gleichsam als ein Mittleres erscheint zwischen einer Geheimlehre des inneren Lebens und einer blosen Disciplin der practischen Theologie, ein treues Bild der zwischen der Neigung zu dem Gottesfrieden des contemplativen Lebens und zu einflussreichem äusserem Wirken getheilten Natur Gersons.

Wir kehren nun wieder zu Gersons kirchlicher Wirksamkeit, zunächst als Prediger, zurück.

[1]) Mehr blos durch die Form hat Liebner l. c. 285 dieses Verhältniss in gleicher Weise bestimmt. — [2]) Gerson ist sich dessen selbst bewusst: III, 425. „Consone loqui voluimus Philosophis et scholasticis theologis talia, quae non abhorrent a suis traditionibus et scholis; et si effectum est qualicunque ex parte judicium sit legentium et gloria Deo, si vero nequaquam, ignosce tu Deus et tui!“

Achtes Capitel.

Gerson als Prediger.

Mit der Verweltlichung des kirchlichen Lebens und der äusserlichen logisch-metaphysichen Richtung der Theologie stand im engsten Zusammenhange der Verfall des Predigtamtes. Ausser den Gliedern der Mendicanten-Orden widmeten sich nur Wenige, meistens arme Theologen, diesem Berufe. Aber die Art, wie sie sich ihrer Aufgabe erledigten, führte zu der Ueberzeugung, es werde noch eher zu viel als zu wenig gepredigt, und das kirchliche Interesse fordere eine grössere Beschränkung der Predigt wie der Prediger [1]). Bei den Pfarrern erklärte sich Gerson zufrieden gestellt, wenn sie nur in der einfachsten Weise dem Volke das Nothdürftigste über die zehn Gebote, über die drei theologischen und die anderen Tugenden, über die Hauptsünden und die Artikel des Glaubens mitzutheilen vermöchten [2]), und mehr verlangte er auch nicht von den Mendicanten, da sie Jeden, der nur zwei Worte ohne Anstoss vortragen könne, auf die Kanzel schicken [3]). Allein auch dieses Wenige wurde nicht in entsprechender Weise geleistet; namentlich huldigten die Mendicanten vielfach aus Gewinnsucht dem Hange des Volkes zum Aberglauben und erregten durch unverständiges Lärmen gegen kirchliche und politische Obern Unzufriedenheit [4]). Viele schrieben ihre Predigten aus fremden Arbeiten zusammen oder memorirten gleich Anderer Predigten [5]), ohne darauf zu sehen, ob der Inhalt überhaupt nur für die Zuhörer geeignet sei, da sie in dem Haschen nach Beifall mehr darauf sähen, was gefallen, als was zum Heile dienen könne [6]). Der Episcopat, wie er in der überwiegenden Mehrzahl seiner Glieder factisch sich des Predigtamtes begeben, hatte auch den Sinn für die Bedeutung desselben im kirchlichen Leben verloren und sein Augenmerk beinahe ausschliessend auf das „Regieren“ im Geistlichen und Weltlichen gerichtet. Aber dem Volke, in den höheren wie in den niederen Ständen, blieb die Predigt auch in ihrer Verkommenheit ein kirchliches Kleinod, und Gerson hatte seine einflussreiche Stellung vorzugsweise dem Rufe zu danken, den er schon während seines theologischen Studiums als Prediger genoss.

---

1) Sermo de officio pastorum II, 545, und Lect. II. contra van. curiosit. I, 106. „Expediret pauciores esse aut electiores praedicatores verbi Dei ad populum, qui non adulterarent verbum Dei modis vitiosissimis praedicandi. Si enim res omnium difficillima, arduissima et sanctissima commissa est passim multis insciis, incompositis, dissolutis, quid mirum si scandala potius in audientibus et praedicantibus quam aedificatio solida suscitentur?“ — 2) Sermo contra bullam Mendicantium II, 437. „Curati non obligantur subtiliter aut curiose praedicare, sed *sufficit grosso modo rudique Minerva* praecepta Dei dicendo .... “, ferner de statu curatorum II, 534. — 3) Sermo in Concil. Rhemensi II, 548. — 4) Ibid. und de statu privilegiatorum II, 587. — 5) De laude scriptorum II, 695. — 6) Adversus superstitionem in audiendo missam II, 522. „Praedicator verus non applausum suum quaerit sed populi profectum, nec attendit quid delectet inutiliter sed quid proficiat salubriter .... “

Er fühlte auf's Lebendigste den geistigen Hunger des Volkes und bot seine Kräfte zur Stillung desselben dar.

Sehen wir zuerst, welche Anschauungen Gerson vom Predigtamte hatte. Die Predigt war ihm der schwierigste und verantwortlichste Act im geistlichen Leben; sie sollte die Seele durch Mittheilung der Wahrheit vom ewigen Tode befreien und ihr Speise des ewigen Lebens geben, darum nicht blos belehrend, sondern zugleich ergreifend sein, so dass im Hörer ein Missfallen an seinem bisherigen Treiben und eine Umwandlung seines Lebens erfolge [1]). Dass man, während Pythagoras sogar für politische Leitung eines Volkes Keinen für geeignet halte, der nicht eine vollkommene Selbstbeherrschung errungen, eine so wichtige Sache, wie die Predigt unsittlichen und unreifen Naturen anvertraue, die oft noch tiefer als das Volk stünden, darin fand er einen Grund mit des Verfalles des gläubigen Lebens [2]). Besonders sah er bei den Mönchen darin den Anlass eines verderblichen Wirkens auf das Volk, dass ihre Jünglinge, die erst noch die christliche Tugend zu erringen, die Leidenschaften ihrer Jugend niederzukämpfen und in tieferer Betrachtung der Wahrheit sich zu üben haben, ohne Weiteres sich erkühnen, jenes Werk zu üben, welches die grösste Vollendung erfordert, die Predigt [3]). Der Bedeutung und Schwierigkeit des Predigtamtes entsprechen die Anforderungen, die Gerson an den Prediger stellt [4]). Zuerst verlangt er die Gabe eines schnell fassenden und gewandten Geistes und einer Beredtsamkeit, die eben so kräftig als milde, in reicher Fülle die Gedanken spende, aber zugleich mit Maas und Umsicht verfahre, damit der kostbare Saame des göttlichen Wortes, aus dem Kinder Gottes erzeugt werden, seinen Werth und seine Kraft nicht verliere. Dann soll der Prediger eine genaue Kenntniss der hl. Schrift und der moralischen Disciplinen besitzen. Denn das Wort des Predigers ist ohne Kraft und Wärme, wenn es nicht von dem Worte Gottes durchglüht und belebt ist, das da ist voll Leben und Macht und eindringender als ein zweischneidiges Schwerd. Doch zeigt sich diese Kenntniss der hl. Schrift nicht in den Massen aus dem Zusammenhange gerissener Citate, die höchstens zu eitler Schaustellung dienen [5]), sondern in der Umsicht, mit welcher der Prediger das Schwerd des göttlichen Wortes handhabt. Denn die um den Prediger versammelten Zuhörer haben sehr verschiedene geistige Bedürfnisse, oft so entgegengesetzter Art, dass, was den Einen heilt, dem Andern schädlich wird; und nun in Darlegung der göttlichen Gebote und Pflichten immer die richtige Mitte zu treffen, ist eine Gabe, wie sie kaum Einer aus Tausenden besitzt. Ausserdem sind einzelne Zuhörer so

---

[1]) II, 545, und Sermo Dominica palmar. III, 1111 u. 1118, und Sermo alius de Spiritu s. III, 1265. — [2]) Lect. sup. Marc. IV, 210. „Haec est proh dolor causa non mediocris, quare tot populi deserunt iter verum et ambulant per vias tenebrosas, difficiles et asperas. Ductor nempe rarus est, qui rectas facit ante eos semitas, sed sicut populus ita et sacerdos et utinam non deterior, turpior et perditior sacerdos quam populus . . . .“ — [3]) Censura contra bullam Mendicantium II, 444. — [4]) Cf. Sermo in Concil. Rhem. II, 545—47. — [5]) Lect. sup. Marc. IV, 204.

stumpfsinnig im Auffassen und Verstehen, dass kaum die breiteste Erklärung und Wiederholung ihnen zum Verständnisse genügt, während Andere so leicht fassen, dass jedes Verweilen bei der Sache sie anwidert; überhaupt hat der Prediger immer nur wenige aufrichtige Zuhörer, die nur das hören, was gesprochen wird, die Meisten hören nur, was sie eben zu hören wünschen, und verbreiten dann das vermeintlich Gehörte aus Hass oder Dummheit weiter. Neben der Kenntniss der hl. Schrift darf dem Prediger auch eine reiche Erfahrung nicht fehlen, nicht blos bezüglich des Lebens im Allgemeinen sondern rücksichtlich des Charakters der einzelnen Stände seines Volkes. Und wie von dem äusseren, muss er auch von dem inneren Leben des Geistes und seinem Frieden eine persönliche Erfahrung gemacht haben, denn wie kann er Andere für das Ewige entzünden, wenn er selbst kalt dagegen ist [1]? Endlich ist dem Prediger ein musterhaftes Leben und reiner Wandel „in Mitte eines verdorbenen Geschlechtes" unentbehrlich, nicht nur weil er überhaupt nicht Andere zur Tugend anleiten und vor der Sünde mit Erfolg warnen kann, wenn er die Kämpfe und Gefahren des christlichen Lebens nicht aus eigener Erfahrung kennt [2]), sondern auch weil ein lasterhafter Prediger bei der Macht des Beispieles durch sein Leben mehr niederreisst als durch sein Wort aufbaut. Kein Laster soll daher an ihm haften, namentlich nicht Habsucht und Wohllust, weil diese vor Allem sein Ansehen untergraben. Diese Reinheit des Charakters ist auch eine sichere Bürgschaft für die Standhaftigkeit des Predigers, denn er darf sich weder durch Ehre noch durch Schmach aus der rechten Bahn bringen lassen; Sache der Frauen und knabenhaften Charaktere ist es, sich vor jedem Unrechte und jeder Besorgniss eines zeitlichen Schadens wie ein Rohr vor dem Winde zu beugen. Nach diesen Anforderungen ist die Frage unschwer zu erledigen, ob denn das Predigtamt wirklich so leicht sei, dass man es auch dürftig Begabten überlassen könne. Denn gerade das, womit gewöhnliche Prediger den Mangel an Begabung und ausreichender Vorbildung für das Predigtamt zu ersetzen suchen: nemlich Aufstellung von allgemein gehaltenen Sätzen, Geltendmachen eines rücksichtslosen sittlichen Rigorismus, Herunterreissen der sittlichen Gebrechen einzelner Stände u. s. w. schliesst Gerson von der Predigt aus. Nicht leicht, sagt er, soll sich der Prediger erlauben, einen Act oder eine Unterlassung sofort als schwere Sünde zu bezeichnen; dadurch reisse er den Menschen nicht aus dem Pfuhle der Sünde, sondern stürze ihn nur tiefer hinein; Keiner habe das Recht, das Joch Christi zu erschweren; sollten auch einige Zuhörer die mildere Haltung des Predigers missbrauchen, die Besseren würden es dankbar anerkennen [3]). Gerson selbst erregte bisweilen durch

[1]) II, 546. „Exigitur gustatio spiritus per contemplationem, alioquin ceteros accendere ad aeternorum desideria qua fronte praesumpserit, si frigidus in se totus et algidus permanserit?" — [2]) Lect. sup. Marc. IV, 210. — [3]) De vita spirituali III, 44, 45. „Quid expedit amarius graviusque illud reddere jugum Christi quod suave est et onus ejus leve? Nam et si contemptus ex hac laxatione et dulcedine apud quosdam improbos major oriatur, „habentes velamen malitiae libertatem" (I. Petr. 3, 16.), ast apud alios bene institutos gratiarum resonabunt actiones...."

Milderung herkömmlicher Satzungen Anstoss und musste sich vertheidigen [1]) Im Betreffe der Rüge gegen die Fehler einzelner Stände legt er es den Predigern als Pflicht auf [2]): niemals gegen die höheren politischen und kirchlichen Stände vor dem Volke zu predigen, weil dieses dadurch nur zur Empörung, zu Murren und Verleumdung, nie aber zum Gehorsame, zur Geduld und zur Liebe gegen die Obrigkeit bewogen werde; denn selten nur habe es Einsicht in die obwaltenden Verhältnisse und sei meistens schon im Voraus gegen den Einen oder Anderen seiner Oberen eingenommen. Dagegen sollen aber auch die Prediger niemals in Gegenwart der kirchlichen oder politischen Obrigkeit gegen das Volk predigen, weil Vielen dieser Herren Hochmuth und Tyrannei angeboren sei [3]). Aus gleichem Grunde soll der Prediger vor dem Volke nicht gegen die Gebrechen des Clerus predigen. Ferner soll der Prediger in seinen Vorträgen an das Volk nicht gegen die Kleidung und den Schmuck der Frauen auftreten, da dieses in der Regel sich als nutzlos erweise. Denn es kann mit Recht in der Kleidung eine grosse Verschiedenheit statt finden nach Verschiedenheit des Standes, Vermögens, des Ortes, der Zeit; und wenn nun Ein Prediger irgend ein Stück des weiblichen Schmuckes als Todsünde verschreit, welches ein Anderer als zulässig erklärt, so entsteht Hass und Aergerniss; Kleidervorschriften müssen nach dem Beispiele der Römer der weltlichen Gesetzgebung überlassen bleiben, wie denn in einer deutschen Stadt, Nürnberg, eine solche Kleiderordnung bestehe [4]). Selbst der Vorwand, dass der Schmuck der Frauen die Lüsternheit erregen könne, sei kein Grund zum Predigen dagegen, denn es gebe nichts Aeusseres, das nicht missbraucht werden könne; nur gegen die Frechheit (frons meretricis) hat der Prediger den Abscheu zu richten. Endlich will Gerson auch das Klagen über Betrügerei der Kaufleute aus der Predigt entfernt haben, da auch hier nur das Gesetz helfen könne durch Feststellung eines bestimmten Preises „wie bei Wein und Brod".

Beachtet man, wie häufig diese einfachen, auf einer richtigen Würdigung des socialen Lebens ruhenden Grundsätze noch jetzt vernachlässigt werden, so wird dadurch schon ein Urtheil über die ausgezeichnete Begabung Gersons zum Prediger möglich. In der That besass er dafür eine Vorbildung wie kaum ein Anderer in seiner Zeit; alle die Anforderungen, die er an die Prediger stellt, waren in ihm in seltenem Grade vereinigt: Leichtigkeit der Auffassung, Scharfblick für Beurtheilung und Lösung verwickelter Probleme, grosse Gewandtheit und Schmiegsamkeit in Behandlung auch der sprödesten Themate; eine ausgedehnte Belesenheit der alten römischen Dichter und Historiker, eine durch das Studium der rhetori-

---

1) De vita spirituali III, 66. — 2) Sermo de reddendo debito II, 575. — 3) „Non sunt inculpandi per praedicatores populi vel subditi coram dominis suis temporali vel ecclesiastica potestate fungentibus propter innatam in multis dominorum superbiam atque tyrannidem violentam." — 4) L. c. 575. „In civitate quadam Alemaniae dicta Nurembergа lex talis dicitur observari, quod zonas argenteas, pepla et tunicas non nisi certi pretii, quod excedere non licet, instituisse et observare feruntur...."

schen Schriften des Cicero und Aristoteles gewonnene rhetorische Bildung [1]), eine gründliche Kenntniss der Philosophie und Theologie seiner Zeit. Seine Vertrautheit der hl. Schrift beschränkte sich nicht wie bei den meisten seiner Zeitgenossen blos auf jene durch die kirchliche Liturgie und das tägliche Officium dem Gedächtnisse unwillkürlich eingeprägten Stellen, sondern war in diesem Umfange nur durch eine seit seiner Kindheit wiederholte Lecture derselben gewonnen, wie er das selbst aussprach [2]). Dabei besass er eine grosse Kenntniss der menschlichen Natur, wofür er gleichfalls in seinen Jugendjahren schon ein ungewöhnliches Interesse gezeigt [3]), und die er im Umgange mit den bedeutendsten Männern Frankreichs und durch seinen thätigen Antheil an der Regulirung der kirchlichen und politischen Verhältnisse fortgehend erweiterte. Sein schon im elterlichen Hause gepflegter und später zu reicher Innerlichkeit gediehener frommer Sinn, der frühe begonnene Kampf gegen sich selbst und die dadurch gewonnene Erfahrung in der sittlichen Lebensführung gaben ihm jene Umsicht und Sicherheit in Behandlung ethischer Fragen, die er vorzugsweise von dem Prediger verlangt. Er selbst legte in einer seiner ersten Predigten das Geständniss ab, er sei bisher so wenig aufgetreten, weil er mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen gewesen, und es ja dem Menschen nichts nütze, wenn er die ganze Welt gewinne, aber an seiner Seele Schaden leide [4]). Wie viel er, bei einem fleckenlosen Rufe, auf die sittliche Reinheit des Predigers Gewicht legte, zeigt das Wort, mit dem er in einer anderen Predigt seine Zuhörer überraschte [5]): „Ich fürchte, ihr werdet mir, wenn ich zu euch spreche, den Spruch entgegenhalten: Arzt, hilf dir selbst! Denn wie Tugend auch ohne Beredtsamkeit zum Guten spornt, so hat die grösste Beredtsamkeit ohne den Ruf der Tugend keinen Erfolg und macht sich lächerlich. Darum nehmet mir diese Sorge und sehet auf das was ich spreche, nicht wie ich lebe." Theoretisch sohin wie practisch, in Geist und Gemüth, durch die Herrschaft des Gedankens wie der Sprache, durch Erfahrung im äusseren wie im inneren Leben, durch Liebe zu seinem Volke und besonnenen Eifer gegen alles Verkehrte in Kirche und

---

1) Sermo de vita Clericor. II, 577. — 2) In dem Dialoge de nobilitate III, 229. lässt er den Schüler sprechen: „Laudo quod ad pauca te revocas quae possint tractari per s. scripturas, quas ab infantia, non adulans loquor, nosti...." und de consolat. theolog. I, 181. „ab infantia s. litteras novit." — 3) Carmen super Magnificat. IV, 513.

„*Gratus erat puero jam de conceptibus omnis*
Sermo, nimis cupiens noscere, quid sit homo,
Intus et exterius, quod (quot) habet vires repetebam,
Sedulus, et tandem sero videre datum est.

Cf. S. 82 Anm. 4. — 4) Sermo Dominica I. Advent. III, 900. „Quia inter alios hujusmodi tubicines (Prediger) imperator noster et Rex Jesus Christus voluit me indignum esse hujus officii unum in Ecclesia sua, et in populo suo, volui saepius me ad hujusmodi officium exercendum exponere, sed timor deficiendi et consideratio ignorantiae meae ac debilitatis et fortassis interdum acediosa negligentia me diverterunt, cum hoc quod habeo alias occupationes permultas et *quod prius debebam superintendere mihi ipsi et insultui qui intra me fiebat*, quam extraneis." Auch nach Abzug des Rhetorischen bleibt die herausgehobene Stelle immer bedeutsam. — 5) Sermo de circumcis. III, 970.

Staat, bei Fürst und Volk, bei Adel und Clerus, war Gerson in hohem Grade befähigt für die rettende That, wie er die Predigt des göttlichen Wortes nannte. Wie löste nun Gerson die Aufgabe des Predigers? Betrachten wir zuerst den Inhalt und dann die Form seiner Predigten.

Der Inhalt seiner Predigten ist von ihm selbst an zahllosen Stellen in den Worten ausgesprochen: „Thuet Busse und glaubet dem Evangelium.“ (Marc. 1, 15.) Es ist das christliche Leben in seiner Gesammtheit, das den Kern aller homiletischen Thätigkeit Gersons bildet, theils nach seiner Grundlage in den Wahrheiten des Glaubens, theils nach seiner Gestaltung in Sitte und Recht, und zwar letztere Seite beinahe überwiegend. Denn nicht blos behandelt ein grosser Theil der auf uns gekommenen Predigten Gersons rein ethische Themate, auch die dogmatischen Vorträge gehen durch allegorische Behandlung der biblischen Texte immer wieder auf das Leben und seine sittliche Entwicklung über. Der Grund lag theils in der bezeichneten Richtung der Theologie seiner Zeit, die in sterilen Subtilitäten sich gefallend die Entwicklung und Begründung der sittlichen Begriffe unter ihrer Würde fand [1]), ja geradezu jene Theologen, die mit der Speculation eine den frommen Sinn belebende Richtung zu verbinden suchten, verachtete, und die Väter, in welchen diese Richtung vorherrschte, wie Gregor, Bernardus, Bonaventura, sogar Augustin, im scholastischen Uebermuthe als „Ignoranten“ und „alte Weiber“ bezeichnete. „Als wenn, wie Gerson bemerkt, Frömmigkeit mit der Wissenschaft unvereinbar wäre.“ [2]) Andere nahmen es sehr leicht mit dem ethischen Wissen. „O darüber werden wir gleich im Reinen sein, sagen sie, wenn wir nur wollen.“ Aber selbst von Jenen, die noch mit solchen Studien sich befassten, gingen die Einen durch das Halten an abstracten Regeln und äusseren Autoritäten, die Anderen durch das sich Zersplittern in principienleere Casuistik in die Irre, und nur Wenige verstanden die rechte Mitte zu treffen durch Rückführung des Einzelnen auf das Princip und die Gesetze des sittlichen Lebens [3]). Ein weiterer Grund für Gerson, vorzugsweise das Sittliche in seinen Predigten zu behandeln, war die verkehrte Anschauung, welche nicht blos das Volk, verwöhnt durch die mitunter burlesquen Vorträge der Mendicanten, von der Predigt hatte, sondern auch die Theologen. Diese verlangten nemlich von dem Prediger neben der Lösung schwieriger Fragen durch eine subtile Dialectik auch noch eine künstlich gewählte, hochgehende Sprache, wie dieses Gerson durch eine ihm geläufige

---

1) De reformatione theolog. I, 124. De oratione et ejus valore III, 262. „Multi theologorum nostri temporis, qui de moralibus quasi de rudibus materiis studere vel inquirere non dignantur ...“ Cf. Sermo in coena Domini II, 511. — 2) Tract. VII sup. Magnif. IV, 337. „Cognovimus proh dolor aliquos, quibus omnis doctrina miscens cum speculativa pietatem fidei ad effectum (affectum?) reddebatur gravis, molesta, nauseans et onerosa, ita ut *doctores devotos deriderent ut idiotas et vetulas quales sunt apud tales Gregorius, Bernardus, imo damnata arrogantia, et amentia! Augustinus et dominus Bonaventura cum similibus ...*“ — 3) Sermo de sollicitudine ecclesiasticorum II, 601.

rhetorische Figur in einer am grünen Donnerstage über „die geistige Fusswaschung durch Busse" gehaltenen Rede vor dem Clerus und der Universität rügte [1]). Während er über die Rede meditirt, tritt plötzlich das „aufblähende Wissen" vor ihm. „Was beginnst du, ruft es, wie kömmt dir der gemeine Gedanke, deinen Ruf und deine Ehre zu gefährden, indem du die speculative Betrachtung fallen lässt und ein so gewöhnliches Thema wählst? Lasse das und wende dich lieber dem schwierigen Geheimnisse des Altarsacramentes oder des Leidens zu, darin magst du dann vor solcher Versammlung dein Talent und deine Kunst zeigen. Sprichst du aber von der Busse, dann kannst du nicht in einer gewählten Sprache reden, sondern musst den Ton der Alltäglichkeit einhalten, der Jeden anwidert." Aber die erbarmende Liebe, bei deren Anblick das aufblähende Wissen verschwindet, mahnt ihn, sich durch diese unzüchtige, eitle und geschwätzige Dirne (meretrix), die mit dem Scheine eitler Subtilität den Geist entnerve und wie durch Mückenstiche quäle, nicht irre führen zu lassen, sondern den nachahmend, der durch den Propheten spricht: „Ich dein Gott lehre dich Nützliches" (Jes. 48, 17.) in dieser Zeit der Drangsale und Gefahren mehr zu lehren, wie man recht lebt, als wie man disputirt oder phantasirt. Denn Viele, die sich als Gelehrte betrachten, kennen das zum Leben Nothwendige nicht, und haben keine Ahnung, dass die Kunst, recht zu beten, das Schwierigste, Erhabenste, Göttlichste ist; kämen sie zur Erkenntniss darüber, sie würden es bereuen, ein ganzes Leben in nichtigem Treiben vergeudet zu haben und das nicht einmal zu begreifen, worin sie Lehrer sein sollten. Darum sprich nur von der Busse, und wenn die Theologen gleich in ihren Schriften das auch lesen können, so ist das Lesen doch nicht Aller Sache und das lebendige Wort hat seine eigene stille Kraft."

Andere, dem Wesen der Predigt ungemässe Ansprüche machten die Laien; sie wollten Belehrung, neue Aufschlüsse, Erweiterung ihres Gesichtskreises: dass das Wort in ihnen Fleisch werden, die göttliche Wahrheit im Leben Ausdruck und Halt gewinnen müsse, kam weniger in Betracht. Anknüpfend an die Worte: „Das fühlet in euch, was auch in Christo Jesu" (Philip. 2, 5.) sagt Gerson darüber in einer Predigt am Palmsonntage [2]): „Viele glauben, es werde nur geprediget, damit sie lernen, was sie bisher nicht gewusst, und manche scherzen desshalb: „Was soll ich zur Predigt gehen, ich weiss des Guten ohnediess noch mehr, als ich thun möchte." Diese sind im Irrthume, denn die Predigt will nicht das Gute blos erkennen lassen, sondern Herz und Sinn dafür gewinnen, dass es geliebt, begehrt und vollkommen besessen werde. Darum sagt auch der Apostel nicht, „lernet, was in Christo war", sondern „fühlet". Diejenigen, die vom Prediger nur Neues hören wollen, was sie noch nicht kennen, werden bei allem Lernen Nichts erkennen, gleichwie Jene, welche die hl. Schrift in derselben Absicht lesen, nicht besser,

1) Sermo de poenitentia II, 506. — 2) III, 1111. Desgleichen Sermo alius de Spiritu s. ibid. 1265.

sondern schlimmer werden.“ Indem nun Gerson auf das tiefe Gefühl Christi mit dem Elende der Sünde hinweist, sagt er: „Nichts führet mehr zur klaren Erkenntniss des Guten und zum Verständniss aller Predigten, als wahres Mitleid mit sich selbst, reuiger Sinn“ (compunctio). Darum predige ich nicht sowohl, um euch Neues zu lehren, als den Willen für das zu gewinnen, was wir schon kennen und das zu erneuern, was wir bereits wissen, wie wir ja auch unsere Sünden erneuern. Und das ist von grösserem Nutzen als Neues zu lernen, denn wer nach dem Beispiele Christi recht in seinem Herzen das Elend der Sünde und die Herrlichkeit eines gottgefälligen Lebens fühlte, würde bis zu seinem Tode nicht mehr in eine schwere Sünde willigen.“

Diese Verhältnisse hatten Gerson bewogen, einen förmlichen Cyclus von Predigten anzukünden „gegen die herrschenden Laster“, um auf diesem Wege vor Gott Gnade und „die fromme Fürbitte des Volkes“ zu erlangen, einen anderen Lohn will er nicht [1]). Zuerst will er predigen über die sieben Hauptsünden in Verbindung mit den sieben Bitten des Vaterunsers und den zehn Geboten, dann über die sieben Gaben des hl. Geistes und die sieben Seligkeiten, dann über die vier Cardinal- und drei theologischen Tugenden, über die sieben Werke der Barmherzigkeit, die geistlichen und leiblichen, über die für jeden der sieben Wochentage geeigneten Uebungen der Frömmigkeit (wir kommen später darauf zurück), und über die sieben Sacramente. Die Predigten über die Hauptsünden besitzen wir noch vollständig [2]), dagegen findet sich von den übrigen genannten Thematen in den gedruckten Predigten Nichts, wohl aber Predigten über die Versuchung, das Elend des Sünders, die Liebe Gottes, den Gehorsam, die Demuth, die Bekehrung zu Gott und auch in den mehr dogmatischen Predigten und Homilien ein ausserordentlicher Reichthum an sittlichen Maximen, feinen psychologischen Blicken und echt christlichen Gedanken. Eine tiefer gehende erschöpfende Entwicklung der sittlichen Probleme darf man allerdings nicht verlangen, einmal stand dem schon die Sitte der Zeit, sich in Distinctionen und casuistischen Fragen des Stoffes zu bemächtigen, entgegen, und dann ist auch die durch den Nominalismus herrschend gewordene Ansicht von dem sittlich Guten, als einem durch die blose göttliche Willkür Gesetzten, einer genetischen Entwicklung nicht günstig; nun theilt aber Gerson diese Anschauung nicht blos für das Gebiet der Ethik, sondern auch rücksichtlich der Grundthatsachen des Christenthums, z. B. der Erlösung, im Interesse der göttlichen Freiheit, wiewohl er häufig diesen Standpunkt der

---

[1]) Sermo contra gulam III, 901. „Meum propositum est divino auxilio mediante facere me formalem partem contra publica vitia, tum propter gratiam acquirendam et veniam de peccatis meis erga Deum patrem meum, tum ut merear habere vestras orationes. O devote populus, valde opus est eas mereri nec aliud pretium peto.“ — [2]) Contra gulam III, 899. Gegen die luxuria finden sich drei Predigten 910—932, woran sich die Predigt über die Keuschheit 960, und über den Ehestand 994 anschliesst; gegen die Habsucht 1003; gegen Trägheit 1031; gegen Zorn 1041; gegen Neid 1048 und gegen den Stolz 1070.

Willkür durchbricht, den Charakter der Sünde in die Vernunftwidrigkeit [1]), und das Gute, die Liebe Gottes, in die engste Beziehung zum Wesen des Menschen setzt. Es hat aber diese casuistische Haltung Gersons sowohl in den dogmatischen wie sittlichen Predigten noch einen anderen Grund, nemlich dem Volke möglichst verständlich zu werden, indem jeder Satz gleich auf das wirkliche Leben angewandt und der Zuhörer damit in den Stand gesetzt wird, sich selbst ein sittliches Urtheil über sein Thun und Lassen zu bilden. Die Hauptsache bleibt für Gerson immer, zu erörtern, unter welchen Umständen ein Akt Sünde sei oder nicht. Er steht hierin unter dem Einflusse seiner Zeit. So will er in der Predigt gegen die Schwelgerei nachweisen, wann sie schwere Sünde sei, wann nicht; denn es könnte sich ja treffen, dass einer in Unklarheit darüber in den entgegengesetzten Fehler verkehrter Enthaltsamkeit verfalle, indem er sie zu sehr vermeiden wolle. Demnach lautet die erste Frage: ist Schwelgerei stets Todsünde? Nein, ausser wenn durch sie ein göttliches Gebot wissentlich übertreten oder unterlassen wird. Zu viel essen oder trinken ohne Bedürfniss, blos der Lust des Gaumens willen, ist nicht immer schwere Sünde, aber meistens, wenn es mit Bewusstsein zum Nachtheil der Gesundheit geschieht. Ist Berauschung immer Sünde? Kennt einer die Folgen der Trunkenheit und dass er dadurch an Erfüllung seiner Pflicht gehindert ist und thut es dennoch absichtlich, so ist es schwere Sünde; geschieht es aber ohne Ueberlegung, aus Unvorsichtigkeit oder durch Zufall, dann ist der Rausch nicht schwere Sünde zu nennen, wie ja auch Noah entschuldiget wird [2]). Daran knüpfen sich nun noch allerlei Fragen: Am Freitag Morgens das vom letzten Abendessen zwischen den Zähnen hängen gebliebene Fleisch hinabschlingen, ist dieses Uebertretung des kirchlichen Gebotes? Nein. An Fasttagen Fleisch essen, um kleine Kinder zu nähren, oder um adelige Kinder zum Essen zu bewegen (also bei Ammen und Bonnen), ist dieses Sünde? Nein, wenn es der Arzt verordnet hat und die Lüsternheit den vernünftigen Grund nicht überwiegt. Ist es Sünde, sich zu rühmen, mehr essen oder trinken zu können als Andere? Ja, wenn dieses sich rühmen ein ungeordnetes ist. Sündigen Eltern, die ihren Kindern viel Wein zu trinken geben? Ja, wie auch Ammen, wenn sie viel Wein trinken, weil dadurch die Milch verdorben wird. Ist es sündlich, den Appetit künstlich zu schärfen durch Salz oder Gewürze, um mehr essen und trinken zu können? Ja, wenn es zu schlechten Zwecken geschieht, sonst ist bisweilen ein schmackhaftes

---

1) Z. B. Sermo Dominica infra octav. Epiph. III, 1005 definirt er die avaritia: „est desiderium hominis acquirendi vel retinendi aliter vel aliam rem quam *ratio* det aut permittat“ und Sermo contra luxur. III, 928. „*Ratio* hoc (nicht Unzucht zu treiben) dictat, dato quod Deus non praecepisset oppositum, quod minime est. Deus enim facere potest de creatura sua et eam secundum beneplacitum suum obligare et sufficit pro rationabili causa ut dicat; sic mihi placet...“ Cf. S. 326. 27. A. 1. – 2) III, 905. Daran knüpft er die weitere Frage: an omnis vomitus veniens ex nimia comestione sit peccatum? Dico quod aliquando non, aliquando vero sic.

Essen zur Gesundheit nöthwendig [1]). Wenn ein zum Hungertode gerichtlich Verurtheilter Nahrung findet, darf er sie geniessen? Diese Frage will er den Zuhörern zur Lösung überlassen. Ist es Grausamkeit, schöne Hühner, Lämmer u. dgl. zum Genusse zu schlachten? Nein, das Gegentheil wäre thörichtes Mitleid, weil Gott uns diese zum Gebrauche gegeben, nur soll das Schlachten von dazu bestimmten Personen, nicht von Kindern geschehen. Für die Sittengeschichte ist diese Casuistik auch jetzt noch interessant.

In den Predigten gegen die Unzucht, in welchen er mit Unbefangenheit Dinge bespricht, die in unserer Zeit auch der populärste Prediger kaum anzudeuten wagen würde, begnügt er sich nicht, die Folgen derselben im gesammten Leben darzustellen, und die einzelnen Arten der Sünde in ihrem Zusammenhange mit Unmässigkeit, Trägheit und Gottvergessenheit zu zeigen, er geht selbst auf die Klagen und Fragen der Unzüchtigen über das Lästige des Gebotes der Keuschheit ein, „da er nach des Apostels Vorgang Thoren wie Weisen zur Rechenschaft verpflichtet sei.“ Die erste fragende Klage lautet: warum Gott die Befriedigung geschlechtlicher Lust ausserhalb der Ehe verboten [2])? Gerson giebt als Grund den Zweck des Geschlechtslebens an, durch die Ehe die Fortpflanzung und Erhaltung der Menschheit zu sichern; denn bei unbeschränkter Geschlechtsgemeinschaft würden die Frauen unfruchtbar, die Männer geistig und leiblich entnervt, die Kinder gemordet oder im Keime verdorben und überhaupt dieser Trieb für das Wesen des Menschen zerstörend. „Ich frage euch selbst, würdet ihr, wenn ihr Töchter, Schwestern, weibliche Verwandte hättet, sie allen Männern oder eure Söhne allen Frauen preisgeben? Gewiss nicht. Warum verlangt ihr nun das von Andern? So spricht also schon die Vernunft dagegen, gesetzt auch, dass Gott das Gebot nicht gegeben hätte, der doch nach seinem Wohlgefallen seinen Geschöpfen Gesetze auferlegen kann.“

Die zweite Klage gegen das Gebot lautet: man könne überhaupt nicht keusch leben. „Was meint ihr damit“, fragt Gerson, „nicht keusch leben zu können? Wollt ihr sagen, Gott habe etwas Unmögliches geboten? Das wäre ein Irrthum in Glaube und Sitte, denn Keiner sündigt in einer Sache, die zu vollbringen ausser seiner Macht liegt. Auch wissen wir ja aus dem Leben vieler Heiligen, das sie bis an ihr Ende sich keusch bewahrt. Es kann also das nicht können nur ein nicht wollen sein, und das ist keine Entschuldigung. Dass es schwierig ist, die Versuchung zu bestehen, gebe ich zu, aber das müssen wir nun einmal ertragen, um durch Gehorsam gegen Gott das Paradies zu erlangen. Welche jahrelangen Beschwerden und Leiden erstragen Viele nicht, eines kleinen vergänglichen Gewinnes willen? Sei überzeugt, wenn es dir nur Ernst ist, wird dir Gottes Hilfe nicht ausbleiben und das erst Schwere dir leicht werden“ [3]).

---

[1]) III, 907. „Est tamen aliquando necessarium comedere cum voluptate ad sustentandum naturam.“ — [2]) Sermo Dom. IV Advent. contra luxuriam. III, 927. — [3]) III, 929. „Hoc certo scias, quod si tibi ipsi velis esse auxilio Deus tibi auxiliabitur absque fictione ulla, et erit tibi leve et jucundum quod modo in magno pateris dolore . . .“

Die dritte Ausrede ist: „ich will keusch leben, aber erst meine Jugend geniessen, es ist ja dieses die geringste Sünde unter allen ...." Darauf bemerkt Gerson, es sei grosse Täuschung, zu glauben, man könne sich zum Herrn bekehren, so bald man nur wolle; denn wenn auch der Leib in der Sünde altere, der böse Wille bleibe stets kräftig und jugendlich. Eine reiche Casuistik erledigt dann einzelne hier in Betracht kommende Verhältnisse. Vor Allem die Frage: ist jeder wohllüstige Gedanke Sünde [1])? Gerson unterscheidet vier Arten solcher Gedanken: solche, die sich unwillkürlich aufdrängen und keine oder nur lässliche Sünde sind, solche, die eine Zeit lang festgehalten werden, bis die Vernunft ihrer Herr wird und sie verdrängt, und hier ist Anfangs nur lässliche Sünde, und das Widerstreben grosses Verdienst [2]), ferner Gedanken, mit denen sich die Seele ergötzt, als hätte sie den Gegenstand der Lust wirklich, wiewohl sie einen wohllüstigen Act nach aussen nicht üben will. Hier ist das Urtheil schwierig. Denn wenn diese innere Wohllust mit dem Vorbehalte statt fände: „wenn mir Gott dieses nicht verböte, würde ich es thun, um meine Lust daran zu haben.", halte ich es wenigstens für eine Sünde des Vorwitzes. Wenn aber bei solchen Gedanken das Fleisch begehrlich wird und die Vernunft dieses wahrnimmt und doch die Vorstellung festhält, dann setzt sich der Mensch der Gefahr der Einwilligung zur Sünde aus, und wer die Gefahr liebt, der geht darin unter. Endlich giebt es wohllüstige Gedanken, die mit dem Wunsche und Willen nach irgend einem verbotenen Geschlechtsgenusse verbunden sind, und diese sind schwere Sünden. — Anderer Art ist die Frage: ob der geschlechtliche Genuss auch innerhalb der Ehe, wenn er bloss des Genusses wegen statt finde, Todsünde sei [3])? Thomas von Aquin hatte jede eheliche Geschlechtsgemeinschaft, die nicht Erzeugung von Nachkommenschaft oder Leistung der Pflicht an den andern Theil zur Absicht habe, als wenigstens lässlich sündig bezeichnet [4]). Gerson findet nichts Sündhaftes darin, wenn diese Lust nicht auch ausser der Ehe gewollt wird und die der Ehe schuldige Ehrbarkeit bewahrt bleibt. — Wenn der eine Ehegatte die Treue gebrochen, darf der andere auf Trennung (divortium) antragen, oder ist es besser, den Fehler ignoriren und Geduld haben? Hier kommen viele Umstände in Betracht, ob nemlich Hoffnung zur Besserung vorhanden, ob man nicht selbst Anlass zum Fehltritte gegeben oder eines ähnlichen sich schuldig gemacht hat. In den meisten Fällen halte ich es für besser, Nachsicht zu haben und an der Besserung des Fehlenden zu arbeiten, als Aufsehen zu machen. — Ist es Eheleuten erlaubt, die Befruchtung zu vereiteln? Dieses ist oft eine Sünde, die den Feuertod verdient, aber in jeder Weise zu verwerfen. Darf ein Weib, um ihre Keuschheit zu schützen, den Mann tödten, der

---

[1]) Sermo D. III, Advent. III, 921. — [2]) Mit dem Beisatze: „Supposito etiam quod cogitatio illa vinci non posset tota die, dato etiam quod corpus taliter captum esset ut sequeretur pollutio. Intelligo quod ratio semper praeliaretur et respueret omnem immundam voluptatem ..." — [3]) Sermo D. II. Advent. III, 916. — [4]) Suppl. tertiae partis Summ. Q. XLIX. art. 5. Näher erörtert art. 6.

sie gewaltsam missbrauchen will? Ich glaube ja, wenn sie keinen andern Ausweg findet, denn man darf seine Keuschheit wie sein leibliches Leben vertheidigen. Doch ist dabei Mässigung zu rathen.

Die Haltung Gersons gegen die sittlichen Gebrechen seiner Zeit ist in Schrift und Wort eine zwar milde, aber entschiedene; gleichwohl ist er dem Vorwurfe nicht entgangen, in seiner casuistischen Erörterung einzelner Fragen bisweilen in den gewöhnlichen Fehler der Casuistik verfallen zu sein, das Laster durch zweideutige Entscheidung zu beschönigen und die Gewissen einzuschläfern [1]. Indessen eine der beiden Stellen wenigstens, auf die man sich beruft, giebt zu diesem Vorwurfe nicht die mindeste Berechtigung, sobald sie nur aus dem Zusammenhange und gemäss der Parallelstellen erklärt wird Es handelt sich nemlich darum, ob Jemand, selbst ein Priester oder eine Ordensperson, sein Gelübde verletzt, wenn er seine Keuschheit nicht bewahrt [2]. „Da das Gelübde der Keuschheit, sagt Gerson, sich in der Regel auf Nichteingehen der Ehe bezieht, woraus von selbst die Verpflichtung zur Keuschheit folgt, so verletzt Derjenige, der eine Ehe nicht eingeht, sein Gelübde nicht, wenn er Unzucht treibt, wiewohl er dadurch sehr schwer sündiget.“ Dieses ist der einfache Sinn dieser Stelle, dessen Richtigkeit Parallelstellen [3]) und die heute noch allgemein hierüber gültigen Grundsätze [4]) ausser Zweifel setzen; so dass, wie dieses Gerson gleichsam voraussehend selbst bemerkt hat [5]), nur mit der kirchlichen Lehre von dem Gelübde weniger Vertraute eine Begünstigung des Lasters darin finden können.

---

1) Z. B. Schmidt, essai sur Gerson, Strassbourg 1839, p. 110; Gieseler, K.-G. Bd. II. Abth. 4 p. 268; Lenz, Geschichte der christl. Homiletik, Braunschweig 1839, Bd. I. p. 379. — 2) Sermo II. D. Adv. III, 917. „Violatne persona votum suum, quando non servat castitatem suam vel etiam presbyter aut religiosa persona? Respondeo quod *reguläriter* votum castitatis fit, quod nunquam vovens contrahere velit matrimonium et per hoc consequenter quis obligatus est ad castitatem. Ideo non violat votum suum is qui non contrahit matrimonium, *quamvis peccet gravissime.*“ — 3) Z. B. Sermo II. de s. Antonio III, 1387, und Serm. infra Octav. Epiphan. III., 999. Quid dicetur de parte, quae ante matrimonium simplici voto voveret castitatem, poteritne habere carnalem copulam sine peccato? Dico quod sic, si sit ad petitionem partis suae, sed non ad suam petitionem, si votum esset de castitate servanda principaliter et non de hoc quod nunquam contracturus esset matrimonium. Tunc enim votum est violatum per matrimonium et post matrimonium potest bene reddi et postulari carnalis copula. Et apparet votum castitatis non aliud importare (als die Ehelosigkeit), quia votum est de re, quae de se esset licita. — 4) Ich verweise auf den die Grundsätze der Schule erschöpfend mittheilenden Artikel „Votum“ in Ferrari's prompta bibliotheca und die wahrlich nicht durch laxe Grundsätze bekannte Moral von Amort, tract. III, sect. III, § 3 de voto castitatis, August. Vindel. 1758, T. I, p. 370 e. s. — 5) Regulae morales, de matrimonio III, 105, No. 149. „Religiosus professus aut sacerdos utentes copula carnali praeter matrimonium (etsi gravissime transgrediuntur mandatum Dei) non tamen videntur voti fractores: votum quippe est solum proprie de re alias licita, qualis non erat extramatrimonialis conjunctio. Ista conclusio, *licet apud simpliciores videatur extranea, tamen apud intelligentes quid nominis voti est clara.* Votum quippe solum fit de operibus supererogationis, ad quae quis alias non tenebatur; sic religiosus proprie loquendo vovet quod nunquam uxorabitur, quod antea licebat illi; nullus autem proprie dicitur vovere, quod nunquam fornicabitur aut adulterabitur, quia *ex praecepto ad hoc jam omnis homo obligatur.*“

Die andere Anstoss erregende Stelle findet sich in einer Predigt gegen die Unzucht, und Gerson giebt als Mittel dagegen an: dahin streben, dass des Sündhaften so wenig als möglich geschehe, und man inzwischen viele gute Werke übe, also dass es im Geheimen, nicht an heiligen Orten und Zeiten und mit ledigen Personen geschehe, man täglich Besserung gelobe u. s. f.[1]. „Man sagt, bemerkt ein aufrichtiger Verehrer Gersons zu diesen Worten[2], die Menschheit schreite nicht fort. Nun wohlan, wo findet sich in unseren Tagen ein Prediger, der es wagen würde, solche Unsittlichkeiten von der Kanzel zu sprechen? Das Verderben muss zu Gersons Zeit gross gewesen sein, wenn ein so strenger Charakter nicht erröthet, mit dem Laster zu unterhandeln, statt es offen anzugreifen und zu verdammen, wie es dem allerchristlichsten Lehrer geziemt hätte.“ Wir theilen die Gesinnung, die diesen Worten zu Grunde liegt, vollkommen, halten es aber für eine Pflicht der Gerechtigkeit, durch nähere Erörterung der anstössigen Stelle erst zu sehen, inwieweit eine Berechtigung zu der Klage vorliegt. Gerson will seine Zuhörer darüber belehren, wie der Mensch seine sämmtlichen Sinne vor wohllüstigen Empfindungen wahren solle. In der Predigt des III. Adventssonntages hatte er dieses am Herzen, an den Augen und am Gehöre nachgewiesen, jetzt am IV. Adventssonntage will er dieses bezüglich des Geruches, des Mundes (os, auch Sprache eingeschlossen) und Tastsinnes thun. Nachdem er auseinandergesetzt, in welchen Fällen Küsse und Gespräche über Geschlechtliches erlaubt oder sündhaft seien, erklärt er alle wohllüstigen Berührungen, inwiefern damit das Verlangen zu sinnlicher Lust erregt wird, für sündhaft, sowohl in als ausser der Ehe, denn Ehrbarkeit müsse in allen Verhältnissen beobachtet werden[3]. Nun aber, fährt Gerson fort, fragt der Tastsinn, ob man sich aus den nächtlichen Pollutionen ein Gewissen machen solle, da man sie nicht hindern könne? Die Antwort lautet: dass, soweit sie durch Unmässigkeit und wohllüstige Gedanken veranlasst und gewollt sind, sie auch sündhaft, und desshalb der Sicherheit wegen in der Beicht anzugeben sind. Und nun folgt: Die Vernunft giebt als Mittel dagegen — gegen was? dem Zusammenhange nach gegen unfreiwillige Pollutionen oder im Allgemeinen gegen wohllüstige Empfindung durch Berührungen —: 1) Mässigung und Einfachheit im Genusse. Ist es erlaubt, dagegen Medicin zu nehmen? Ja. Ist auch Selbstentstellung oder Selbstverstümmelung erlaubt, wie bei Origines? Es kömmt darauf an, welcher Art diese Selbstentstellung ist und ob sie auf göttlicher Eingebung beruht (si per divinam inspirationem). 2) Alle Anlässe zu schriftlichem Verkehre, Geschenke, Gespräche und Berührungen vermeiden. Wenn Einer ein Mädchen im Scherze berühren will, was hat sie zu thun? sie muss es verweigern, und wenn sie sich

---

[1]) III, 939. „Tertium remedium est efficere ut paucissima fiant peccata et interea multa bona facere. Notate quod sit in secreto et extra festa et loca sacra, cum personis sine vinculo . . . . .“ — [2]) Schmidt l. c. — [3]) III, 981. „Omnis hujusmodi tactus prohibitus est in matrimonio, honestas enim ubique servari debet.“

nicht schützen kann, schreien; wenn sie aber desshalb fürchtet, getödtet zu werden, so soll sie wenigstens nachher sich nicht wegen des Geschehenen wie Lucretia tödten, denn sie verliert ihren Lohn (im Himmel) nicht. 3) Bewirken, dass so wenig als möglich Sündhaftes geschehe, und inzwischen viele gute Werke thun; dass es im Geheimen und nicht an hl. Tagen und Orten geschehe, mit ledigen Personen, dass man sich täglich vornehme, sich zu bessern, u. s. w.

Welches ist nun der Sinn dieser anstössigen Worte, die wir nicht mehr in der ursprünglichen Fassung, sondern, auch die Treue der Uebersetzung vorausgesetzt, nur in einer abgekürzten Form besitzen? Beachten wir, dass damals Sonn- und Festtage für das Volk überwiegend Belustigungstage waren, nicht blos Jahrmärkte [1], sondern Schauspiele [2]) und Sinnenreiz der schlimmsten Art die Jugend dem Laster in die Arme führte [3]), dass in Kirchen und deren nächster Umfriedigung nicht blos Hochzeiten und Tänze gehalten wurden, sondern in Kriegszeiten die ländliche Bevölkerung oft wochenlang in der Kirche, dem einzigen wehrbaren Orte, Tag und Nacht sich aufhielt, so dass ja über dieses Zusammenleben für die Theologen eigene Casus sich bildeten [4]), so wird wenigstens das gewiss, dass jene Worte Gersons das Laster — es mag nun der Text von wohllüstigen Berührungen im Allgemeinen oder Geschlechtsgenuss im eigentlichen Sinne verstanden werden — in keiner Weise begünstigen oder innerhalb gewisser Schranken dulden, sondern nur andeuten wollen, dass ein dem Laster Ergebener, wenn er dessen noch nicht Herr werden kann, durch Vermeidung Alles dessen, wodurch die Sünde verdammungswürdiger wird, sich wenigstens der Verzeihung würdiger machen solle. Dass dieses der Sinn der anstössigen Worte ist, ergiebt sich, ausser der Erklärung Gersons, dass man die Sünde nicht durch die Sünde vertreiben dürfe, weil nur die Gnade Gottes

---

[1]) Nicolai de Clemangis, „de novis celebritatibus non instituendis“ ed. Lydius p. 143. „quae (nundinae) jam publico et solenni more nonnisi celeberrimis aguntur diebus....“ — [2]) Ibid. 145. „Quid publicorum in festis diebus spectaculorum vanitates referam? personant compita choreis, resultant vici ac plateae, imo tota civitas vocibus cantantium, plausu saltantium, strepitu tripudiantium, lyrae, tympani, psalterii cunctique musici modulaminis confusa sonitu. Illic risu, blanditiis, tritu pedis, oculi nutu, manuum compressu, carminum atque cithararum illecebrosa suavitate mentes emotae mollescunt, vanescunt ad luxum, ad impudicitiam fervescunt. Illic stuprorum et adulteriorum consilia tractantur, opportunitates captantur, loca, tempora, conditiones statuuntur....“ — [3]) „Videmus in villarum festivitatibus ex vicinis oppidis ac civitatibus meretrices undique adesse catervatimque affluere rusticosque adolescentes, qui a tali forte turpitudine toto fuerant anno alieni, in sui patroni celebritate freno abjecto verecundiae publice fornicari. Ibi primum castitatem nova aetas exuit, ibi juvenes polluuntur, pueri corrumpuntur, impurissimaeque contagionis experimentum ediscunt...“ — [4]) In dem Compendium theologiae, das sich unter Gersons Schriften findet, Opp. I, 233—422, ihm aber nicht angehört, findet sich p. 292 auf die Frage: „an tempore et loco sacris debeat reddi debitum“, bezüglich des Ortes der Bescheid: „volunt aliqui, quod non tenentur in loco sacro reddere debitum, si aliquis alius locus haberi possit: si autem alius locus non possit haberi, ut contingit in tempore guerrae, ubi multis noctibus in locis sacris jacent viri cum uxoribus suis, tunc si alter conjugum solvit exactus, habens de hoc dolorem cordis, peccat tantum venialiter.... Nec credas quod tunc contaminetur locus....“

von der Sünde befreit und diese mit jeder Sünde unvereinbar ist [1]), aus einer bisher nicht beachteten, aber scheinbar eben so anstössigen Stelle in dem viel gepriessenen, jedoch gänzlich missverstandenen Schriftchen „von der Führung der Kleinen zu Christus". Hier sagt nemlich Gerson: er dringe bei Knaben, die ihm beichten, besonders auf Beachtung von vier Punkten: „erstens, dass sie sich in Acht nehmen, anderen Knaben Anlass zum Falle zu geben, denn dieses sei dämonisch. Mit Recht heisse es, wenn nicht keusch, wenigstens behutsam, d. i. im Verborgenen, ohne Aergerniss für Andere . . ." [2]) Mit anderen Worten: bist du bereits von der Sünde ergriffen, so reisse wenigstens durch ihren Ausbruch nicht Andere mit ins Verderben [3]). Es ist klar, aus beiden Stellen spricht dem ganzen Zusammenhange nach nicht ein moralischer Laximus, eine schwächliche Nachgiebigkeit gegen die Sünde, sondern das mehr pädagogisch-kluge Streben, dem herrschenden Verderben durch vereinzelte und äusserliche Massregeln eine Schranke setzen zu wollen, wo doch nur entschiedene Sinnesänderung und Erneuerung des ganzen Menschen Hilfe gewähren könnte. Die subjective Reinheit dieses Strebens reisst Gerson in seiner Predigt von der Keuschheit zu dem Wunsche hin [4]), die Knaben, welche die adeligen Damen an sich ziehen und küssen, möchten ihnen ins Angesicht speien und sie blutig beissen, denn wenn auch Seitens der Damen keine bösen Gedanken dabei statt fänden, so was führe nie zum Guten. Aber demungeachtet behält dieses Streben, das offenbar auch durch den überwiegenden Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Gestaltung der theologischen Ethik des Mittelalters mitveranlasst ist, und in der sittlichen Leitung Einzelner bis zu einem gewissen Grade seine Be-

---

[1]) Dialogues spirit. III, 812. „Jamais on ne doit conseiller eschener un vice par (pour) un aultre vice, come fornication pour eschener desnaturelle pollucion, ou vaine gloire pour eschener paresse, car la grace de Dieu ne s'acquerroit jamais par pechié et sans la grace de Dieu peschié destruire ne se pourroit. . . ." — [2]) De parvulis ad Christum trahendis III, 290. „Bene jussum est: si non caste, saltem caute, h. e. secrete, solitarie, sine laesione vel scandalo cujuscunque. Zum Ueberflusse hat er diese Maxime noch in Verse gebracht:

„Non opere aut verbis alios corruperis unquam;
Sit satis ipsa tibi perditio propria."

[3]) Diesen unverfänglichen Sinn der Stelle offenbaren seine Worte Sermo I, de omnibus Sanctis, III, 1518, wo er die Knaben vor dem Laster warnt, und, wenn sie gefallen sind, zur grössten Wachsamkeit verpflichtet, dass sie es nicht weiter verbreiten. „Certe est diabolicum officium perdere socios suos et illos suam in damnationem trahere. Sufficiat tibi, quisquis es immundus, damnatio tua, parce vitae alterius, imo famae tuae, imo vitae propriae, si sciretur. — Vehementer recogita quantum displicet Deo, quantum in se perversus est et malignus, quantum habet de periculo nunquam satis faciendi plenarie puer ille, qui causa est perditionis tot animarum ex immundo facto suo, dum sit vitium sicut mala scabies de uno ad alium imo ad alios forte X, forte XX, forte C, forte mille. Ille autem qui causam primam dedit, quomodo poterit tot et tales ad bonum et ad munditiam revocare, quomodo poterit satisfacere, poenitere? O si attenderent omnes quam facilius est aliquem maculare et in lutum peccati projicere quam lavare, a malo retrahere. Scit hoc inimicus noster diabolus, procurat igitur tales ad invicem corruptiones et contagiosas foeditates, sciens difficultatem plene postea poenitendi." — [4]) III, 966.

rechtigung hat, in dem hier gegebenen Ausdrucke für die christliche Predigt etwas Anstössiges; denn wo es sich um die Sünde handelt, darf der christliche Prediger nicht den Anschein veranlassen, als sei hier ein theilweises sich Abfinden möglich, sondern muss unter allen Umständen die Nothwendigkeit des gänzlichen Aufgebens der Sünde, und des Aufgebens der ganzen Sünde herausheben. Gerson hätte über seiner Zeit stehen müssen, um die Klippe der scholastisch-casuistischen Behandlung der Sünde, nemlich Abschwächung des lebendigen Gefühles der Sünde wie der Selbstverantwortung, durch äusserliche Beschäftigung mit ihren Arten und Umständen, Collisionen und Praeservationen, ganz zu vermeiden.

Neben diesen casuistischen Belehrungen finden sich sehr reine Anschauungen des sittlich-frommen Lebens in den Predigten Gersons. So stellt er die Frage [1]): ob man Gott auch des Lohnes wegen dienen dürfe? Ja, wenn wir als Lohn vor Allem Gott selbst verlangen, der unsere wahre Herrlichkeit ist und bleiben wird. Zwar darf man Sehnsucht nach dem Paradiese und Furcht vor der Hölle in sich erwecken, um sich dadurch leichter vor der Sünde zu wahren, aber erhabener ist es, aus Liebe und ohne alle Rücksicht auf Lohn oder Strafe Gott dienen, denn ein solcher wird, auch wenn er tausend Jahre lebte, nicht sündigen. Ist ja auch das Paradies nichts als Vollendung der Liebe zu Gott [2]), und das göttliche Reich auf Erden auf Liebe gegründet [3]), die Sünde nur verkehrte Liebe [4]), wesshalb Jeder nach seinem Tode bei dem höchsten Kanzler, Christus, ein Examen zu bestehen hat, ob er Liebe geübt habe, die sich in ihrer wahren Gestalt als innige Theilnahme, demüthiger Gehorsam, volle Hingabe seiner selbst, rückhaltslose Mittheilung und Vertretung der Wahrheit und unerschütterliche Festigkeit offenbart [5]). Ohne diese Liebe ist alle äussere Beobachtung der göttlichen und kirchlichen Gebote und Gebräuche nichtig [6]), und alles Erkennen nur ein Hinken, das nie zur Einigung mit Gott gelangen lässt [7]). Der einfache Ausdruck des Grundgesetzes des göttlichen Reiches ist: Was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut auch ihnen [8]). Damit das jedem Worte unzugängliche, verhärtete Herz sich nicht entschuldigen könne, hat Christus in seinem eigenen Leben uns ein Buch aufgeschlagen, in dem jeder lesen kann, wie er gesinnt sein und handeln soll [9]). In dieser Schule des Lebens kann Jeder das Höchste erreichen. „Sage mir Keiner, ruft Gerson [10]), wir können nicht werden wie Petrus und Paulus; allerdings können wir zu solcher Liebe (Gottes) gelangen wie sie, denn wir sind Menschen wie sie, geschaffen wie sie, Gott zu erkennen und zu lieben; darum lasset uns doch nicht selbst uns herabwürdigen und täuschen und wissentlich zu Grunde richten.“ Gegenüber dieser falschen Demuth spricht er gerne von der

---

[1]) Sermo Dom. Sept. III, 1082 cf. sermo I de omnibus Sanctis III, 1509. — [2]) Sermo I de s. Trinitate III, 1274. — [3]) S. III de s. Ludovico, III, 1452. — [4]) Sermo circa praeceptum „non occides“ II, 338. — [5]) S. alius in coena Domini III, 1150. — [6]) Ibid. 1151. — [7]) III, 1138. — [8]) Sermo in passione Domini, III, 1106. — [9]) Sermo Dominica palmar. III, 1112. — [10]) Sermo de s. Petro et Paulo III, 1417.

rechten Demuth des Jüngers Christi: sie ist ihm eine Demuth des Verstandes und Willens, die sich in Unterordnung des eigenen Willens und Urtheils unter fremdes kund giebt [1]). Ob wir die wahre Demuth haben, zeigt sich darin, dass wir unsere Fehler unumwunden bekennen, über die Fehler Anderer nicht hochmüthig zürnen, sondern aufrichtiges Mitleid mit ihnen haben und endlich uns selbst hintansetzen und der göttlichen Liebe für unwürdig halten. Zu dieser Demuth führt mehr die Salbung als Lecture, mehr Gebet als Mahnung, mehr tiefes Seufzen als scharfer Geist, besonders fromme Betrachtung des Leidens Christi, der von Gott ausging und in die Welt kam, um sie seinen Jüngern zu lehren [2]). Inwiefern Christi Liebe und Demuth sich im höchsten Grade in seinem Kreuzestode darstellen, ist dieses Kreuz selbst eine Quelle des Heils für die Sünder. „Wenn die Welt sich gegen dich erhebt, das Fleisch dich belästiget, der Teufel dir droht, umfasse in wahrem Glauben dieses Kreuz und du wirst nicht fallen, nicht beben, nicht ermüden, nichts verlieren. Aber du sagst: ich habe nichts Gutes gethan, nichts Gott zu Liebe vollbracht, wie kann ich zum Kreuze treten? Tritt dennoch hinzu und erwirb dir Gutes, indem du dich mit ihm einigest im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe. Und wenn du entgegnest, deine Sünden seien zu gross, zu schändlich, als dass du es wagen dürftest hinzutreten, so sage ich dir: tritt dennoch zum Kreuze, denn wo die Sünde gross, ist noch grösser das Erbarmen. Bedarfst du Reinigung? hier ist die Quelle. Hast du Verzeihung nöthig? hier ist der Thron der Gnade.“ [3])

Gehen wir auf den dogmatischen Inhalt der Predigten über, so knüpft er sich, wie bereits bemerkt, an die Hauptfeste des Kirchenjahres und umfasst, wenn auch Manches nur in einzelnen Sätzen besprochen ist, beinahe den Gesammtinhalt des Glaubens, die Erkennbarkeit Gottes durch den Glauben, die Nothwendigkeit desselben und sein Verhältniss zur Vernunfterkenntniss, die Bedeutung des Wunderbeweises, die Lehre vom Urzustande des Menschen, von den Engeln und Dämonen, der Incarnation, die Lehre von der Trinität, den Wirkungen des hl. Geistes, der Eucharistie und die Lehre von den letzten Dingen. Aber auch hier ist statt einer zusammenhängenden Entwicklung die Erledigung der Sache in kurzen Quaestionen oder einem casuistischen Vielerlei gewählt, der herrschenden Sitte zu Liebe, indem er, wie wir sehen werden, selbst dem Volke den Rath giebt, auf derartige neugierige Fragen Verzicht zu leisten, „da wir ja von all den (letzten) Dingen nichts wissen, als was es Gott gefallen hat, uns mitzutheilen.“ [4]) Aber gerade kurz vor diesen Worten hat er selbst allerlei Fragen gestellt und beantwortet, wie: ob der Antichrist Mensch oder Teufel sei? ein Mensch mit teuflischem Sinne. Ob das Feuer des Gerichtes ein natürliches ist, und auch das Meer aufzehren wird? Es ist ein solches, wie es der Voll-

---

1) Sermo de s. Trinitate III, 1279. — 2) III, 1130. 31. — 3) Expositio in passionem Domini III, 1195. 96. — 4) S. II, Domine. Advent. III, 913.

zug der göttlichen Gerechtigkeit erfordert. Ob auch die Verworfenen Christi Gottheit schauen werden? Nein. Ob die Posaunen der Engel materiell sind? Der Schall wird sinnlich und geistig vernehmbar sein. Ob die Sentenz des Richters durch hörbare Worte ausgesprochen wird? Ja. Ob Jeder die geheimen Fehler der Anderen, auch der Begnadigten, sehen wird? Die Liebe wird eine Menge der Sünden bedeckt halten. Ob die Heiligen Mitleid mit den Verdammten haben werden? Nein.

In einer Weihnachtsrede über das Wundervolle in der Geburt Christi [1]) beantwortet er auch die Frage: ob es für die hl. Jungfrau die grösste Gnade gewesen, dass sie zur Mutter Gottes bestimmt worden? Nein; denn sie hätte es vorziehen müssen, geistig durch Gnade und Liebe Mutter Gottes zu sein, als blos leiblich ohne Gnade und Liebe. Nun aber sei in ihr beides geeinigt gewesen. Warum Christus lieber Mann als Weib habe werden wollen? Durandus gebe drei Gründe an: weil er gekommen sei als Gesetzgeber, Lehrer und Vorkämpfer, Aemter, die sich für Frauen nicht eignen; ein anderer Grund könne auch sein: um beide Geschlechter zu ehren, habe er als Mann vom Weibe geboren werden wollen. Ersteres hätten sich jene Frauen zu merken, die über Theologisches zu disputiren wagen und hartnäckiger als Theologen auf ihren einmal gefassten Meinungen beständen [2]).

Einen reichen Stoff zur Befriedigung frommer Neugierde bietet der Leib des auferstandenen Christus und das Pfingstwunder. Gerson scheint seinen Zuhörern Nichts vorenthalten zu wollen [3]). Von Interesse ist übrigens die Frage, die wir theilweise bereits aus der Rede zu Tarascon vor Benedict XIII. kennen (S. 171), ob Christus bei seiner Auferstehung all sein Fleisch und Blut wieder an sich genommen? denn Einige behaupten, ein Theil des Blutes Christi sei zu Paris und zu Brugge, wo auch seine Vorhaut, wie sein Nabel zu Bologna gezeigt werde. Ich antworte: dass, was zum Wesen und zur Vollständigkeit seines Leibes gehört, von ihm wieder angenommen wurde, was aber nicht nothwendig war, konnte möglicher Weise zurückbleiben; bezüglich der Vorhaut und des Nabels Christi aber habe ich grössere Zweifel (magis dubito) [4]).

Eingehender und mehr entsprechend der homiletischen Aufgabe ist die Erörterung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Gnade, die er in der Predigt am Pfingstfeste 1417 zu Constanz vor dem Concile gab [5]). „Der hl. Geist, sagt er, theilt sich frei, nicht durch irgend eine natürliche Nothwendigkeit der Seele mit; er wehet, wo er will. Wer daher dieser Gottesgabe will theilhaftig werden, muss

---

[1]) III, 938. — [2]) Ibid. 944. — [3]) Sermo in festo paschae III, 1210. — [4]) Andere Fragen sind: „Quota hora (Christus) resurrexit. — Si Christus hodie resumpsit papatum, quem prius habuerat. Videtur enim quod sic aut quod nullus erat papa, vel quod erant duo simul, videlicet Jesus Christus et Petrus. — An Deus habuerit corporalem delectationem manducando post resurrectionem? Utrum corpus Domini quod erat in apostolis qui ipsum receperant in coena, non fuerit mortuum et resuscitatum in eis?....“ — [5]) III, 1284 - 47.

im Gebete an ihn, den Urheber alles Guten sich wenden. Denn Gott ist zwar Allen nahe, aber nicht Alles ist ihm nahe; nur dann sind wir ihm nahe, wenn wir mit reinem Gebete zu ihm hintreten. Wer also mit dem hl. Geiste erfüllt werden will, der steige nach dem Beispiele der Heiligen auf den Söller seines Hauses, d. h. erhebe sich im Geiste, und schliesse Thüre und Fenster der Sinne, durch welche der Tod eindringt. Hier harre er gesammelt, betend, überdenkend in Bitterkeit der Seele alle Jahre seines Lebens, doch zugleich voll Hoffnung des Heiles. Und vom Himmel herab wird ihn gleichsam der Donner der göttlichen Gerichte schrecken, und in der Furcht Gottes wird er den Geist des Heils empfangen, sein Herz von hl. Feuer entflammt und seine sinnliche Lust umgewandelt werden in Verlangen nach der Quelle ewigen Heiles. Aber wunderbar und kaum in Worten darstellbar ist es, dass der hl. Geist der Seele, die er erfüllen will, zuvorkömmt, ohne dass diese ihm mit ihren Verdiensten und geistigen Gütern zuvorkommen könnte. Zwar fordert die hl. Schrift die Seele auf, sich zum Empfange des Geistes vorzubereiten, also gleichsam mitzuwirken. Aber sie wirkt nur mit durch freiwilligen Gehorsam gegen die Mahnung des Geistes, und selbst diese Mitwirkung, diesen Gehorsam hat sie nicht aus sich, sondern durch die zuvorkommende Gnade des Geistes. Gleichwohl wird ihr dieser Gehorsam als Verdienst angerechnet, und ist Gott um so wohlgefälliger, als er seine Gabe darin findet. Die Seele aber kann durch ein solches Verhältniss nur demüthiger und dankbarer werden, da, was sie immer an Verdienst hat, sie nur von der zuvorkommenden Gnade hat. Thöricht ist daher der Hochmuth Jener, die wähnen, Gott zuvorkommen und durch ihre Thätigkeit gleichsam zum Wirken bestimmen zu können. Dieses war der Irrthum des Pelagius und Aller derjenigen, die in ihren Augen weise sind und für Göttliches so lange keinen Sinn haben, bis der hl. Geist sie erbarmungsvoll erfüllt und belehrt. So lange verstehen sie nicht, dass Gnade die Freiheit nicht aufhebt, dass Gott auch der Freiheit ihre eigene Bewegung lässt und um so mehr lässt, je grössere Gnade er geben will, wie ja auch der Kranke, wenn ihn Gott heilt, nicht in seinen natürlichen Bewegungen gehemmt, sondern gefördert wird. Das Reich der Gnade hat eben so seine Gesetze der Bewegung wie das Reich der Natur; wie aber der Leib der Seele willen da ist, so die natürliche Ordnung der Dinge der übernatürlichen Ordnung der Gnade willen und ihr dienstbar. Daher stört auch Gott nicht die Naturordnung, wenn er der Gerechten wegen Wunder wirkt, wie die am Pfingstfeste geschehenen Wunder zeigen; denn scheinen sie auch, äusserlich betrachtet, mit der Natur in Widerspruch, so sind sie doch, sobald man nur das untergeordnete Verhältniss der Natur zur Gnade recht würdiget [1]), ganz der Ordnung gemäss. Denn welche Ordnung ist gerechter, naturgemässer, als dass, wenn der hl. Geist den Erdkreis erfüllt, Alles neu werde, ein neuer König,

[1]) „Si naturam comparaveris ad gratiam, judicabis naturam ut ancillam gratiae sicut Dominae ordinabiliter paruisse.“

ein neues Gesetz, neue Zeichen, neue Wunder!"[1] An diese Stellung der Gnade in der Erneuerung des sittlichen Lebens knüpft Gerson eine gedrängte Darstellung des mystischen Processes, von der durch Compunction vorbereiteten Contemplation bis zur Absorption, welche die Seele in geistiger Weise vergöttlicht (deificans) und in der göttlichen Monas einigt, wir wissen bereits in welchem Sinne. Als Lohn gleichsam für die bewiesene Aufmerksamkeit erhalten die Zuhörer am Schlusse die Lösung mehrerer das Pfingstwunder berührenden Fragen, als: welcher Art war das Sprechen der Apostel in verschiedenen Sprachen? war es Eine Sprache, die nur verschiedenartig lautete, oder wurde nur Ein Laut vernommen, aber von jedem Zuhörer in der seinem Verständnisse entsprechenden Weise? Dieses letztere scheint das Wahrscheinlichere. Fand es auch bei den Briefen der Apostel statt, dass Jeder sie in seiner Sprache lesen konnte? Dieses war nicht nothwendig[2]. Wie kann man sagen, dass der hl. Geist die Apostel alle Wahrheit gelehrt habe, da sie doch viele Wahrheiten der Philosophie, wie Geometrie und Astronomie nicht kannten? Die hl. Schrift, deren Wahrheiten sie kannten, wird per antonomasiam „alle Wahrheit" genannt, oder, wie er in einer anderen Pfingstrede die Lösung giebt[3], sie kannten jede zum Heile und für die Predigt des Glaubens nothwendige Wahrheit.

In der Predigt über die Eucharistie[4] ist das Thema die Einsetzung des Sacramentes als Beweis der Macht, Weisheit und Liebe Gottes, und mit Hinweisung auf Ludwig den Heiligen, der eine Aufforderung, eine wunderbare Erscheinung im Sacramente mit anzusehen, mit den Worten ablehnte: „es ist nicht nöthig, ich glaube auch ohne Wunder", versucht es Gerson, die gewöhnlichen Zweifel gegen die objective Wahrheit des Sacramentes zu heben.

Wie der Scharfsinn und die Neugierde der Scholastik sich vorzugsweise in der Lehre von den Engeln und Dämonen erging, so finden wir dieses Thema auch in den Predigten Gersons überreich behandelt. Schon in der ersten Zeit seines theologischen Wirkens hat er sich für eine Predigt vor der Universität[5] den Kampf Michaels mit Lucifer zur Aufgabe gewählt, und diesen Kampf, „der nach Wilhelm von Paris fünf Stunden währte, bis zum Abende des ersten Schöpfungstages", als eine Disputation charakterisirt, an welche er die beiden Fragen knüpft: wie die Engel sich gegenseitig durch Worte verständigen können, und wie es möglich gewesen, dass Lucifer Gott habe gleich sein wollen. Die erste Frage betreffend, sagt er, so haben Einige gegen Schrift und Autorität die Sprache der Engel überhaupt geleugnet, Andere blos willkürliche geistige, Andere äusserliche Zeichen der Verständigung angenommen, wogegen

---

1) Die ganze Erörterung ruht auf dem Satze des Thomas von Aquin, Summa P. I, Q. 105, A. 4. „Deus movendo voluntatem non cogit ipsam quia dat ei ejus propriam inclinationem ..." ohne dass jedoch die eigentliche Schwierigkeit gehoben wäre. — — 2) III, 1245. „Si in apostolorum epistolis erat doni illius latens energia, ut pro legentium varietate sese darent intelligi litterae sicut linguae? hoc non oportuit." — 3) III, 1266. — 4) Ibid. 1283. — 5) Sermo de Angelis 1466.

mit Recht sich Durand erklärt, denn wer hätte zuerst diese Zeichen eingeführt? Und warum sollen überhaupt die Engel in Zeichen und nicht durch ihre Vorstellungen unmittelbar (conceptus naturaliter repraesentantes) sich verständigen? Andere haben ihnen die Fähigkeit abgesprochen, aus sich ihre Gedanken Andern wahrnehmbar zu machen, so dass in diesem Falle Gott als Vermittler auftrete [1]). Dieses liesse sich höchstens von Engeln, nicht aber von den Dämonen behaupten. Andere, wie Scotus, sind der Meinung, ein Engel könne in einem anderen eine seinem eigenen Gedanken entsprechende Vorstellung erzeugen, wogegen Adam, Occam und Gregorius, da Denken und Wollen dem Geiste immanente Acte sind und nicht von einem Andern im Geiste gesetzt werden können, sonst müsste auch ein Engel in einem Dämone eine intuitive Erkenntniss Gottes erzeugen können, wie er sie selbst besitzt. Wilhelm von Paris, dem ich hier folge, und Thomas von Aquin (Summa I, q. 107) sagen, dass die Engel bezüglich der Mittheilung ihrer Gedanken frei sind und sie nach aussen mittheilen können, gleich Büchern mit den leuchtendsten Zügen geschrieben, so weit und in welcher Art sie wollen [2]). Dasselbe ist der Fall rücksichtlich ihrer Willensäusserungen, und es steht demnach fest, dass eine Disputation zwischen Michael und Lucifer statt fand, vernehmlich nicht durch äussere Laute, aber durch gegenseitiges Verständniss in demselben Sinne, in welchem es von den Seligen heisst, dass sie Gott mit lauter Stimme preisen und verherrlichen. Was die zweite Frage betrifft, in welchem Sinne Lucifer nach einer Gleichheit mit Gott strebte, so nehme ich mit Scotus an, dass er nach einer wahren und wesentlichen Gleichheit mit Gott habe streben können, nicht als hätte er dieses zu erreichen für möglich gehalten, sondern weil aus einzelnen Vorstellungen von Gottes Schönheit, Macht, sich der Wille zu dem Verlangen eines solchen unerreichbaren Gutes steigern konnte. So kann ja auch der Mensch, blos die Genüsse des Lebens im Auge behaltend, wünschen, auf Erden ewig zu leben, wiewohl er weiss, dass dieses unmöglich. Diejenigen, die das Streben nach einer Gottgleichheit im eigentlichen Sinne in Abrede stellen, entscheiden sich entweder dahin, er habe von Gott abgekehrt und sich zum Herrn seines Willens erklärend, die Gott allein gebührende Herrschaft sich angemasst, oder er habe durch die Art, wie er über Andere habe herrschen wollen, dieses Gleichheitsstreben an den Tag gelegt, indem er eine absolute Herrschaft wollte, ohne entsprechende Verdienste, blos weil er der mächtigere, einsichtsvollere, schönere war, oder indem er herrschend nicht wieder Andern dienen wollte, ohne welche Bedingung doch keine creatürliche Herrschaft statt finden soll [3]). Oder

---

[1]) III, 1472. „Sic quod dum unus altam (alteri?) suam manifestare vult cognitionem, Deus quasi nuncius vel interpres eidem revelat...“ — [2]) „Dicit iste Doctor angelos esse velut specula vel libros lucidissimarum imaginum atque inscriptionis distinctissimae et potentes sunt se objicere vel aperire sic et quantum et qualiter libuerit.“ — [3]) III, 1474. „Sive noluerit quomodolibet aliis subjici cum tamen omnis creatura rationalis in dominio constituta subditorum commodis servire teneatur, et pro obsequiis susceptis vicissitudinem rependere, quemadmodum expressit Christus.“ Matth. XX, 26—27.

endlich, er strebte Gott gleich zu sein dadurch, dass er sich von den niederen Klassen der Engel in einer nur Gott gebührenden Weise verehren liess. Denn wenn er später solchen Cultus von den Menschen erzwang und noch zu erzwingen nicht aufhört, so konnte er dieses auch von Anbeginn wünschen.

Befremdend müsste es sein, wenn wir, in einem anderen Vortrage [1]) nicht die Frage fänden: warum Gott die bösen Engel geschaffen, da er doch wusste, dass sie verdammt würden? Gerson antwortet mit einem Gleichnisse: „Ein Herr baut eine Stadt und bevölkert sie, nicht um die Bewohner zu vernichten, wenn sie den Gesetzen gemäss leben; doch lässt er einen Galgen aufrichten, und dieser gereicht der Stadt und seiner Gerechtigkeit zur grossen Ehre!" Die Frage ist damit natürlich nicht gelöst, sondern eben nur auf die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens hingewiesen. Dasselbe wiederholt sich mit der Frage: warum Gott die Teufel nach der Sünde nicht vernichtet hat? „Um seine Gerechtigkeit in Bestrafung des Bösen hervorleuchten zu lassen. Auch sagen Einige, es sei besser ein Dasein mit Strafe als gar nicht sein, was ich nach den Worten Christi (Matth. 22, 24): „Es wäre besser, er wäre nicht geboren" nicht zugeben kann. Wenigstens ist besser, dass Einer nicht sei, als dass er existire und Gott hasse wie die Verdammten."

Wir haben schon bemerkt, dass Gerson in den Predigten an das Volk den Sinn von der Sucht Alles wissen zu wollen, abzulenken und auf demüthiges Unterwerfen unter die unbegreifliche Wahrheit des Glaubens hinzulenken suchte [2]). Theils geschah dieses in einzelnen, mitunter ergreifenden, Wendungen und Ansprachen, theils in ganzen, das Erkennbare des Glaubens-Geheimnisses wie sein Unerkennbares darlegenden Vorträgen. „O hochmüthige Wissbegierde", ruft er in der Weihnachtsrede [3]) gegen Jene, welche das Geheimniss der Menschwerdung nicht glauben zu können erklärten, wenn man ihnen keine Einsicht in die Möglichkeit desselben verschaffe, „willst du das Maas deiner Einsicht der göttlichen Weisheit gleichstellen? Soll Gott nichts wirken können, als was dein beschränkter Sinn fasst? Wenn du nur deine beschränkte Erkenntniss auf Verständniss dessen richten wolltest, was dich in der Welt umgiebt, du würdest kein Ansprüche mehr machen, die Geheimnisse Gottes durchdringen zu wollen. Denn da ist ja Nichts so unbedeutend in der Welt, das nicht Stoff zu tausend Fragen böte, die weder ein Philosoph, noch auch der scharfsinnigste Theologe der Wahrheit gemäss beantworten kann [4]). Weiset darum diesen Hochmuth des

---

[1]) Collatio de angelis III, 1481. — [2]) Sermo Dm. I, Quadrag. III, 1068, „ad concipiendum sensum Evangelii principaliter ad nostram instructionem non intendo quaestiones altas vel extraneas vel nimium curiosas et alias quam vos deceant . . . ." — [3]) III, 941. 42. — [4]) Solche Fragen sind, III, 1979. „Quomodo formantur nix, glacies, arcus coelestis, aut iris, terrae motus, fluxus marini, tonitrua, fulgura et venti. Quomodo de parva glande maxima nascitur quercus, ex ovo struthio qui ferrum comedit vel pavo vel phasianus qui tam pulchras habent pennas, vel alia avium genera admodum dulciter cantantium . . . Qualiter magnes attrahit ferrum et quidam alius lapis

Alles wissen wollen von euch, sonst werdet ihr die Geburt des Herrn nicht gebührend ehren, wenn sie euch ein so kleines Wunder dünkt, dass ihr sie begreifen könnt. Fürwahr, ich würde Nichts meinen Gott nennen, das ich begreifen könnte, denn das wäre ein zu kleiner Gott“ [1]). Also an dem Glaubensinhalte soll der Christ festhalten, auch ohne Einsicht oder ohne einen der Wunderbeweise, welche Gott in der Vorzeit dafür gegeben. „Warum“, sprechen Einige, „wirkt Gott aber jetzt keine Wunder mehr? ich würde gleich glauben, wenn ich das sähe.“ „Du täuschest dich“, sagt Gerson, „mit dieser Rede. Entweder glaubst du, dass er mächtig genug ist, Wunder zu wirken, und dann hast du nicht nöthig, Wunder zu sehen. Oder du glaubst nicht, ungeachtet der vielen Zeugnisse, die wir schon haben, und dann würdest du auch beim Anblicke des Wunders nicht glauben. Auch bist du bei solcher Gesinnung nicht würdig genug, ein Wunder zu sehen“ [2]). Denn der Glaube ist die Bedingung der Einsicht in die göttliche Wahrheit, wie er dieses in der Rede über die Trinität an das Volk auseinandersetzt [3]). Die Schüler des Pythagoras hätten fünf Jahre hören müssen, ohne über den Grund des Gehörten fragen zu dürfen; denn wenn ein Schüler gleich den Grund von Allem wissen wolle, was ihm der Lehrer mittheile, werde er nie zum Wissen kommen; um so mehr sei dieses Gott gegenüber der Fall. Es sei ja unerhört, dass ein ungelehrter Mensch die Geheimnisse des Glaubens ergründen und sich nicht auf das Wort der Gelehrten (Theologen) und das Zeugniss der Martyrer hin beruhigen wolle, da man doch sonst jedem Handwerker bezüglich seines Faches glaube (!). Wenn ein Gelehrter einem Maurer oder Zimmermanne oder Goldarbeiter Belehrungen über sein Fach geben wollte, würde man ihn verlachen und an seine Bücher verweisen. Um so mehr sollte man einem Gelehrten in seiner Wissenschaft glauben, da diese noch schwieriger zu beurtheilen ist als ein Gewerbe. Aber darin zeige sich das Verderbniss der menschlichen Natur, dass Ungelehrte auf das Wort eines alten Weibes jeden Aberglauben gläubig hinnehmen, aber nicht die Glaubenswahrheit auf das Zeugniss der Gelehrten und Jener, die für die Warheit derselben gestorben sind.“

Dass Gerson diese ungeeignete Parallele zwischen dem Glauben an die Tüchtigkeit eines Gewerbsmannes und an die objective Wahrheit des von der Theologie dargestellten Dogma so oft, auch in theologischen Aufsätzen wiederholt, ist ein Beweis, wie wenig ihm selbst die durchgängige Behauptung des Charakters der Erfahrungswissenschaft für die Theologie bei seinem nominalistischen Stand-

---

stipulam et piscis quidam echinus dictus, solum dimidii pedis longitudinem habens, trahit in mari adversus omnes ventos magnam navim? Quomodo ex herba fit vitrum? Quomodo ex dura silice feriendo salit ignis, et nix servatur in paleis, absque hoc ut liquescat, cum tamen fructus in straminibus calorem adipiscatur...“ — [1]) III, 942. „Certe non dignarer nominare mundanam aliquam rem (die lateinische Uebersetzung scheint hier entstellt) Deum meum, si possem intelligere omnia quae faceret aut facere posset, esset nimis parvus Deus.“ — [2]) Sermo D. IV, Quadrages. III, 1090; cf. S. I de Trinitate III, 1278. — [3]) III, 1278—82.

punkte gelangt. „Da ihr euch nun“, fährt er in seiner Rede fort, „mit der Demuth, der „Pförtnerin der Schule Christi“ befreundet werdet, um das Geheimniss der hl. Trinität glauben zu können, so will ich euch in drei Schulen führen, um euch ein Bild der Wahrheit zu geben, nicht dass sie euch evident oder begreiflich würde, das ist unmöglich, aber ihr sollt wenigstens erkennen, dass wir nicht ohne Grund glauben, was wir glauben“ [1]).

Die drei Schulen, in welche Gerson seine Zuhörer zur Erkenntniss der Trinität führen will, sind, nach dem Itinerarium mentis des Bonaventura, das Gerson seiner Darstellung zu Grunde legt, die Schule der Natur, der hl. Schrift und der Mensch selbst. In der Schule der Natur lernen wir aus der Grösse des Geschaffenen die Macht, aus der Schönheit die Weisheit, aus der Ordnung die Güte Gottes erkennen; damit haben wir dann ein dunkles Bild der Trinität, inwiefern die Macht dem Vater, die Weisheit dem Sohne, die Güte dem hl. Geiste beigelegt wird; dasselbe Resultat bietet die in allen Dingen wahrnehmbare Einheit, Wahrheit, Güte, oder Maass, Zahl, Richtung (tendentiam); in der Sonne und im Feuer die Einheit von Licht, Klarheit, Wärme, im Apfel von Geschmack, Geruch, Farbe u. s. f. Die Schule der hl. Schrift lehrt die bekannten auf die Trinität bezogenen Stellen; die Schule des Menschen ist sein eignes innerstes Wesen, in dem er „wie in einem Spiegel die Wahrheit des Glaubens lesen könnte“ wenn dieser Spiegel nicht durch die Sünde getrübt wäre und der Geist sich nicht in der Sinnlichkeit verloren hätte. Den Trinitarischen Process stellt Gerson in der bekannten Auffassung dar: das Gedächtniss erzeuget in sich die Gedanken, Gedanken und Gedächtniss aber bringen vereint die Liebe hervor, das Gedächtniss ist der Vater, der Gedanke der Sohn, die Liebe der hl. Geist.

Dieses der dogmatische Inhalt der Predigten Gersons; ist auch an Ausdehnung der ethische Inhalt überwiegend, vernachlässigt [2]) ist desshalb das Dogma nicht, denn wenn es auch keine tiefere Entwicklung erhalten hat, überall tritt es doch, selbst in den mehr moralischen Predigten, hervor, bald als Grundlage bald als Motiv des sittlichen Handelns; seine mehr äusserliche und zufällige Haltung hat ihren Grund in der nominalistischen und zugleich practischen Richtung Gersons; denn wenn die erstere bei der Unbegreiflichkeit des substanziellen Inhaltes des Dogmas einer speculativen Con-

---

[1]) L. c. 1280. „Non quod velim probare evidenter vel concipere, hoc enim fieri non potest, sed vobis adducam aliquam similitudinem et aliquam speciem rationis, ad ostendendum quod non omnino sine ratione credimus id, quod credimus. — [2]) Horning, Gerson considéré comme predicateur. Strassburg 1834, p. 3. „les vérités dogmatiques sont negligées.“ Der Verfasser kannte den theologischen Standpunkt Gersons zu wenig und liess sich zu sehr von dem modernen Maasstabe der Homiletik leiten. Z. B. rügt er p. 8, dass in den Predigten Gersons die Offenbarung Gottes in der Natur nicht berücksichtigt, zu viel Philosophisches eingemengt sei p. 13, was doch nur in den Reden vor der Universität der Fall ist, die der Verfasser jedoch nicht von den populären Reden Gersons unterschieden hat u. s. w.

struction desselben im Wege steht, so drängt die letztere sofort auf ein äusseres Resultat, ohne dafür eine andere Voraussetzung als den „demüthigen Gehorsam des Glaubens“ für nöthig zu erachten.

Wenden wir uns zur Form der Predigten Gersons, so ist im Voraus zu bemerken, dass wir nur eine kleine Zahl vollständig ausgearbeitet besitzen; die meisten tragen mehr oder weniger Spuren der Abkürzung und besonders die an das Volk und vor dem Hofe französisch gehaltenen besitzen wir nur in einer Uebersetzung, die selbst gesteht, dass sie mehr den Inhalt als die Form wieder giebt, da sie das französische Original nehmen musste, wie sie es von den Zuhörern aufgezeichnet fand [1]).

Gerson scheint sich für alle seine Predigten sorgfältig vorbereitet zu haben; nicht blos finden sich in den Reden vor dem Hofe vielfach Entschuldigungen wegen Mangels von Zeit, auch in seinen Predigten zu Constanz und vor der Universität [2]) beruft er sich, gleichsam die weniger vollendete Form entschuldigend darauf, dass ihm die Predigt erst spät wegen Unwohlwerdens des bestimmten Predigers übertragen worden, einmal sogar mit Uebersendung des verlangten Thema am Vorabende des Festes, so dass er es in der Predigt als ein Opfer seiner Ehre bezeichnet, unter solchen Umständen aufgetreten zu sein, da sein Ruf als Prediger dadurch Gefahr laufe! [3]) denn ein Prediger ohne Vorbereitung gleiche einem Manne der ein Mahl auftrage mit schmutzigen Händen und in schmutzigen Geschirren, zu eignem Spott und der Gäste Eckel; ja ein solcher lade mit lauter Stimme zu seiner Schande ein. Für seinen Ruf nemlich, als Prediger wie als Theologe, war Gerson sehr empfindlich und das Bewusstsein seiner Vorzüge macht sich oft geltend, wo man es am wenigsten erwartet, so dass er sogar während seines Exiles in Deutschland seinen Bruder die Besorgniss äussern lässt, das „unter den Scheffel gestellt sein“ möge ihn (Gerson) zu sehr niederbeugen! [4]) Darum verwahrte er sich einst,

---

[1]) Prologus Jacobi Wimphelingii in sermones et tractatus Joannis Gersonii, e Gallico ab ejus ore excepto (s) in latinum per Joannem Brisgoicum theologum translatos III, 897. „Sermones ex ore ipsius concionantis a piis auditoribus excepti sunt et licet non ad verbum tamen ad sententiam utcunque transscripti. Et id quidem in gallica lingua, sed indubie non eo tenore, non ea dulcedine, non illo ornatu quo ipse dum praedicaret usus fuit, deinde ex gallica lingua in latinam ab alemano traducti sunt. Maluimus enim vel frusta vel scissas vel diffluentes particulas etiam minus eleganter interpretatas assequi, quam suavissimas illas et praestantissimas exhortationes omnino labi et prorsus interire.“ — [2]) Sermo de spiritu s. III, 1236, und S. III de s. Ludovico. — [3]) III, 1450. „Praedicator vitiose praedicans quid aliud est, quam homo magnis vocibus ad sui irrisionem inclamitans et invitans? Nihilominus exposui me et fortunas meas ad mandata et consilia illorum, quibus nil negare, nil non credere fas habui — sciens quod non est ludus prodire in publicum et tale publicum. *Cognovistis nuper ex proviso qualis eram (!) et si gloria inde fuit* ego illam contemnere et humilitatis pedibus premere habui. Nunc eodem animo infamiam si qua aborta fuerit et verba hominum hinc inde volitantia, Deo propitio, contemturus sum.“ — [4]) De consolatione theolog. I, 181. „Nonne subtristis est, se poni sub modio vel in obscuris sicut mortuus saeculi qui lucere super candelabrum fuerat institutus?“

als man öffentlich angeschlagen hatte, dass er am Feste des hl. Ludwig im Colleg Navarra predigen werde, wegen der Missdeutung, die ein so ungewöhnlicher Schritt erfahren konnte, mit den Worten: wenn er sich auch nicht mit dem Apostel vergleichen könne, so dürfe er doch in diesem Falle sich mit Vertrauen seiner Worte bedienen (II Cor. 3, 1) „wir bedürfen keiner Empfehlungsbriefe bei euch"; auch sei er nicht so weit herabgekommen, dass man das

omnes accurrite ranae,
parturiunt montes, nascetur ridiculus mus,

auf ihn anwenden könnte [1]). Auch die harte Selbstkritik, die er bisweilen an den eignen Leistungen vor seinen Zuhörern übt, haben keinen andern Zweck, als den, seinen Ruf zu sichern. Als D'Ailly an einem Sonntage Morgens vor der Universität gepredigt, und er Mittags als Prediger aufzutreten hatte, erklärte er nur eine Nachlese dessen zu halten, was sein verehrter Lehrer ihm absichtlich und grossmüthig unberührt gelassen habe; ihnen, die an Besseres gewöhnt, könne er nur geringen Wein bieten [2]); und am Schlusse einer andern Rede sprach er den Zweifel aus [3]), ob das trübe Wasser seiner Rede auch nur genügend sei, zur Fusswaschung gewisser Zuhörer zu dienen! Aber das sind nur rhetorische Figuren (Litotes), die eben zeigen, wie wenig Gerson, neben dem höhern und reinern Motive eines sittlich frommen Einwirkens auf das Gemüth, gegen den Beifall der Zuhörer gleichgültig war. Dieses Streben nach Beifall hat mitgewirkt in die Predigt Bestandtheile aufzunehmen, die der Bestimmung derselben fremd, aber dem verdorbenen Geschmacke der Zeit und der Hörer von Interesse waren [4]); eben darum hat er sich in der Regel der homiletischen Form der Väter nicht bedient, ungeachtet er ihre Zweckmässigkeit erkennt [5]), weil er eben besorgt durch diese abweichende Form Anstoss zu erregen [6]) und im Anschluss an die herrschende Form ungehinderter wirken zu können glaubt.

Die Predigen Gersons beginnen, wenige ausgenommen, mit einem kurzen, an den gewählten Text sich lehnenden Vorworte, das in der Regel auf Erregung eines dem Thema entsprechenden Gefühles geht, und stets mit der Anrufung der hl. Jungfrau, dem Ave Maria, schliesst [7]). So beginnt er eine Rede am Pfingstfeste [8])

---

[1]) S. I de s. Ludovico, III, 1430. — [2]) Sermo D. Septuag. III, 1021. — [3]) S. in coena Domini III, 1152. — [4]) Z. B. S. de poenitent. II, 506 spricht er seinen Zweifel aus, ob das Thema „convenientius tractare oporteret vel declamatorio modo vel scholastico; primum accuratius et venustius est, alterum acutius et quodammodo verius aestimatur." Darum wählt er die scholastische Methode. — [5]) S. II in coena Domini, III, 1142. „Subiit ardor animum, eandem (lectionem Evangelii) more veterum sub homilia transcurrere. Hic enim modus praedicationis, quamquam a modernis parum tritus sit, efficacior forsan est ad fidei robur stabiliendum et ad mysteriorum revelationem virtutisque nutrimentum accomodatior..." — [6]) III, 1143. „invidiam novitatis declinavi." — [7]) Dieses Vorwort scheint Horning l. c. p. 5 für das Exordium selbst genommen zu haben, daher die Aeusserung „Gerson parait n'avoir point eu de cette partie du discours une idee claire et précise comme les grands orateurs anciens et modernes. Dans ses discours sacrés on ne trouve pas d'Exordes, proprement dits..." — [8]) III, 1261.

mit dem Vorworte: „Freue dich, christliches Volk, denn ich verkünde dir, als Bote unsers Herrn Jesu Christi die freudige Nachricht, dass Gott in jener Seele, die sein Wort befolgt, wohnen will, gemäss dem Texte (Joh. 14, 23) „wir werden bei ihm Wohnung nehmen.“ Kennst du eine höhere Würde und Seligkeit, als deinen Gott, Herrn und König bei dir aufnehmen? Wie kannst du aber Gottes Wort befolgen, ohne es zu kennen, wie erkennen, ohne es zu vernehmen? Zu diesem Zwecke sind wir nun hier versammelt, und da ohne die Gnade des hl. Geistes Gottes Wort keine Wirkung hat, so wenden wir uns an dich, hl. Jungfrau, die du vorzugsweise nach Christum den hl. Geist bei dir beherbergt und am heutigen Tage mit den Aposteln seine reichen Gaben erlangt hast, nicht für dich allein, sondern dass du sie jenen Armen mittheilest, welche ihrer bedürfen. Desshalb flehen wir: Ave Maria [1].“ Auf dieses Vorwort folgt der bald länger bald kürzer gehaltene Eingang, mit welchem meistens die Ankündigung des Thema und Gliederung desselben verbunden ist. Ausnahmsweise lässt er auch auf das Vorwort unmittelbar Thema und Eintheilung folgen, wenn er nemlich den Stoff schon in einem vorausgegangenen Vortrage besprochen hat [2]) oder die Worte des Textes mehr homiletisch behandelt werden [3]). Der Eingang enthält bald den Grund warum er dieses Thema gewählt [4]), bald ist er einfache Erklärung der evangelischen Pericope, um damit die Zuhörer auf die Bedeutung des Thema hinzuleiten [5]), oder es wird durch moralisch-allegorische Interpretation ein Inhalt für den Vortrag gewonnen [6]), oder durch rhetorische Schilderung psychischer Zustände [7]) oder durch Personification des Lasters, gegen welches die Predigt gerichtet ist, das Thema vorbereitet [8]), oder eine allgemeine Wahrheit erörtert, für welche durch den Text und dessen Erklärung eine neue Bestättigung gefunden werden soll [9]). Um für den vorletzten Fall ein Beispiel zu geben, erzählt er in der erwähnten Rede gegen die Wohllust, diese, die Tochter der Völlerei, sei ihm erschienen; nie habe er, auch im tiefsten Kothe, ein so schmutziges Schwein gesehen; voll Zorn und Wuth habe sie ihn angefahren: „wie kannst du dir einbilden, meine und meiner Mutter Herrschaft bei Männern und Frauen zu stürzen, da wir es sind, von denen sie Freude, Genuss und Trost im Leben haben, und ohne uns die Welt nicht lange bestehen würde! Rede nur zu, wir werden doch nicht weichen. Hätte Gott nicht gewollt, dass die Menschen geniessen sollen, wozu hätte er Mund und Speise geschaffen? Sollte keine Wohllust sein, warum sind die Geschlechter für einander organisirt? Schweige darum, und denke auf was anderes, denn wir werden die Welt

[1]) Ebenso treffende Vorworte finden sich Sermo de circumcisione III, 970; S. in festo s. Trinitatis III, 1268; S. de nativitate Virginis III, 1345; S. de s. Bernardo III, 1417; S. Dom. palmar. III, 1117. — [2]) Z. B. Collatio contra gulam III, 905. — [3]) Sermo in nativitate III, 933; S. de purificatione nostrae Dominae III, 1014; S. II Dom. palmar. 1118 &c. — [4]) S. contra gulam III, 899 und S. de s. Antonio III, 1378. — [5]) S. Dom. Septuag. III, 1021; S. D. I Quadrag. III, 1056; S. die Pentecost. III, 1236. — [6]) S. in fest. Epiphan. III, 980. — [7]) S, de spiritu s. III, 1248. — [8]) Contra luxur. III, 910. — [9]) S. de Trinitate III, 1268.

noch nicht sobald verlassen.“ Die Wohllust war begleitet von einer unsaubern Schaar von Lastern, und dieser Umstand bietet den Anlass, von den Arten der Wohllust und den nichtigen Gründen, womit man sie zu rechtfertigen suche, zu sprechen.

In der Gliederung ist, wie bei den bedeutendsten Predigern aller Zeiten, das logische Moment nicht immer maasgebend gewesen, aber durchaus wird die Einheit und der Organismus des ganzen Vortrages darin anschaulich, selbst dann, wenn er in derselben Rede sich an die verschiedenen Klassen der Zuhörer besonders wendet, wie in der Rede auf den hl. Ludwig [1]), in welcher er zu den Beginnenden, Fortschreitenden und Vollendeten zu sprechen die Absicht hat. So spricht er in einer Weihnachtsrede von den Wirkungen der Geburt Christi, die wunderbar ist durch die Macht des Vaters, segensreich durch die Weisheit des Sohnes, gnadenvoll durch den hl. Geist [2]), und in einer andern Weihnachtsrede im Anschlusse an Luc. II, 14 von der Ehre die Gott gebührt, und dem Frieden, den Menschen guten Willens haben sollen [3]). In einer Rede am Epiphanienfeste sind ihm die Gaben der drei Könige Anlass von den drei Reichen auf Erden zu sprechen: dem persönlichen Reiche, in welchem jeder König sein, d. h. über sich herrschen soll, dem politischen Reiche, dem Staate, und dem geistlichen, der Kirche [4]). In der Rede „wie man den Herrn suchen soll“ (nach Jes. 55, 6) bildet sich die Eintheilung aus dem Texte so: wie geht die Liebe Gottes verloren? wo soll sie gesucht werden und wann finden wir sie? [4]) In einer Rede am grünen Donnerstage wird an den Text: „Von Gott ist er ausgegangen, zu Gott kehrt er zurück“ (Joh. 13, 3) durch moralische Interpretation der zweifache Ausgang der Seele, der schlimme durch Hochmuth, der gute durch Demuth, geknüpft und in drei Betrachtungen von den Früchten der wahren Demuth gesprochen [6]). In gleicher Weise durch moralische Interpretation gewinnt er in der Pfingstrede zu Constanz aus dem Texte: „sie wurden voll des hl. Geistes“ die Eintheilung: wie findet das erfüllt werden mit dem hl. Geiste statt? wie führt dieses erfüllt werden zur Contemplation? wie schliesst sich an das contemplative das active Leben an? [7]) Nicht immer ist die Eintheilung streng logisch oder das Thema erschöpfend, in der Rede am Sonntage Septuagesima vor der Universität führt ihn der Text „er sandte sie in seinen Weinberg“ auf die zwei Weinberge des menschlichen Verstandes und der göttlichen Weisheit und auf die Gliederung: frühe schon müssen wir in den Weinberg des Verstandes gehen, um da zu arbeiten; wie wir ihn auf rechte Weise bearbeiten sollen, und wie man den Weinberg der

---

[1]) III, 1483. — [2]) III, 939. — [3]) III, 952. — [4]) Ibid. 981. — [5]) 1076. — [6]) 1126. „Fit exitus iste (bonus) quadam reputatione et intelligentia, quando anima ex consideratione intima immensitatis divinae resilit in parvitatem suam et se ad se contrahit et loco cadit, prout ad aspectum magni alicujus principis pauperculus servus et damnatus experitur. Hoc suo modo anima infirmitatis propriae imo cujusdam nihileitatis conscia, ad cognitionem praesentiae divinitatis horrescit, stupet, pallet, intratque fugiens a se velut in quandam desertam omnis imperfectionis, egestatis suae regionem.“ — [7]) 1238.

göttlichen Weisheit lieben soll [1]). Spielend ist die Eintheilung einer Weihnachtsrede, dass man den neugebornen Christus, dessen Menschwerdung er vom dogmatischen Standpunkte zuerst erörtert, einwickeln, zur Ruhe bringen, heben, baden, nähren, tragen solle, durch Keuschheit, Liebe, Andacht, Frömmigkeit, Erbauung, Gehorsam [2]); oder wenn er am I. Fastensonntage von den Hindernissen der Frömmigkeit sprechen will und sagt: wie Fieber, Geruch und Uebersättigung dèn Menschen hindern, das leibliche Brod zu geniessen, so hindre den Genuss des Brodes der Andacht und Belehrung das Fieber ungeordneter Lust, der Geruch eitler Ehre und die Ueberfüllung mit eitlen Gedanken [3]). Die Eintheilung Gersons ist beinahe durchgängig die trichotomische, und bei den sorgfältig gearbeiteten Vorträgen jeder Theil wieder durch drei oder auch vier Betrachtungen gegliedert.

Die oratorische Durchführung des Thema geschicht mit allen den Mitteln, wie sie eine vielseitige Bildung, reiche Begabung und der lebendige innere Drang, durch Mittheilung des erkanntdn Bessern läuternden und heilenden Einfluss auf die Zuhörer zu gewinnen, an die Hand geben. Es würde zu weit führen, die einzelnen Seiten herauszuheben, oder für die verschiedenen rednerischen Tropen und Figuren die zahllosen Beispiele zu gruppiren, welche seine Verträge darbieten. Erinnern aber müssen wir an den ausgedehnten Gebrauch, den Gerson von den alten Autoren, besonders in den Predigten vor der Universität macht; in der soeben erwähnten an Septuagesima finden sich Stellen aus Ovid, Seneca, Horaz, Cicero, Virgilius u. s. w. und als Beispiele „edler Jünglinge“ nennt er ganz unbefangen „Plato, Cato, Cyrus, Alexander den Grossen und Alcibiades“ (!) neben Samuel, David, St. Johannes, St. Nicolaus. Dagegen könnte die verhältnissmässig seltene Benützung von Stellen aus den Schriften der Väter — die gegebenen sind meistens aus Augustin, Gregor M., Wilhelm von Paris und dem Areopagiten — auffallen, wenn wir nicht in seinen Predigten dieselbe Erscheinung wie in seinen übrigen Schriften träfen, dass er die bedeutenderen Gedanken der Väter und Theologen, wie Augustins, Gregors, Bernards, Bonaventuras, Richards von St. Victor, Thomas' von Aquin, ohne weiteres in den Text verwebt, sei es, dass er in der Erinnerung nur den Kern des Gedankens festhielt, ohne sich des jeweiligen Autors bewusst zu sein, oder dass er die Stelle als bekannt, gleichsam als gemeinsames Eigenthum voraussetzen konnte. Eines der bedeutendsten Mittel die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu fesseln, sind seine poetischen Schilderungen psychologischer Zustände oder einzelner Situationen der evangelischen Geschichte, z. B. die Schilderung der das Kind Jesu liebkosenden Frauen [4]), oder die Gesinnungen des Volkes bei der Gefangennehmung Christi [5]) „Einige sprachen zur hl. Jungfrau aus Mitleid, denn da war ja Niemand der sie gekannt und nicht geschätzt und geliebt hätte wegen ihrer Züchtigkeit, Anmuth und Freundlichkeit,

[1]) III, 1022. — [2]) 936. — [3]) 1064. — [4]) Sermo de Circumcisione III, 973. — [5]) Expositio in passionem, 1174.

Andere traten zu ihr aus Neugierde, um noch Näheres zu erfahren, Einige aus Geringschätzung, denn auch jene, die Christus vorher gekannt und geliebt hatten, sprachen nun gegen ihn nach Sitte des unbeständigen Volkes, wenn einer von einer hohen Stellung gestürzt, oder, selbst ungerecht, verurtheilt wird „wahrhaftig, riefen sie, längst hab' ich es gedacht, dass es so kommen werde, glaubt mir, er hat mir nie gefallen.“ Doch lässt sich Gerson durch diese Gabe auch zu ausführlichen allegorischen Darstellungen [1]) und häufigen Personificationen verleiten, die, ganz abgesehen, dass sie eigentlich nicht in die Predigt des göttlichen Wortes gehören, für den Leser wenigstens all des Reizes entbehren, den ein lebendiger Vortrag und der Zusammenhang mit Tagesereignissen ihnen für die Zuhörer sichern mochten.

Im Gebrauche der hl. Schrift behauptet Gerson meistens den Standpunkt der litteralen oder moralischen Interpretation, nur bisweilen benützt er die allegorische Deutung zu Uebergängen und Erläuterungen. Doch fehlt es den Predigten nicht an exegetischen Eigenheiten, wie wenn er Petrus mit „erkennend“ Philippus mit „Lampenöffnung“ übersetzt [2]), als Bräutigam und Braut der Hochzeit zu Cana den Evangelisten Johannes und die Maria Magdalena, und die anwesenden Jünger nicht als die Apostel Christi, sondern als Jünger des Johannes bezeichnet [3]), wenn er in der Predigt am I. Fastensonntage auf die Frage „vom welchem Geiste wurde Christus in die Wüste geführt?“ antwortet: „von seinem eigenen Geiste“ oder wie in der Predigt von der Versuchung: „von seinem Willen“ [4]) oder wenn er die Stelle: Joseph wollte Maria insgeheim verlassen (Mtth. 1, 19) dahin erklärt, Joseph habe diess nicht aus irgend einem Verdachte gegen Maria thun wollen, sondern aus Demuth, gleichsam rufend: geh' von mir, Gebieterin, denn ich bin ein Sünder [5]); oder die Stelle Hebr. XI, 35 auf die Erscheinung der Leiber vieler Heiligen beim Tode Christi bezieht [6]).

Der Schluss der Predigten ist durchaus kurz gehalten, und wohl ebendesshalb, wie wegen des Gebrauches einer sich im Ganzen gleichbleibenden Formel in vielen Predigten weggelassen; bisweilen schliesst sich der Vortrag mit einem Gebete [7]), oder einer Anrede an die Zuhörer, oder den anwesenden König [8]). Die Vorträge Gersons vor dem Hofe, sowohl die rein kirchlichen als die wegen specieller politischer Angelegenheiten ihm eigens übertragenen, bieten eine ganz neue Seite seiner Wirksamkeit als Prediger, die wir erst näher zu würdigen haben, ehe wir ein abschliessendes Urtheil über seinen Charakter als Prediger geben.

---

[1]) Z. B. S. de conceptione B. M. V. III, 1317 e. r. — [2]) III, 902. — [3]) III, 1004. — [4]) III, 1057. 63. — [5]) S. de nativitate B. M. V. III, 1353. Gerson wiederholt hier eigentlich den hl. Bernardus, homil. II, N. 14, super verb. Evangel. Missus est Gabriel, ed. Mabill. T. I, p. 741, ein Beweis, dass diese Auffassung stehend geworden, denn auch Bernardus will nicht seine, sondern der Väter Ansicht geben. — [6]) III, 1354. — [7]) S. de circumcisione III, 979 und Pfingstrede 1247. — [8]) III, 994.

Neuntes Capitel.

Gersons politische Anschauungen und Reden.

Durch die kirchlich politischen Verhältnisse Frankreichs gegen Ende des XIV. und im Beginne des XV. Jahrhunderts, welche in ihrem Zersetzungs- und Neubildungs-Processe die Gemüther in steter Spannung erhielten, war die öffentliche Rede zu einer wahren Macht im Staate geworden, zumal sie beinahe das einzige Organ war, durch welches die in den einzelnen Provinzen und Ständen herrschende Stimmung zur Kenntniss Aller gelangen konnte. Darum finden wir nicht blos bei dem gebildeten Theile des Clerus ein sehr reges Interesse für rhetorische Bildung, D'Ailly hate ja sogar rhetorische Vorlesungen in seinen kirchlichen Reformplan aufgenommen [1]), sondern auch der seit Philipp IV. gehobene und mit der erstarkenden Monarchie täglich an Einfluss wachsende Stand der Juristen (Advocaten) hate sich die Gabe der Beredtsamkeit in hohem Grade eigen gemacht [2]), und sie bis auf die Gegenwart herab bewahrt. Aber auch die Prinzen wie die Herzoge von Burgund und Orleans, zeichneten sich durch Eleganz und Fülle der Rede aus und Letzterer beschämte sogar hierin die Professoren der Universität [3]). Ihr Beispiel wirkte auf den gesammten Adel. Da aber die Grundlagen wahrer Beredtsamkeit nur bei Wenigen gegeben waren, schlug das Streben in jene äusserliche Anwendung einzelner rhetorischer Maximen und in jene künstlich manierirte breite Haltung um, welche beinahe alle Actenstücke dieser Zeit — selbst die königlichen Erlasse — an sich tragen, so dass es oft sehr schwer wird, den eigentlichen Sachverhalt aus der gesuchten Hülle und Fülle der Worte herauszufinden. Das Lesen der Alten war bei der ausschliessenden Rücksicht auf den Inhalt und besonders auf das Gewinnen moralischer Sentenzen nicht im Stande, dem verdorbenen Geschmacke aufzuhelfen, denn gerade das erste Erforderniss für die Schönheit der Darstellung fehlte dieser Zeit, der Sinn für die innere Wahrheit des Gedankens. Im kirchlichen, wie im politischen Gebiete, an dem Hofe wie an der Universität begegnen wir der „Redensart". Die einflussreiche Stellung der Universität gab ihr fortwährend An-

---

1) Gers. Opp. II, 913. „Ut institutores rhetoricae et linguarum grecae et latinae, *quarum ignorantia multipliciter Ecclesiae damnosa est*, haberentur ...." — 2) IV, 571 spricht G. von „Advocats (am Parlamente) de très singulière et claire éloquence" und 578 „devant seigneurs de telle éloquence". — 3) Chron. III, 146 (lib. XXV, c. 4) sagt von dem Herzoge Philipp von Burgund († 1404): „eloquentiae quoque flore prae ceteris dotatus principibus, nec sponte fluentis eloquii ipsi deerat praerogativa singularis, qua et nuntios exteros dulciter recipiebat et recedentes contentabat: ad quod tum regni principes summo studio laborabant" und von dem Herzoge von Orleans III, 738 (XXVIII, 31): „Certum est in hoc (Beredtsamkeit) saepe vincisse (sic!) plures praestantissimos oratores, quamvis de gremio almae universitatis Parisiensis dialecticis argumentis, historiarum exemplis vel regulis theologicae veritatis muniti mitterentur ...." und Gerson giebt ihm auf dem Concile zu Constanz II, 327 das Zeugniss „eloquentiae singularis ac pene incomparabilis".

lass, im Interesse der Kirche wie des Staates die Rednergabe und den Muth ihrer Lehrer in Anspruch zu nehmen, und zwar letzteren noch mehr als erstere. Denn durch die Geisteskrankheit des Königs war, wie bekannt, die Regierung in die Hände der Prinzen gekommen, in deren Dienst oder unter deren Einfluss wenigstens beinahe die sämmtlichen Beamteten des Landes standen. Zwar fehlte es nicht an trefflichen Gesetzen, die dem Elende doch theilweise hätten abhelfen können, aber das Gesetz fand bei der vorherrschenden Richtung auf das Privat- und Partei-Interesse selten den rechten Vollzug. Die Bürger von Paris und die Universität liessen daher 1403 Carl VI. durch den Dr. Theologiae Jean Courtcuisse in einer Rede auffordern, strenger über Beobachtung der Gesetze zu wachen [1]. „Wenn jeder Bewohner Frankreichs, sagte der Redner, eben so sehr auf Wahrung des allgemeinen Wohles bedacht wäre, wie auf das eigene, dann herrschte Friede und blühender Wohlstand, und erkennten Alle, wie Sicherheit und Glück der Einzelnen vom Wohle des Ganzen abhängt, dann würde das Reich weniger durch das Interesse Einzelner zu leiden haben. Raubt aber Jeder von den gemeinsamen Gütern des Staates nach Willkür, was soll aus dem Staate selbst werden? Er stürzt zusammen und zieht die Einzelnen in seinem Sturze nach sich. Darum haben ja einst die Völker Könige gewählt, damit sie für das Ganze Sorge tragen sollten. Dieses geschieht durch zweckmässige Gesetze, denn sie sind im Staate, was die Nerven (Muskeln) im Körper, sie tragen und halten Alles. Wäre das Gesetz in Frankreich geachtet, das Land würde nicht gerade von Denjenigen geplündert, die es zu schützen verpflichtet sind, so dass Jeder um so grösseres Ansehen hat, je mehr er von den Staatsgütern an sich reissen kann. Daher komme es aber auch, dass, wenn irgend ein dringendes Bedürfniss nur eine Auslage von 3—4000 Franken erfordere, man zu einem Anleihen gegen hohe Zinsen schreiten müsse. Was würde Carl V. sagen, wenn er diesen Zustand der Krone sehen könnte! Darum solle der König nur die von ihm selbst gegen Verschleuderung des Staatsgutes erlassenen Gesetze stenge aufrecht halten, dann werde er in kurzer Zeit seine armen Gläubiger zahlen, seine Schlösser in Vertheidigungstand setzen, seinen Schatz füllen und die Ehre des gesammten Landes wahren können.“

Aber diese Handhabung der Gesetze war bei dem schwachen Charakter Carls VI., auch während der Dauer seiner jeweiligen Genesung, eine Unmöglichkeit. Seine unverständige Freigebigkeit, die in der schamlosesten Weise unter den nichtigsten Vorwänden missbraucht wurde [2]), die herrschende Ueppigkeit und Verschwen-

---

[1]) Die Rede Bul. V, 83—91. — [2]) Nicolaus de Clemang. epist. XVIII, p. 76 sagt von der Umgebung des Königs „Petunt auri argentique summas maximas, petunt auratas et sericas vestes — petunt aurea pocula gemmis ornata — petunt equos, phaleras, domos, praedia, bona fisco adjudicata, oppida et villas — officia et magistratus, unde expiscari aliquid sperant. — Petunt omnia pene quae pretiosa vel praecipua apud principem vident, quibus usque adeo princeps saepe nudatur, ut vix inveniat vestem, quam possit induere, craterem quo bibere, equum cui insidere ....“

dung, das Wetteifern in Pracht und Aufwand, spottete jeder haushälterischen Sorgfalt für Staatszwecke und verschaffte sich die Mittel zur Befriedigung dieser Lebenssucht theils durch Schulden, die man, wie der Herzog von Orleans, die Königin und der Herzog von Burgund, zurückzuzahlen nicht beliebte, so dass beim Tode des letztern die Wittwe — die reiche Herzogin von Burgund — sogar sich weigerte, die Erbschaft anzutreten, um nur ihres Mannes Schulden nicht zahlen zu müssen [1]), theils, durch sehr drückende und gesetzwidrig erhobene Steuern. Wenn die französischen Ritter in ihrem Lager vor Nicopolis die grösste Ueppigkeit in Einrichtung der Zelte, in Schönheit und Weichlichkeit der Kleidung und in den mit den feinsten Leckerbissen gewürzten Mahlen an den Tag legten [2]), wenn sie in Feldzügen eigne Oefen für Bereitung des feinern Backwerkes mit sich führten [3]), was mochte erst die müssige Phantasie in dem Frieden und mit den reichern Mitteln der Heimath ersinnen? Es war dieser maaslose Luxus, wie Gerson in der Rede vor dem Könige sagte [4]), erst seit der Regierung Carls V. zu solcher Höhe gekommen, gleichsam als habe man das Unglück und die Schmach, die unter der Regierung König Johanns über Frankreich kam, im Genusse des äusseren Glanzes vergessen wollen. Der falsche Begriff fürstlicher Ehre und Hoheit trug viel zu dieser Verschwendung bei.

Als im Juli 1395 König Richard II. von England eine Gesandtschaft von 1200 Personen nach Paris gehen liess, welche um die Hand der Tochter Carls VI, Isabelle, werben sollte, liess der König die Gesandtschaft auf seine Rechnung frei halten, mit einem täglichen Aufwande von 500 Touron. Pfund, und sie blieb in Paris bis gegen Ende October [5]). Die Prinzessin sollte als Mitgift 800,000 Fr. in Gold erhalten, die durch eine eigene Steuer, gegen Zusicherung der Erlassung der Salzsteuer, aufgebracht wurden [6]); dem gegebenen Worte entgegen blieb aber die Salzsteuer. Bei der wegen dieser Heirath veranstalteten Zusammenkunft des Herzogs von Burgund mit dem Könige von England zu Calais, erhielt der Herzog einen Edelstein vom Könige zum Geschenke; er dagegen gab eine in Silber gearbeitete Grablegung Christi im Werthe zu 8000 Goldgulden, die Leidenswerkzeuge Christi in Silber mit Edelsteinen geschmückt im Werthe zu 12,000 Fr. und einen kostbaren Teppich im Werthe zu 3000 Goldgulden [7]). Für die Aussteuer der Prinzessin hatte der König die sämmtlichen Gold- und Silberarbeiter

---

Nihil igitur in thesauris remanet, nihil in fisco, nihil in aerario, cuncta usque adeo ad fundum exhauriuntur, ut nec pro diurno principis sumptu pecunia suppetat ....“ — [1]) Chron. III, 284 (25, 4 u. 26, 10) wobei der Mönch von St. Denys bemerkt: „quod abjectissimis pauperculis mulieribus extrema necessitate positis non tamen sine summo opprobio contigit“. — [2]) Ibid. II. 483 (17, 23). — [3]) Gers. Opp. IV, 608 wo er in der Rede vor dem Könige eine Parallele zwischen römischen Soldaten und französischen Rittern zieht: „Non trahebant (die Römer) post se tres aut quatuor Saumarios seu quadrigas onustos tunicis, ornamentis, tapetis, caligis, calciis, subtentoriis telis. Non ferrebantur post eos ferrei furni aut stanneae fornaces, ut parvas facerent pastas aut placentas ...“ — [4]) IV, 616. [5]) Chron. II, 328 (16, 15). — [6]) Ibid. 344 (16, 22). — [7]) Ibid. 446 (17, 10).

zu Paris in Anspruch genommen. Sogar die Nächte hindurch mussten sie arbeiten, um die Masse der bestellten goldenen Ketten, Halsgeschmeide, Ringe, Bracelets, Kronen und aus Gold und Edelsteinen gearbeiteten Bouquets fertig zu bringen; selbst die Wagen waren durchbrochen gearbeitet und mit Gold geschmückt, wie auch Sattel- und Riemenzeug der Pferde in Gold und Silber strahlte. In dem Brautzuge war eine Pracht entfaltet, dass der Mönch von St. Denys, „der des Kostbaren Vieles gesehen" doch dieses für seine Zeit unerhört und die königlichen Einkünfte weit übersteigend fand [1]). Die Damen, welche die Prinzessin begleiteten, schienen in ihrem Schmucke dem Zuschauer als Göttinnen des Olymps vorüberzuziehen[2]). Die Mittel aber zu Allem dem blieben immer Steuern, die unter dem Vorwande irgend welcher Staatsbedürfnisse erhoben wurden, oft von einzelnen Prinzen nach Willkür. So hatte im April 1402 der Herzog von Orleans eigenmächtig für das nördliche Frankreich eine sehr drückende Steuer ausschreiben lassen, angeblich im Namen des Königs und mit Beistimmung der Herzoge von Berri und Burgund; beide widersprachen dieser Angabe und letzterer gestand sogar, man habe seine Zustimmung mit grossen Summen erkaufen wollen, er habe dieses jedoch abgelehnt, weil er wisse, dass das Volk diese Steuer nicht aufbringen könne [3]). Der Herzog von Orleans musste demnach die Steuer zurücknehmen. Aber 1404 gelang es ihm, eine neue Steuer durchzusetzen, die mit grosser Strenge erhoben wurde, so dass man die sich Weigernden einkerkerte oder gar als Majestäts-Verbrecher anklagte [4]) Die erhobene Steuersumme sollte in Paris verwahrt und nur nach gemeinsamen Uebereinkommen verwendet werden, allein der Herzog von Orleans raubte in Begleitung von Bewaffneten den grössten Theil des Betrages und nur ein kleiner Theil kam für Staatszwecke zur Verwendung. Im Jahre 1405 wiederholte sich dieses Verfahren. Der Herzog erhob eine Steuer von 800,000 Goldgulden und theilte sich mit der Königin Isabelle in die Summe. Die Erbitterung des unter dem Steuerdrucke schmachtenden Volkes war damals so gross, dass förmlich gebetet wurde um Befreiung „von dem Tyrannen" [5]), und der Herzog aus Furcht vor Auftritten der Bürger das Tragen von Schwertern und Messern untersagte. Dieser Hass stieg nach dem Tode des Herzogs von Burgund. (27. April 1404.) Das Volk klagte laut über die Habsucht des Herzogs und der Königin, welche, während sie die Hofhaltung des geisteskranken Königs und des Dauphins auf das Nothwendigste beschränkten, bei dem allgemeinen Elende in Schande und Ueppigkeit schwelgten, für gewaltsam den Besitzern entrissene Lebensmittel nichts zahlten und gegen die gefahrvollen Zustände des Lan-

---

[1]) Chron. II, 450 (17, 12) „Cum apparatu a nostris seculis inaudito et si fas est dicere opes regias excedente." [2]) Ibid. II, 466. — [3]) Ibid. III, 26. — [4]) Ibid. III, 138 (25, 1) Si quis difficultatem et moram in solvenda collecta praesumeret annectere, ad carceres protinus ipsum trahentes dicebant: „edictum regis sacrilegium est violare et ideo injunctam multam pecunialem solvetis aut reum (rei) laesae majestatis reputabimini . . . " — [5]) Ibid. 228. „Christo supplicantes humiliter, ut mitteret qui populum a tyrannidi ipsius liberaret."

des gleichgültig blieben. Oeffentlich wagte Niemand gegen diese Zustände zu sprechen, bis sich am Himmelfahrtsfeste 1405 der Augustiner Jaques Legrand den Muth nahm, der anwesenden Königin die Wahrheit zu sagen. „Er wünsche, bemerkte er, ihr zu gefallen, aber noch mehr ihre Seele zu retten, wie sie das auch aufnehmen möge; ihr Hof sei ein Hof der Venus, der Schwelgerei und Ueppigkeit, an dem man Tag in Nacht kehre und in höllischer Lust auch die Besten entnerve, so dass Viele bereits den Kampf scheuen, um nicht entstellt zu werden". Auch gegen die Modesucht, worin die Königin den Ton angab, sprach er sich aus. Als man sich über seine offene Sprache verwunderte, äusserte er, wie es ihn noch mehr wundere, dass man derlei Dinge und noch Schlimmeres der Königin zu Gefallen vollbringe. Als ein anderer Anhänger der Königin äusserte, wenn es nach seinem Kopfe ginge, müsste der Mönch ersäuft werden, entgegnete Legrand: „Gewiss, sobald sich nur ein Tyrann wie Du dazu findet." Jetzt wollte ihn auch der König hören, und zwar am Pfingstfeste. Er sprach ebenso unerschrocken über die am Hofe herrschenden Laster, besonders Jener, welche die Regierung in die Hände genommen hätten und sie leider schlecht führten. Bei diesen Worten trat der König aus seinem Oratorium und stellte sich dem Prediger gegenüber. Aber dieser wandte sich nun an den König selbst, „er möge doch ja auf sein Wort achten, damit es nicht seinen Räthen zur Schmach gereiche, als wagten sie nicht die Wahrheit zu sagen. Sein Vater, Carl V., habe auch Steuern erhoben, aber zum Ruhme Frankreichs sie verwendet; er habe damit Festungen gebaut, Feinde zurückgedrängt, Städte wiedergewonnen, einen Staatsschatz angelegt, und an Macht alle Fürsten der Christenheit übertroffen. Aber nichts der Art geschehe jetzt, wiewohl die Steuern drückender für das Volk seien denn je; vielmehr werde Alles gleich verschwendet in schwelgerischen Gelagen und kostbaren Kleiderstoffen und Einer überbiete hierin den Andern; und da auch Du hieran Theil nimmst, so sage ich Dir, dass dieses ebenso ist, als wenn Du Dich in die Thränen und Seufzer des armen Volkes kleidest, die täglich wegen der an ihm begangenen Ungerechtigkeiten emporsteigen." Er sprach dann noch über „einen Herzog, auf den des Volkes Fluch ruhe wegen seines lasterhaften Lebens und seiner Habsucht; trete nicht bald eine Aenderung ein, so fürchte er, Gott werde das Reich in die Hände von Fremden geben oder es in sich getheilt werden lassen." Leider lag der Keim zu beiden Uebeln längst schon in den Zuständen des französischen Königshauses [1]).

Unter diesen Verhältnissen und um diese Zeit begann Gerson seine Thätigkeit als politischer Redner im engern Sinne. Wir sagen im engern Sinne, den in vereinzelten Aeusserungen hatte er seinen patriotischen Sinn bereits in seinen Predigten kund gegeben, so oft die Anwesenheit des Königs ihm Gelegenheit dazu bot. In der

[1]) Chron. III, 266 (26, 7).

Predigt am Epiphaniefeste [1]) 1391 legte er dem Könige die Wahrheit dar, ohne aufrichtige religiöse Gesinnung könne Keiner in Wahrheit König genannt werden; das feste Vertrauen auf Gott sei das grösste Lob, das die hl. Schrift einem Fürsten ertheile, und Saul habe darum seine Krone verloren, weil er auf Zauberei gebaut [2]); als Muster frommer Könige nennt Gerson Carl den Grossen, Ludwig den Heiligen und Constantin [3]); er warnt den König gegen die herrschenden Ausschweifungen der geschlechtlichen Liebe, die ihn um Freiheit und Einsicht bringen werden [4]), bittet ihn, jeder Unwahrheit fern zu bleiben, weil nichts einen Fürsten so sehr entehre, als sein gegebenes Wort nicht halten [5]); er möge sich, wie er in einer Weihnachtsrede ihm sagt [6]), gegen Jeden so benehmen, dass alle den Muth haben offen mit ihm zu sprechen, möge seiner Freigebigkeit auf Kosten des Volkes Schranken setzen [7]), und nie vergessen, dass die Liebe seines Volkes, die er bisher genossen, eine grosse Gnade Gottes sei; könnte er das Elend und den Jammer des Volkes gewahren, er würde die innigste Theilnahme mit ihm empfinden, das stets bereit sei sich und das Seinige ihm zu opfern; diese Liebe des Volkes sei der grösste Schatz eines Fürsten, wie die Liebe des Fürsten zu seinem Volke sein wahrer Schutz sei [9]). Er erinnert ihn, dass er der allerchristlichste Fürst heisse, weil er und seine Vorfahren die Kirche als „geistliche Fürsten" geschützt hätten und weil ihm die drei Stände, Volk, Adel, Clerus und Beamte unterworfen seien [10]); indem aber diese drei Stände die Stände aller übrigen Reiche übertreffen, das Volk an Gehorsam, der Adel an Tapferkeit, der Clerus an Weisheit, sei sein Reich, Frankreich, ein Paradies, welches jene reine Quelle, die Universität, bewässre. Die Frömmigkeit der drei Stände, welche in den drei Lilien des königlichen Wappens angedeutet sind, sei in der blauen, ihre Vortrefflichkeit in der goldenen Farbe des französischen Wappens ausgeprägt [11]). Diese vereinzelten Aeusserungen geben uns noch kein

---

[1]) Sermo factus Parisiis in die Epiphaniae coram rege, III, 980. „Sine vera et devota religione, sine subjectione Dei et obedientia bona nullus homo potest rationabiliter et debite rex appellari." — [2]) Sermo de spiritu s. III, 1250. — [3]) S. in ramis palm. III, 1121. — [4]) S. in die Epiphan. III, 984 und in der Pfingstrede 1257. — [5]) III, 985. „Claudatur oris via nequitioso mendacio, quia nihil est usque adeo abominabile in ore principis sicut infidele mendacium et sicut promissis non satisfacere et jussa non exequi." — [6]) S. in nativit. D. coram rege III, 951. — [7]) Ibid. 959. Non dico, Domine, ut quicquam mihi (muss heissen nemini) detis, sed date secundum rationem et mensuram ac loca ad quae daro fuerit non inutile et secundum vestri status qualitatem, non nimis onerando et gravando populum et ad impatientiam provocando per hoc quod fiunt taxae et severae aliae exactiones, quatenus ingentia dentur munera aut fatua expleatur largitas." — [8]) „Domine hactenus populi vestri habuistis dilectionem et praecipue aliquorum singularem amorem et affectum specialissimum: hoc revera ingens Donum est et magna Dei gratia." — [9]) III, 987. — [10]) Ibiff. 982. — [11]) III. S. de s. Ludovico III, 1431. „Tria lilia in scuto tres status in suo regno considerare fas habuit idem Rex noster. — Hi siquidem status et si in omni politia reperiri habeant vel mediocriter instituta, usurpat tamen sibi regnum Franciae colorem aethereum ob singularem religionis cultum, colorem vero aureum triplici illi statui contulit excellentia in utroque. Nam ubi quaeso viguit usque terrarum vel in militibus strenuitas potentior, vel in Consulibus et Clericis sapientia divinior vel in laborantibus et subditis obedientia propensior? Ita ut nil erraverit,

bestimmtes Bild von der Anschauung Gersons über das Wesen des Staates, der Staatsgewalt und über das Verhältniss des Königs zu seinem Volke, wenn wir nicht die bedeutsame Stelle seiner Rede über die Engel vor dem Könige hieherziehen, dass unter Menschen jede Herrschaft zu ihrer Grundbedingung die Sorge für das Wohl der Untergebenen hat, und dass jedes Missbrauchen der Herrschaft blos im eigenen Interesse Tyrannei sei [1]). Seine politischen Reden werden uns nähern Aufschluss gewähren.

Zum erstenmale trat Gerson 1404 vor dem Parlamente in einer Klage der Universität gegen den Herrn von Savoissy auf [2]). Der Anlass war folgender. Am 14. Juli 1404 hielt die Universität einen feierlichen Bittgang von St. Mathurin nach der Kirche der heil. Catharina, um die Genesung des Königs zu erflehen. Die kleineren Schüler, die den Zug eröffneten, waren bereits an der Kirche angelangt, als einer der Dienstleute des Herrn von Savoissy, der mit anderen vorbeiritt, durch Spornen des Pferdes mitten in den Zug gerieth, mehrere Studenten beschmutzte, Andere niederwarf und dadurch Anlass gab, dass er neben mündlicher auch eine handgreifliche Zurechtweisung erhielt. Voll Zorn und Schaam eilte er in das nahe gelegene Hotel seines Herrn und klagte über die erlittene Behandlung. Dieser, sehr einflussreich am Hofe, gestattete, dass seine Dienerschaft sich bewaffnete und auf den Zug losstürmte, um Rache zu nehmen. Der grösste Theil der Studenten war bereits in der Kirche, die noch aussen stehenden wurden leicht hineingetrieben, die friedlich und bittend abwehrenden Pedelle niedergeworfen [3]), mehrere Studenten verwundet und sogar mit Pfeilen in die Kirche geschossen, wo das Hochamt bereits begonnen hatte, so dass auch hier einige verwundet, die Gemälde der Grablegung und Geburt Christi [4]), und wie der Mönch von St. Denys berichtet, sogar das Gewand des am Altare Dienstthuenden Diacons durchschossen wurden. Die Universität wandte sich wegen dieses Insultes bei der Krankheit des Königs an die Königin und die Herzoge von Orleans und Burgund um Ge-

qui regnum Franciae dixerit in Orbe positum esse velut hortum et agrum quendam voluptatis amoenissimum aethereo splendore nitentem, fecundum quoque liliis h. e. populis aurea digintate fulgentibus, quem hortum irrigat fons ille purissimus, Universitas Parisiensis ..." — [1]) S. de Angelis III, 1474. — [2]) Die Aktenstücke Chron. III, 154 e. r. (25, 14); Bul. V, 95—110; Gers. Opp. IV, 571—82. Legen wir als Maasstab des wahren Herganges den an das Parlament gerichteten Vortrag Gersons zu Grunde, so ist der von Bulaeus nach Gaguin mitgetheilte Hergang irrig, der Bericht bei Monstrelet (l. c. T. I, 127) ungenau, da der König damals ausser Stand war, sich mit der Angelegenheit zu befassen, und dasselbe gilt hier auch von dem Mönch von St. Denys, der Savoissy selbst an der Rohheit Antheil nehmen lässt. Wenn er aber als den Kläger der Universität vor dem Parlamente den Franziskaner Pierre aux Boeufs nennt und Gerson ganz übergeht, so bliebe, die Richtigkeit dieser Angabe vorausgesetzt, nur die Alternative, dass entweder Gerson neben Pierre aux Boeufs die Sache mehr vom theologischen Standpunkte zu vertreten gehabt, wie er auch ausdrücklich sagt, p. 582: „je tiens icy plus le lieu de prescheur que d'Advocat ou orateur", oder dass der Vortrag als solcher gar nicht stattgefunden, sondern blos als Memorandum den Mitgliedern des Parlamentes eingereicht worden sei. — [3]) Gers. IV, 575. — [4]) Ibid. 576.

nugthuung. Alle bezeugten über das Geschehene ihren Unwillen und verhiessen Gerechtigkeit. Savoissy selbst, wohl in Folge erhaltener Weisung, suchte durch Bitten den Sturm zu beschwichtigen; er versicherte persönlich der Universität seine hohe Achtung, die That sei ohne seinen Willen geschehen, und er werde selbst behilflich sein, der Schuldigen habhaft zu werden. Allein die Universität bestand auf einer öffentlichen Genugthuung und da der Herzog von Orleans die Sache in die Länge zu ziehen schien, suspendirte sie Vorlesungen und Predigten und das Rachegefühl Einzelner suchte sich durch nächtlich angeschlagene Pamphlette gegen den Herzog zu kühlen. Endlich wurde die Sache dem Parlamente übergeben und der 19. August zur Verhandlung bestimmt. Als der eigentliche Kläger der Universität trat nach der Chronik von St. Denys der Franziskaner Pierre aux Boeufs auf, der sogar noch die Mittheilung eines anderen enormen Verbrechens Savoissys in Aussicht stellte, sich jedoch auf die eigentliche Klage beschränkte. Ihm scheint dann der Vortrag Gersons gefolgt zu sein, der mit den Worten „Habet Erbarmen“ sich an die Richter wandte. „Man werde es befremdend finden, dass er an dieser Stätte Erbarmen und nicht Gerechtigkeit fordere, vielleicht, weil er, als Theologe, es unternommen, hier, wo so viele beredte Advocaten sich finden, aufzutreten. Allerdings würde er nicht hier stehen, wenn der König im Stande wäre, die Universität selbst zu hören, denn dieser würde ihre gerechte Bitte nicht abgelehnt haben; nun dieses aber unmöglich, wende sich die Universität an den „Thron der Gerechtigkeit, den Sitz der königlichen Autorität“, das Parlament; nicht als an ihren ordentlichen Richter, sondern als Repräsentanten des Königs, und zwar mit einer mehr allgemeinen Bitte, ohne zu den Künsten der Advocaten und Redner die Zuflucht zu nehmen. Um Erbarmen habe er zu bitten, denn hier sei aller Grund zum Erbarmen gegeben, und wenn dieses ihn nicht gezwungen, würde er niemals vor dieser beredten Versammlung bei seiner geringen Begabung gesprochen haben; denn die Sache sei von solcher Wichtigkeit, dass auch Demosthenes, Cicero, Chrysostomus und Augustin, wenn sie zugegen wären, nicht ganz genügen würden (pourraient bien faillir). Indessen habe er wenigstens den guten Willen, und der Gedanke, dass die Universität in dieser Bedrängniss Niemand finden sollte, der für sie spräche, habe ihn die Besorgniss überwinden lassen, als unwissend oder vermessen zu erscheinen, wenn er aufträte. So möchten sie denn Erbarmen haben mit der Universität und dem Clerus, mit den Könige und dem Adel, mit der Kirche und dem Volke, mit den Schuldigen und mit sich selbst; denn Alle seien durch dieses Ereigniss schwer verletzt. Die Universität, deren Glieder an einem Orte verletzt wurden, der auch den Schuldigen eine Zufluchtsstätte gewährt, der König und der Adel, deren Ehre hier betheiliget sei, das Volk, dessen Kinder misshandelt worden. Wer wird ferner der Universität seine Kinder anvertrauen, wenn sie keine Sicherheit hier geniessen! Dadurch komme die Universität in Gefahr, sich aufzulösen, mit der Universität aber auch die Wissenschaft, mit der Wissenschaft der wahre Clerus, und fehlt es an dem wahren Clerus, dann wird auch

der wahre Adel nicht mehr von Dauer sein [1]). Habet auch Erbarmen mit der Kirche, deren Freiheit verletzt, deren Würde entehrt, deren Sicherheit bedroht ist und denkt auf Genugthuung für sie und ihre Heiligen, besonders die hl. Catharine (à la vierge très digne Madame S. Catharine). Habet auch Erbarmen mit den Schuldigen; denn geistliche Barmherzigkeit ist grösser als leibliche, sie aber bewährt sich in der Sorge für Heilung der Seele, die in Sünde und Schuld erkrankt ist; diese Heilung geschieht durch Genugthuung und Bestrafung der Schuldigen. Denn der Schuldige, der hier nicht gestraft wird, wo neben der Gerechtigkeit auch die Barmherzigkeit Gottes waltet, der fiele der schärferen Strafe des Reinigungsortes oder gar dem schauerlichen Wehe der Hölle anheim. Und da die Schuldigen durch ihre That eine Todsünde begangen haben, müssten sie selbst als Christen ihre Bestrafung wünschen, wenn sie nicht verhärtet sind, um dem ewigen Tode zu entgehen. Vielleicht werden Einige von Euch spotten, dass dieses Behauptungen der Theologen sind [2]). Allerdings, aber diese Behauptungen haben mehr Wahrheit, als das Gerede jener Thoren, die nichts glauben wollen, als was sie mit Händen greifen können. Glaubet mir, ihr könnt euch den Schuldigen nicht barmherziger erweisen, als indem ihr sie bestraft. Denn ungestraft Böses vollbringen können, ist die grösste Knechtschaft. Will einer sich selbst morden, so ist es Erbarmen, ihn daran zu hindern, er mag damit einverstanden sein oder nicht. So nimmt auch Gott Viele aus dem Leben hinweg, die sich nicht bekehren wollen, ehe sie noch so verhärtet sind, dass sie ewig verdammt werden müssten. Wenn daher einer sagt, wahres Erbarmen wäre hier, den Schuldigen vergeben, so sage ich, nein, denn man soll den Nächsten nicht mehr lieben als sich selbst; Jeder aber müsste nach Vernunft und Recht wollen, dass an ihm die Gerechtigkeit sich vollziehe, wenn in anderer Weise das Unrecht nicht gesühnt werden kann. Erbarmen soll man haben, ja, aber wie es Gott hat, der zugleich gerecht ist (Luc. VI, 36). Und wenn man dem entgegen hält, dass kein Mensch die Strafe als solche will, und dass Niemand dem Andern zufügen sollte, was er selbst nicht erfahren möchte, so sage ich, dass es wohl viele gute Christen giebt, die lieber in dieser Welt für ihre Schuld gestraft sein wollen, um der ewigen Strafe zu entgehen und dass es bei den göttlichen Geboten gar nicht auf den Willen der Einzelnen ankömmt, sondern auf das, was die Vernunft verlangt, diese aber will Bestrafung des Schuldigen. Desshalb müssen die Schuldigen selbst ihres Heiles willen ihre Bestrafung wollen und sich der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen. Darum habet endlich Erbarmen mit euch selbst, ihr Richter, denn ihr wisset, wie die Seele den Leib, erhält die Gerechtigkeit den Staat; sie müsset ihr wie euer Leben wahren, welche Schwierig-

---

[1]) 576. „Si perira l'etude et demoura France comme non sçachante et aveuglée par ignorance et defaut de science et de vray Clergie. Et quand Clergie y faudra bonne Chevalerie n'y durera pas grandement." — [2]) 578. „Peut-estre qu'aucuns ley se mocqueront et diront que ce sont dits de Theologiens ..."

keiten sich euch auch entgegen stellen. Wenn in diesem Gerichtshofe keine Gerechtigkeit geübt wird, wo im Lande soll man sie suchen? Ihr werdet der Anlass von vielen anderen Verbrechen sein, wenn ihr jetzt nicht einschreitet. Auch ist euere Ehre dabei betheiliget, denn Jeder wird sagen, dass ihr euch blos auf die Schwachen und Armen werft, die sonst keinen Schutz und keine Freunde haben, darum beeilet euch, das Unrecht gut zu machen."

Man sieht aus dem Ganzen, wie sehr Gerson durch ausschliessendes Geltendmachen des theologischen Standpunktes [1]) auf das Gewissen des Parlamentes zu wirken bemüht war; die Universität muss Grund gehabt haben zu fürchten, dass durch ein blos juridisches Verfahren die Sache sich verzögern oder die Entscheidung nicht ihrem Wunsche gemäss ausfallen werde, wie denn auch die Zeitgenossen die Sache als eine gewöhnliche Studentenbalgerei ansahen. Dem will nun Gerson vorbeugen durch seine „Strafrechtstheorie für den christlichen Staat", die er durch Uebertragung des Begriffes der poena medicinalis auf das Rechtsgebiet gebildet hat. Abgesehen von diesem Ineinandermengen des Rechts- und des religiösen Standpunktes liegt der ganzen Theorie eine Idee zu Grunde — wir finden sie in rein ethischer Form bei Plato — die eben so zur Begründung einer dem christlichen Geiste entsprechenden Reform der Strafrechtspflege dienen könnte, als sie in Wirklichkeit zur Rechtfertigung der blutigen Criminalgesetzgebung und Armensünder-Praxis der letzten Jahrhunderte missbraucht worden ist. — Der Vortrag Gersons hatte trotz der mächtigen Freunde Savoissys Erfolg. Savoissy musste zur Sühne eine Caplanei mit hundert Livres Renten jährlich stiften, sein Hotel, eines der schönsten Gebäude von Paris, wurde unter dem Schalle der Trompeten niedergerissen und zu einem öffentlichen Platze bestimmt; mit Mühe erhielt der König von der Universität, dass die zu dem Hotel gehörigen mit Gemälden geschmückten herrlichen Bogengänge an der Stadtmauer gegen Entschädigung stehen blieben. Der Universität musste Savoissy tausend Livres zahlen, und eine gleiche Summe den Verwundeten. Die eigentlichen Thäter kamen mit öffentlicher Busse und Landesverweisung davon.

Eine weit wichtigere Aufgabe erhielt Gerson im folgenden Jahre von der Universität. Seit dem kühnen Auftreten Legrands hatten auch andere Männer dem Könige die Augen über die schlechte Wirthschaft des Herzogs von Orleans und der Königin zu öffnen gesucht [2]); rücksichtlich der auffallenden Vernachlässigung der Person des Königs und Dauphins, die um so mehr erbitterte, als die Königin ganze Ladungen Geldes ausser Land schickte [3]), that es der neue Herzog von Burgund, Jean sans peur [4]), indem er 1405 im Staatsrathe ein Memorandum über die verderbliche Administration des Landes einreichte, welches der Herzog von Orleans als gegen sich gerichtet betrachtete [5]). Die Spannung zwischen beiden Prinzen

---

[1]) 577. „Je parle à Christiens et entre Christiens et pour Christiens ...." — [2]) Chron. III, 288 (26, 12.). — [3]) Ibid. 228 (25, 25.). — [4]) Ibid. 298 (26, 14.). — [5]) Monstrelet l. c. I, 166.

schien in offenen Kampf auszubrechen, jedoch gelang eine Vermittlung und sie schwuren sich auf dem Evangelium aufrichtige Freundschaft. Diesen Frieden benützte die Universität, um am 7. Nov. 1405 durch ihren Kanzler Gerson dem Staatsrathe eine auf die traurigen Zustände des Landes und des Königes bezügliche Vorstellung machen zu lassen. Sie fand im Louvre statt, in Gegenwart der Könige von Navarra und Sicilien, der Herzoge von Berri, Orleans, Burgund, Bourbon, der königlichen Räthe, mehrerer Prälaten u. s. w. [1])

Die Rede, welche Gerson in französischer Sprache hielt [2]), begann mit dem Rufe: „Es lebe der König! In dieser Weise hätten einst die Weisen Babylons, welche die dortige Universität bildeten [3]), den König begrüsst, als er sie zur Deutung seines Traumes berufen; warum sollte die Universität Paris, die ausser der natürlichen und erworbenen Wissenschaft, welche jene besassen, auch die von Gott eingegebene Wissenschaft besitzt, wesshalb sie ja Lehrerin der Wahrheit, Licht der Kirche heisst, jene hierin nicht nachahmen? hängt ja doch ihre Ehre, ihr Schutz, vom Könige als ihrem Vater ab, seine Macht ist ihre Macht, darum wünscht sie aufrichtig: Es lebe der König! Denn wo sie immer, voll der Augen gleich dem Thiere, das der Prophet sah (Ezech. III), hinblickt, gewahrt sie Verwüstung, Unterdrückung des Volkes, Raub statt des Erbarmens, Gewalt statt der Gerechtigkeit, Schande und Entehrung statt des Schutzes, selbst Entweihung der Tempel durch Mord, ja den Selbstmord Vieler aus Verzweiflung, weil sie diese Drangsale nicht mehr zu ertragen vermögen: sie sieht die Auflösung des Reiches, wenn nicht bald Abhilfe geschieht. Darum lebe der König! denn wie die Schrift sagt, er verscheucht alles Uebel durch seinen Blick; sein Blick aber ist sein Rath! Möge dieser Rath, der uns hier mit Wohlwollen hört, dem Uebel steuern. Aber auch weil die Universität nach dem Zeugnisse aller Theologen, Juristen, Philosophen und Dichter die Monarchie als die entsprechendste, sicherste und vernünftigste Regierungsform [4]) erkennt, wünscht sie, dass zum Besten Frankreichs Ein Fürst, Ein König, Ein Herr sei, und ruft: Es lebe der König! Dieses muss auch Jeder wünschen, der die Kirche liebt, weil das verderbliche Schisma durch Niemand besser als durch den allerchristlichsten König gehoben werden kann. Wer also die Monarchie nicht liebt, kann weder ein guter Christ noch ein guter Unterthan sein, und es müsste jeder Franzose, da Gott selbst durch wunderbare Spendung des Salböles bei der Taufe Chlodwigs die französische Monarchie

---

[1]) Chron. III, 344 (26, 21) und Gers. IV, 583—622. Nach dem Texte bei Dupin wäre sie in Gegenwart des Königs gehalten worden; allein dieser war damals krank, und das „Rex nobilissime" geht wohl auf den König von Navarra als Präsidenten der Versammlung. — [2]) Dupin hat leider nur den lateinischen Text mitgetheilt. — [3]) Gers. IV, 583. „Babylonis sapientes, qui tunc urbis illius universitatem agebant" — [4]) IV, 585. „Regnum est politia et gubernamen melius, durabilius, convenientius et rationabilius quam quodcunque aliud, quod sit ad totius universi gubernationis exemplar, quae fit per unum Deum supremum."

vor anderen bestättiget hat, als Schismatiker und Aufrührer betrachtet werden, wenn er nicht dem Rufe der Universität: Es lebe der König! beistimmt.“ [1])

Indem Gerson beiden Herzogen für ihre geschlossene Freundschaft dankt, bittet er, nach dem Beispiele Cäsars und aller grossen Männer Griechenlands und Roms das Vergangene zu vergessen und die verletzten Gefühle dem Könige und Frankreich zum Opfer zu bringen; nicht auf die Schmeichler möchten sie hören in beiden Parteien; diese würden durch ihre Reden auch die Engel des Paradieses zum Kampfe reizen, da sie sich den Anschein geben, als gestatte Treue und Anhänglichkeit ihnen nicht, zu schweigen.

Das dreifache Leben des Königs, das physische, politische und geistliche ist es, was er Namens der Universität zu besprechen hat, gemäss der Aufgabe ihrer drei Facultäten, der medicinischen, der philosophischen, die in der Politik auch von den Gesetzen handelt, und der theologischen. Der Zweck des Vortrages ist der Friede und das Wohl des Königs und Reiches. Denn es gehört zur Aufgabe der Universität, für den Frieden Sorge zu tragen [2]); der Vorwurf der Parteilichkeit trifft sie nicht; sie hat als Tochter des Königs Wahrheit und Gerechtigkeit zu lehren und wird immer auf Seite Dessen treten, der Wahrheit und Gerechtigkeit schützt, und in dieser Gesinnung will ich leben und sterben. Wenn man aber sagt, es komme ihr nicht zu, sich in Staatsangelegenheiten zu mengen, sie möge bei ihren Studien und Büchern bleiben, so ist dieses eine kleinliche Auffassung; denn was ist Wissen ohne Wirken? Wir lernen ja nicht blos um zu wissen, sondern um zu belehren und zu wirken. Wenn jeder Prediger und Lehrer seine Ueberzeugung geltend machen darf, soll die Universität als solche schweigen? Der Thron Salomons wurde durch zwei Arme gestüzt, diese bedeuten die Ritter und den Clerus [3]); wenn die ersten ihr Leben für den Kampf um das Recht einsetzen, soll der kirchliche Arm in der Universität Alles verkommen lassen und schweigen? Sie ist gleichsam das Auge Frankreichs und steht auf hoher Warte, um vorzusehen allem Unglücke [4]), und sie soll ihr Auge geschlossen hal-

---

1) Ibid. 586. „Qui sic non optat et desiderat, aut qui regale Dominium in aliam mutari vellet politiam, aut cassari, destrui sive malitiose diminui, ostendo et pronuncio, talem se non demonstrare legitimum s. Ecclesiae alumnum nec bonum Regis subditum et quod pejus est, Deo et Dei resistere ordinationi. Illud specialius locum habet in Regis Franciae potestate quam in aliis. Quare? *Quia ejus potestas singularius quam aliae potestates a Deo approbata et honorata est.* Ecqui! Quoniam cum s. Remigius Clodovaeum primum regem Christianum baptizavit, eum unxit s. lampadis oleo miraculose missae: *quem consecravit in signum potentiae et tanquam sacerdotali aut pontificali fungentem dignitate.* Hic itaque Dei miraculis contradiceret et tanquam schismaticus et seditiosus reputandus est, qui huic pretioso — non consentiret clamori, quod legitima et devotissima Regis filia singulis adimplet diebus: Vivat Rex!“ — 2) IV, 589. „Ipsa est cui proprium est semper ad pacem inducere . . . .“ — 3) Ausführlich giebt Gerson dieses Gleichniss in dem vorigen Vortrage IV, 572. — 4) 590. „Considerate quomodo Regis filia tanquam clarus oculus in hoc regno posita dicitur, ut omnia facienda praevideat et veluti custodia in alta turri posita prospiciat ne ullum malum accidat . . . .“

ten? Was würde das französische Volk sagen, das wir in unsern Zöglingen täglich zur Geduld und zum rechten Gehorsame gegen den König mahnen, wenn wir es nicht auch wagten, zum Könige zu sprechen, dass er sich gegen sein Volk gütig, gerecht und vernünftig verhalte? Würde es uns nicht für wohldienerisch und schmeichlerisch halten und uns Gehör verweigern? Endlich repräsentirt die Universität in ihren Gliedern alle Stände, darum muss sie im Namen Aller Betheiligten, deren Stimme sich hier nicht geltend machen kann, das Wort führen und rufen: Es lebe der König!"

Dieses Bewusstsein der Universität, wenigstens der Besseren derselben, wie es Gerson hier ausprach, Vertreterin von ganz Frankreich in kirchlicher und politischer Beziehung zu sein, darf man nicht ausser Acht lassen, um ihre Schritte für kirchliche wie staatliche Einheit und Reform richtig zu würdigen. Allerdings wünschten die Prinzen, namentlich der Herzog von Orleans und viele Staatsräthe, die Universität möge bei ihren Büchern bleiben. Aber, wie Gerson bemerkte, wenn sie ihr Ansehen dem Volke gegenüber behaupten wollte, durfte sie nicht blos nach unten, sondern musste auch nach oben, gegen den König und seine Regierung, Recht und Gesetz vertreten und wahren. Denn was wollte sie mit ihren Freiheiten und Rechten, wenn die Willkürherrschaft der Prinzen Recht und Gesetz überhaupt nicht mehr achtete? Ihr Schritt war daher wie durch Liebe zum Vaterlande so durch Selbsterhalung gefordert, und wir würden ihre corporative Haltung bewundern, wäre sie stets und in Allem durch die von Gerson ausgesprochene Gesinnung getragen worden. Aber dieses war nicht der Fall, ihr Benehmen stand oft im Widerspruche zu den kund gegebenen Grundsätzen und der von Gerson hier noch abgelehnte Vorwurf der Parteinahme rechtfertigte sich in der Mehrzahl ihrer Glieder, und nahm ihr die vermittelnde Stellung, die sie Anfangs behaupten zu können glaubte.

Gerson beginnt mit der Sorge um das physische Leben des Königs. Man hatte dem Wahne der Zeit folgend auch zu abergläubischen Mitteln seine Zuflucht genommen, um die Krankeit des Königs, an welcher noch viele Andere litten, zu heilen, denn Viele betrachteten seinen Zustand als Werk der Zauberei und man nannte als Thäter den 1402 verstorbenen Herzog von Mailand, Johann Galeozzo Visconti, Vater der Herzogin von Orleans, der einzigen Dame, welche der König während seiner Geistestörung um sich leiden konnte. Dagegen sahen Aerzte und Theologen darin nur eine Folge jugendlicher Laster [1]), wesshalb ja auch das Volk, um Aehnliches zu verhüten, am 29. April 1413 gewaltsam Diejenigen von der Seite des Dauphin riss, die nach seiner Meinung die meiste

---

[1]) Chron. II, 403. (16, 20). „Multi in regno Franciae nobiles et ignobiles morbo simili laborabant, et, ut vulgus asserebat, maleficiis et sortilegiis detenti, hisque et regem illaqueatum et quod veresimile erat, hoc a Domino Mediolani procedebat. — Sententiam vulgalem de sacrilegiis et fatuis, nigromanticis et superstitiosis viris procedentem negare in animo est, cum physici cum theologis activitatem ipsorum nullam penitus dicant, addentes, quod infirmitas regia in excessibus in juventute commissis nascebatur."

Schuld an der Ausschweifung des Prinzen trugen, und der Doctor der Theologie Eustach Pavilly erklärte dem Prinzen in's Angesicht, wenn er sich nicht bessere, werde man das Recht der Erstgeburt auf den jüngeren Bruder übertragen. Bereits 1397 hatte man der Heilung des Königs wegen zwei Augustinermönche ein volles Jahr lang im Louvre unterhalten, weil sie sich rühmten, durch geheime Mittel das Uebel heben zu können; als der Betrug entdeckt war, wurden sie hingerichtet [1]. Im J. 1399 brachte ein Mönch das Schweisstuch Christi aus Burgund nach Paris, durch dessen Berührung Geisteskranke geheilt werden sollten. Der König hielt vor dem ausgestellten Schweisstuche eine neuntägige Andacht, hatte aber nicht den mindesten Erfolg [2]. Gerson sprach es nun als Pflicht aus, dass man der Heilkunde die ihr gebührende Achtung zollen müsse, denn nächst Gott sei nur in ihr Hilfe für das irdische Leben zu finden; desshalb müssten die wahren Freunde des Königs Alles von ihm entfernen, auch gegen seinen Willen, was seiner Heilung im Wege stehe, besonders Zauberer und Wahrsager, deren sich zu bedienen ja schon die Kirche verbiete; dagegen solle man seine Umgebung aus zuverlässigen und klugen Männern bilden. Dieselbe Sorgfalt sei auf Erhaltung des Lebens und der Gesundheit des Dauphins zu richten.

Wie das physische Leben des Königs auf dem harmonischen Verhältnisse der vier Grundeigenschaften, Wärme, Kälte, Feuchtem, Trocknem ruht, so das politische (civilis) auf der rechten Verbindung der vier Cardinaltugenden, der Klugheit, Mässigung, des Starkmuthes und der Gerechtigkeit; diese richtige Verbindung heisst bürgerliche Gerechtigkeit, inwiefern in der Gerechtigkeit jede Tugend eingeschlossen ist. Wünschen: es lebe der König, heisst also Sorge tragen, dass in dem Könige wie in seinem Reiche diese Tugenden herrschen. Was diesen Tugenden und also auch dem politischen Leben des Königs im Wege steht, ist Schmeichelei, Ueppigkeit, Trägheit und Ungerechtigkeit. Indem ich darüber dachte, wie ich am besten den Absichten der Universität entspräche, die nicht den Rath des Königs erst belehren will über das, was zu thun ist, sondern nur ermuntern, das zu thun, was er als das Beste erkennt, erhob sich vor mir die feige Zurückhaltung (dissimulatio) und sprach: Was denkst du denn, was willst du? die Welt reformiren? weisst du nicht, dass sie für Besserung schon zu alt ist? Lasse die Dinge sich selbst bessern. Immer hat der Starke den Schwachen, der Reiche den Armen bedroht, und es wäre eitel Mühe, das Verhältniss umzukehren. Willst du dich Gefahren aussetzen? Weisst du nicht, was Jenen zu Theil geworden, die des gemeinsamen Wohles wegen grosse Herren haben zurecht weisen wollen? Zeno, Socrates, Cicero, Boethius und viele Andere haben dafür ihr Leben lassen

[1]) Chron. II, 397 (18, 2). — [2]) Ibid. II, 686 (20, 1). „Quamvis", sagt der critische Mönch, „in ostensione ejus (des Schweisstuches) nonnulli miracula ibi facta astruerent, nullum tamen vidi vel audivi qui fide oculata se vidisse ea diceret vel experta sensisse in se ipso."

müssen. Wer einer Communität dient, hat von Niemanden Dank, wohl aber, wenn er nicht zum Ziele gelangt, Schimpf auf allen Seiten. Sind es nicht schlimme Zeiten jetzt? Schweige, wer schweigt, hat Ruhe. Was sollten auch deine Worte, und wenn du hundert Zungen hättest, vermögen, da der Anblick des grossen Elendes kein Mitgefühl erregt? Möge der König leben, im vollen Besitze seiner Macht, Sache der Unterthanen ist es, zu gehorchen, nicht ihrem Gebieter Verbesserungsvorschläge zu machen. Da fiel aber der Aufruhr (seditio), der schon lange mit Mühe an sich gehalten, in's Wort: „Nein, wenn diese Drangsale und diese Knechtschaft immer bleiben soll, lieber den Tod. Mögen die falschen Verräther des Königs und Reiches zu Grunde gehen, denn sie spotten aller Gesetze durch Raub und Gewalt (tyrannide), sie sind der Dorn im Fleische, der die Wunde nicht heilen lässt. Man hat von geschlossenem Frieden, von Eintracht gesprochen. Ja, eine Eintracht hungernder Wölfe, um gemeinsam über das Lamm herzufallen. Wo sind jetzt die Männer, die wie Judas der Makkabäer, Mucius Scaevola, Themistocles, Thrasibul, Mathathias und Andere ihr Leben und Eigenthum gegen die Tyrannen für das allgemeine Beste wagen, und Frankreich von diesem Drucke befreien? Sie sollten auf das Wort Seneca's achten: „es giebt kein Gott angenehmeres Opfer als der Tod der Tyrannen, die Jedem preis gegeben sind, der sein Vaterland befreien will.“ Aber wie kann es anders sein, da Niemand die Wahrheit zu sagen wagt! Und nun zog der Aufruhr eine Menge Schriften hervor, die theils auf Verleumdung, theils auf Verdacht, theils auf blosem Gerede der Menge beruhten; aus ihnen sollte ich das Elend in seiner ganzen Grösse kennen lernen, um dem Staatsrathe das Nöthige zur Reform der Verwaltung vorzutragen. Ich war in Verlegenheit, was ich thun sollte, da kam mir die Besonnenheit (discretio) von Seite der Universität zu Hilfe, denn sie ist eine vertraute Freundin dieser. Sie verscheuchte beide, die feige Zurückhaltung und die Vermessenheit des Aufruhrs und wies mich auf die rechte Mitte, auf die Königsstrasse, und auf dieser gedenke ich mich zu erhalten. Und sollte ich nicht immer der Besonnenheit der Universität entsprechen, so liegt die Schuld an meinem mangelhaften Wissen [1]), nicht am Willen, denn dieser ist kein anderer, als: es lebe der König, nicht blos nach seinem physischen, sondern auch nach seinem politischen Leben, welches in der Einheit ruht.

Für das politische Leben des Königs ist zuerst zu bedenken, dass, wie die Glieder für das Haupt thätig sein und sich hingeben müssen, so auch das Haupt sie ihrer Bestimmung gemäss leiten und für sie Sorge tragen muss, wodurch sich der Irrthum Jener widerlegt, die behaupten, ein Herrscher habe keine Verpflichtung gegen seine Unterthanen, was doch den göttlichen, menschlichen und natürlichen Rechten widerspricht [2]). Dieses war ja die Sünde Lucifers, dass er über Andere

---

[1]) IV, 597. „Ingenium meum rude est (!) et labilis memoria!“ — [2]) Ibid. „Dominum in nullo subjectis suis teneri aut obligari, quod est contra jus divinum,

herrschen wollte, ohne ihnen nützlich zu werden, vielmehr soll nach Gottes Ordnung Jeder um so vielseitiger Andern dienen, je höhere Gnade er erhalten hat. Behandelt der Gebieter seine Untergebenen als solche nicht mit Treue, so werden sie ihn auch nicht als Herrn behandeln. — Wie am leiblichen Organismus die Selbstzerfleischung Schauder erregt, so noch mehr am politischen Organismus, dem Staate, die Bedrückung und Verletzung natürlicher Rechte; denn Jeder wird sein Recht schützen wollen und Gewalt durch Gewalt zurückweisen. Diejenigen sind also offenbar im Irrthume, die behaupten, ein Fürst könne nach Willkür verfahren und dürfe das Eigenthum seiner Unterhanen sich aneignen [1]). Ja, Gewalt kann Alles, aber welche Folgen hat es? Dieselben, als wenn das Haupt das Mark aller Glieder an sich ziehen wollte, es wäre ein politischer Selbstmord [2]).

Es ist darum ein grosser Irrthum, eine solche Willkürherrschaft durch die hl. Schrift begründen zu wollen, nemlich durch I Reg. 8, 11 „Dieses wird das Recht des Königs sein" denn nicht bloss der eigentliche Sinn der Schrift [3]), sondern auch das Urtheil der gesunden Vernunft, welcher das göttliche Recht nimmer widerspricht, steht entgegen [4]). Es wäre dieses vielmehr Tyrannei; was aber Gift dem physischen das ist Tyrannei dem politischen Organismus. Denn der Tyrann sucht in allem nur das eigne Interesse und steht darum in einem unnatürlichen Verhältnisse zum bürgerlichen Leben. Wie eine vernünftige Regierung dahin strebt, die Untergebenen stark, einsichtsvoll und treu zu machen, so befördert der Tyrann, damit das Schändliche seines Regimentes nicht erkannt werde, Unwissenheit, Misstrauen und Armuth [5]), drückt das Volk durch fremde Söldner, hohe Abgaben, geheimen Mord, hindert wahre Bildung, verbietet alle Vereine und nährt Misstrauen und Zwiespalt durch falsche Angebereien und Anschuldigungen [6]). Wenn daher das Staatsoberhaupt oder ein anderes Glied des Staates ein tyrannisches Regiment einführen wollte, darf jeder durch geeignete Mittel ihm entgegentreten; aber, weil das Haupt einigermassen leidet, die Hand abschlagen, wäre Unsinn, sondern es sind gelindere Mittel zu brauchen, das unvernünftigste wäre aber, durch Aufruhr die Tyrannei hindern

---

et naturalem aequitatem et veram dominii fidem. Quemadmodum subditi fidem, subsidium et servitium eorum superiori debent, sic superior fidem, probationem et defensionem suis debet subjectis; bonitas una aliam requirit." — [1]) 598. „Manifestum est hos errare qui dicunt dominis, omnia ad ipsos spectare et quod omnia agere possunt ad eorum arbitrium et voluntatem, omnia, quae subjectorum sunt, absque ullo titulo ad se trahendo . . . ." — [2]) „Esset sua propria destructio." — [3]) IV, 599 bemerkt Gerson, dass der Glosse zufolge jus hier = exactio sei, und sagt dann: „exactiones hae jus regis nominantur propter harum trium causarum unam: aut ob justam populi punitionem, qui contra Dei voluntatem regem postulaverit, aut ob publicam subventionem in casu necessitalis rationabili, aut per solam nuncupationem eo quod sic appellant ea quae ipsa jura constituunt, sicut dicitur jus portae (Baudet)." — [4]) 598. „Omne bonum ratronis naturalis judicium, cui nunquam contrariatur jus divinum." — [5]) 600. „*Pauca sciant, de se diffidant, sint et egeni.*
Sic rege subjectos, dire tyranne, tuos."

[6]) „Impediunt (tyranni) studium ne scientia acquiratur, defendunt omnia consortia et divisiones nutriunt per falsas impositiones et crimina."

wollen; Aufruhr nenne ich aber jede grundlose Empörung des Volkes, die oft schlimmer ist als Tyrannei [1]). Nur kluge Mässigung kann hier einen Ausweg finden, desshalb muss man hierin Philosophen, Juristen, Theologen und Männer von eben so grosser Kenntniss und Erfahrung als reinem Charakter hören; denn nicht gleich ist einer als Tyrann zu betrachten wegen einzelner Akte, so lange sein Regiment nicht im Allgemeinen dem Wesen der Herrschaft, dem öffentlichen Wohle entgegenläuft. Erst im letzten Falle verdient er seine Gewalt zu verlieren, da keine Gewalt von Gott gegeben ist zur Zerstörung, sondern zum Aufbauen [2]). Diejenigen meinen es also mit ihrem Fürsten nicht gut, die ihn für Willkürherrschaft geneigt machen, denn Tyrannei und Untreue, als unnatürliche Gewaltthat gegen Gott und Vernunft, sind beide nicht von Dauer; weil Gott und der Welt verhasst, ist noch selten ein Tyrann natürlichen Todes gestorben, da auch der Geringste, wenn er sein Leben wagen will, leicht Mittel finden wird, den Tyrannen aus dem Wege zu räumen und den Frieden herzustellen [3]). Darum sollen Fürsten auf Jene hören, die gegen das Gift der Tyrannei wahren wollen; ist es doch besser sich mit einer beschränkten, aber vernünftigen, rechtlichen und dauernden Herrschaft begnügen; denn in dieser Beschränkung unterwirft sich der Herrscher nicht seinen Unterthanen, sondern der Vernunft selbst, der nach göttlichem und natürlichem Rechte Jeder gehorchen muss [4]). Da also der Fürst nicht des Volkes, das Volk nicht des Fürsten entbehren kann, so müssen beide in Eintracht und Friede verbunden bleiben, vermittelst jener vier Haupttugenden durch den hl. Geist, der Quelle aller Einheit. In dieser Beziehung nennt sich der König der Könige Friedensfürst, nennt Aristoteles die Monarchie ein väterliches Regiment, nennt Homer die Könige Hirten. Friede ist die Aufgabe und der Zweck jeder wahren Regierung.

Zu diesem Zwecke muss vor Allem die Klugheit der Schmeichelei entgegentreten, welche die Fürsten förmlich blendet, so dass ihnen das Verkehrte als Wahr, das Thörichte als weise, das Nichtige als Gross, das wirklich Grosse als Nichtig erscheint. Wenn es ihr gelungen ist den Lucifer zum Falle zu bringen, was ist hier bei Menschen nicht möglich? Sie erscheint bald als Mönch, bald als Prälat, bald als Krieger, bald als Diener; der Schmeichler ist ein Flötenspieler, der stets die Lieblingsmelodie des Hörers bläst;

---

[1]) „Nec quicquam esset irrationabilius et crudelius quam per seditionem tyrrannidem impedire velle. Seditionem voco rebellionem popularem *absque causa et ratione* . . ." — [2]) „Qui (potestate) abutitur eam ut perdat dignus efficitur" — [3]) „Raro tyrannus morte moritur naturali, odio habetur a Deo et a mundo. Nec ferme adeo parvus est, quin, si vitam suam periculo exponere vellet, ut tyranno vitam adimat, inveniat modum ipsum occidendi et pacem restituendi." — [4]) IV, 601. „Dices: est minus honorabilis (eine beschränkte Herrschaft). Scias quod non, sed magis honorabilis, quia habere subjectos secundum rationem est singulare dominium, singularis dignitas, nobilitas et ingenuitas. Et in hoc Dominus non se subjicit subjectis, sed rationi, cui jure divino et naturali unusquisque dominus et alius quilibet obedientiam debet et subjectionem."

sagt der Herr: es ist warm, „o wie ich schwitze“ ruft der Schmeichler, klagt der Herr über Kälte, klappern dem Schmeichler die Zähne vor Frost. Der Schmeichler ist dein Spiegelbild. Sein Rath geht immer dahin, wo er die Neigung seines Gebieters weiss, und sollt' er dabei selbst leiden, wohl will er nicht Martyrer, aber doch Confessor werden, wenn er dadurch Antheil an der Beute gewinnt. Er macht dich irre an dir selbst und an Andern, denn er ist des Teufels Caplan, der Allen die Vigilien singt, die in Sünde und Schande dahin sterben, um in der Hölle beigesetzt zu werden. Der Fürst, der sich als klug bewähren will, muss daher alle Schmeichler von sich ferne halten und sich in Wort und That so benehmen, das Jeder es über sich gewinnt, ihm die Wahrheit zu sagen, sei es zu seinem Ruhme oder zu seinem Tadel. Das hat Rom, wie Cato sagte, gross gemacht, dass Jeder sich frei aussprechen konnte. Der Fürst soll sich um guten Rath mühen und den erhaltenen ausführen und geheim halten [2]). Er soll desshalb auch Männer in seinen Rath rufen, die Gott fürchten und ihr Gewissen, und das öffentliche Wohl dem privaten vorziehen. Zweckmässig wäre es, wenn aus den bedeutenden Provinzen Einzelne berufen würden, sowohl Adelige als Cleriker und Bürger, die mit Freimuth sich über den wahren Zustand des Landes äusserten, da sie ihn besser kennen, als die Herren zu Paris, die sich nur der Fülle des Landes freuen, die hier zusammenströmt [3]). Um sich die Räthe zu erhalten, darf der König keine geheimen Anklagen und Verdächtigungen annehmen, denn damit giebt er den gemeinsten Menschen die Macht, seine besten Freunde in Ungnade zu bringen. Namentlich aber soll ein Fürst sich wahren, dass ihm nicht im Geheimen falsche Meinungen in Glaubenssachen beigebracht werden, denn dieses ist das Schlimmste, was einem Fürsten begegnen kann, da es nach göttlichen und kirchlichen Gesetzen seine Bekämpfung mit Feuer und Schwerd nach sich zieht [1]).

Neben der Klugheit soll dem Könige Kraft und Ausdauer zu Gebote zu stehen, sonst gleicht er einem Leibe ohne Herz und Arme. Diese Kraft soll sich zunächst im Heere (Adel) zeigen, für dessen rechte Haltung Gerson aus seiner „Lectüre nicht aus Erfahrung“ Einiges gegen Verweichligung durch Wohllust mittheilen will. Die einzelnen Glieder sollen von Jugend auf geübt und abgehärtet, aber auch innerlich durch Erinnerung an die Grossthaten der Vorfahren gehoben sein [2]), dabei sich einer einfachen Lebensweise befleissen und durch strenge Disciplin zu pünktlichen Gehorsam gegen den König oder Feldherrn erzogen sein; denn ohne diesen Gehorsam ist das grösste Heer nur ein Haufe zum Tode Geführter. Da-

---

[1]) VI, 605. „Novit dominus si consilia Francorum sinapis (?) sequantur clamorem et per urbem decantentur, quamquam secreta fuerint.“ — [2]) Quam hi qui jucunde Parisiorum inhabitant domus, ubi totius regni est pinguedo et ubi vita sese ad cor retrahit.“ — [3]) IV, 606. „Nullum peccatum est quod adeo regem et principem Deo displicentem reddat et infamen mundo usque ad persecutionem ejus per ignem et gladium secundum leges divinas et ecclesiasticas!“ — [4]) IV, 607. „Bonae instructiones in antiquorum factis audaciam generant.“

mit die Disciplin nicht durch Ausschweifungen und Gewaltthaten Einzelner leide, sollen Alle pünktlich ihren Sold erhalten, mit dem sie ihre Bedürfnisse bestreiten können. Das Elend, das in Frankreich durch Nichtbeachtung dieses Punktes eingerissen, lasse sich nicht schildern. Wenn ein Armer unter Entbehrung und Opfer allen Steuern und Forderungen Genüge geleistet hat, das Wenige was ihm noch an Lebensmitteln bleibt, entreissen ihm unbezahlte Söldner. Umsonst rufen die hungernden Kinder nach Brod, Alles, selbst Töpfe und Schüsseln werden fortgetragen. Jede Klage zieht nur weitere Misshandlungen nach sich; will einer den Rechtsweg einschlagen, hat er nur Kosten und doch keine Entschädigung. Bei dieser Unsicherheit des Lebens und Besitzes verschwindet jede Lust zum Ackerbau, und wo man auch wollte, da fehlt es an Getreide zur Aussaat und an den nöthigen Zugvieh, da beides geraubt ist, so dass man bisweilen alte Leute den Pflug ziehen sieht. Aus diesem Mangel stammt die grosse Sterblichkeit unter Kindern und Erwachsenen. Was will nun der König mit einem armen Lande, das mehr von den eignen Truppen als vom Feinde leidet, welche Kräfte zur Vertheidigung gegen Feinde kann es bieten? Hier muss die Reform des Reiches durch Abstellen dieser Gewaltthaten und Handhabung der Gerechtigkeit beginnen. Soll aber König und Land durch Gerechtigkeit stark werden, so dürfen Aemter und Stellen fortan so wenig verkauft werden, als die Gerechtigkeit selbst, denn wer sein Amt gekauft hat, wird allen Gesetzen zum Trotze Mittel finden, sich durch Bedrückungen unter dem Scheine des Rechtes auf Kosten des Volkes zu bereichern. Die Gerechtigkeit soll ferner gleichmässig gegen Alle geübt, und durch unzeitige Schonung die redlichen Unterthanen nicht neuen Drangsalen ausgesetzt werden. Die Justizbeamteten sollen nicht übermässig vermehrt noch ein häufiger Wechsel der Stellen veranlasst werden, denn dieses gereicht meistens zum Nachtheil der Unterthanen. Der Stich einer mageren Fliege ist immer empfindlicher als der einer vollgesaugten. Endlich sollen die Beschlüsse des obersten Gerichtshofes unverbrüchlich festgehalten werden, denn dieses vor Allem giebt der Monarchie Festigkeit. Das bürgerliche Leben des Königs — die Verfassung — liesse sich zwar durch Gesetze sicher stellen, aber es ist schwierig, weit mehr ist sie meistens durch die öffentliche Stimme gesichert, als durch die Fürsten selbst [1]). Zu diesem bürgerlichen Leben des Königs genügt nicht, dass Klugheit im Rathe, Stärke im Heere, Gerechtigkeit in den Gerichtshöfen herrsche, es soll auch Maass und Ziel im gesammten Staatshaushalte stattfinden, aller überflüssiger Aufwand in allen Ständen beschränkt, die nöthigen Steuern unter alle Stände gleichmässig vertheilt werden, da es nur zum Aufruhr reizt, einen Theil ungebührlich beschweren [2]).

---

[1]) IV, 613. Ipsa vita civilis melius plerumque servaretur in manibus publicis populi — quam in manu Domini.“ — [2]) IV, 616. Postquam necessarium est ad protectionem et vitae civilis regis et regni nutritionem et conservationem accipere et levare subsidia id *in bona aequitate aut aequalitate* per totum *corpus mysticum fieri debet.*“

Wenn die Prinzen einträchtig wären, könnte man die Söldner entlassen, und das Land besässe Mittel genug zur Bestreitung der übrigen Auslagen, ohne einen Stand zu schwächen; ebenso würden die Herren leicht ausreichen mit ihrem Einkommen, wenn sie nur der maasslosen Freigebigkeit Schranken setzen wollten. Gewiss, wenn Jener, der Tausende verschenkt, sehen könnte, wie zwei bis drei Tausend Livres von dem armen Volke erhoben werden müssen, er würde keinen Sous unnütz verschenken. Wenn ihr, edle Herren, diesem verschwenderischen Aufwande, dieser lügenhaften Schmeichelei, dieser verweichlichenden Wohllust und der räuberischen Gewaltthätigkeit euch entgegenstellt, und die vier genannten Tugenden schützet und pfleget, dann wird durch euern Beistand das bürgerliche Leben des Königs gedeihen, und der Ruf Wahrheit werden: Es lebe der König!

Das geistliche Leben des Königs besteht in der Einigung der Seele mit Gott, hier durch Gnade, vermittelst des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, jenseits durch Verherrlichung. Um dieses Leben zu wahren, muss die Sünde ferne gehalten werden, denn sie tödtet dieses Leben an Haupt und Gliedern und zieht jetzt schon schreckliche Uebel nach sich, als Kriege, Hungersnoth, Pest, Aufruhr. Darum soll Jeder Sorge tragen, dass sein Nächster auf guten Wegen wandle, das Böse nach Kräften hindern und Gott für seine Mitbürger bitten. Besonders sollte die Reform dieses Reiches mit Fürbitten für den König und die Grossen beginnen, weil in ihrem Heile das unsere ruht; diese sollten aber dann bedacht sein, den Untergebenen nicht Anlass zu Murren und Klagen zu geben, und wenn hierin nicht Einsicht statt findet, fürchte ich, es wird ein Sturm über Hohe und Niedere hereinbrechen, den nur zu denken mich schaudert. Zunächst fordert die Pflege des geistlichen Lebens des Königs Reinerhaltung des Glaubens, wesshalb er alle, die irrige Lehren ausstreuen, sei es öffentlich oder im Geheimen, gleich Falschmünzer und als Verräther an Gott und der Obrigkeit verfolgen muss [1]); eben darum muss er die Universität ehren, die über Reinerhaltung des Glaubens wacht, und, wenn sie zur Zeit Mohameds so stark gewesen wäre wie jetzt, die Ausbreitung dieser Secte gehemmt hätte [2]); man sollte sie also nicht mit Steuern und Zehnden belasten, sondern ihre Freiheit achten, theils weil sie die Tochter des Königs, theils weil sie für ganz Frankreich und die gesammte Kirche thätig ist. Ferner soll der König in sich und seinen Unter-

---

1) IV, 619. „Hi sunt periculosissimi unicuique vitae regiae qui seminant malas contra fidem doctrinas, sive publice sive occulte, sive sub forma ludi et joci sive ob certam malitiam. Tales profecto sequi deberet persecutio, quemadmodum falsos monetarios, qui sunt contrarii vitae civili aut temporali, hi autem temporali et spirituali. Quare? Quia nil est quod in tantum subditos et rempublicam teneat in obedientia et unitate sub rege sicut fides religiosa. Et sunt proditores Deo et Dominis qui unionis vinculum dissipant quantum est in eis. Non nimis extirpari possent hujusmodi homines...“ — 2) IV, 620. „Fortassis si tempore Mahometi ipsa fuisset adeo magna et tam populosa sicut modo ex Dei gratia est, maledicta illa secta non in tantum fuisset dominata.“

thanen die Hoffnung und das Vertrauen auf Gott pflegen, und darum jeder Art von Zauberei, Magie und Aberglauben entgegen wirken, und endlich mit seinen Unterthanen nach dem Bande der Vollkommenheit, der Liebe, streben. Herrschte diese, dann hätten wir Friede im Staate und in der Kirche."

Dieses die Hauptgedanken der berühmten Staatsrede Gersons, welche die Universität gleich nach ihrer Abhaltung in Umlauf setzen liess [1]), und deren Hauptsätze Gerson selbst in seinen „Zehn nützlichen Betrachtungen für Fürsten und Herrn" zusammenzog [2]). Bedeutsame Anschauungen sind darin, wenn auch in scholastisch-theologischer Hülle ausgesprochen. Der Staat erscheint als ein auf dem Bedürfnisse des Menschen nach ungestörter allseitiger Lebensentwicklung ruhender Organismus. In diesem Bedürfnisse, welches den sittlich rechtlichen Charakter des Staates begründet, ist zugleich die Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten im Staate für das Haupt wie die Glieder, für Fürst und Volk ausgedrückt. Der Fürst hat sein Volk nach innen und aussen in seinen Rechten zu schützen, und dieses Schutzes wegen unterwirft sich ihm das Volk und leistet ihm Treue und Gehorsam. Verletzt ein Fürst diese Pflicht, erlaubt er sich willkürliche Eingriffe in die Rechte des Eigenthums und der Person, stellt er sich sohin auf den Standpunkt der blosen Gewalt, dann darf man der Gewalt Gewalt entgegenstellen; denn es ist Irrthum, zu behaupten, der Fürst habe seinem Volke gegenüber absolute Macht und keinerlei Pflicht. Vielmehr unterscheidet eben diese auf das Wohl des Ganzen gerichtete Sorge den Fürsten von dem Tyrannen, der, nur das eigene Interesse im Auge, jede kräftige Entwicklung des geistigen und bürgerlichen Lebens des Volkes zu hemmen bemüht ist. Solcher Tyrannei, sie mag vom Fürsten oder irgend einem Gliede des Staates ausgehen, darf sich Jeder auf geeignetem Wege widersetzen, sobald nur durch den Widerstand oder die Art des Widerstandes die Lage des Staates nicht schlimmer wird; die Entscheidung hierüber kömmt Juristen, Theologen und sonst erfahrenen rechtlichen Männern zu, denn nicht wegen eines jeden Verstosses darf ein Fürst als Tyrann betrachtet werden, so lange der Zweck des Staates, das gemeinsame Wohl, nicht offenbar gefährdet ist.

Gerson steht mit diesen Anschauungen ganz auf dem Standpunkte des Alterthums und der aristotelischen Politik, wie dieses namentlich aus der Zeichnung des Tyrannen, dessen Bild er Zug um Zug aus Aristoteles entnimmt [3]), und der Empfehlung der Schrift

---

[1]) IV, 629. Nach Thomassy l. c. p. 207 findet sich in der Staatsbibliothek zu Paris in dem Manuscripte Nro. 7275 fol. 279 der älteste, am Pfingstfeste 1406 geschriebene Text dieser Rede; der ältere Titel war „matière sur le fait de s. eglise", am Ende aber ist die richtige Aufschrift beigegeben: „Proposition — pour la reformation de royaume." Gedruckt wurde die Rede 1500, 1560, 1561, 1588. — [2]) „Decem considerationes principibus et dominis utilissimae." IV, 622—25. — [3]) Aristot. Polit. lib. V, c. 10 und 11. Weitere Belege des antiken Standpunktes Gersons bieten die Artikel περὶ πολιτείας in des Stobaeus florilegium, ed. Meinecke T. II, p. 85, 86 90, 95 und ψόγος τυραννίδος 284—90.

des Aegidius Romanus, von der Regierung der Fürsten [1]) erhellt, welche Schrift ihrem gesammten Inhalte nach der Politik, Ethik und Rhetorik des Aristoteles entnommen ist, ohne auch nur Ein specifisch christliches Motiv zu enthalten, selbst nicht einmal rücksichtlich der Monogamie, die gleichfalls in ihrer Zweckmässigkeit aus Aristoteles begründet ist. Auf diesem Standpunkte, und er ist im Ganzen jener der bedeutenderen Theologen des Mittelalters, ist Gerson und mit ihm die Universität Paris, als deren Organ er spricht, nicht blos für das Recht des bewaffneten Widerstandes für den Fall der Fürst sein Volk als Tyrann, d. i. rechtslos behandeln würde, sondern scheint auch der äussersten Folgerung dieses Rechtes, der Zulässigkeit des Tyrannenmordes nicht entgegen [2]). Denn wenn er auch in der Rede die Worte Senecas „das Gott genehmste Opfer sei der Tod der Tyrannen" dem Aufruhr in den Mund legt, in den angeblich 1408 geschriebenen [3]) Betrachtungen für Fürsten stehen diese Worte neben einer Hinweisung auf Cicero (III. de officiis [4]) als Belege zu dem Rechte des Widerstandes [5]). Erst die Ermordung des Herzogs von Orleans, der wegen seiner Finanzmassregeln besonders als Tyrann verschrieen wurde, wiewohl er sonst sehr milde war, hat Gerson für immer dieser Anschauung entfremdet und ihn

---

[1]) Aegidii Columnae Romani Archiepiscopi Bituricensis, Ordinis fratr. Eremitarum S. Augustini et S. R. E. Cardinalis, Doctoris Fundamentarii, de regimine principum libb. III, Romae 1607. Die Schrift war für Philipp IV. bestimmt. Der Begriff des Tyrannen lib. III, pars 2, c. 2 ist derselbe, den Gerson später festhielt; hier heisst es: „duo principatus consurgunt ex dominio unius, unus rectus cum propter bonum commune dominatur rex, et alius perversus, cum — per civilem potentiam opprimens alios propter bonum privatum principatur tyrannus..." Gerson hat dann seine nähere Schilderung aus c. 10 entnommen. — [2]) Daraus erhellt, dass wenn Charles Labitte l. c. p. 135 sagt: „nous lisons avec étonnement dans la biographie de Feller: „Gerson fit censurer Petit bien qu'il paraisse favoriser lui même la doctrine de tyrannicide „C'est là une etrange erreur, si non une calomnie" beide, wie das folgende zeigen wird, darin Unrecht haben, dass sie die Ansicht Gersons als zu jeder Zeit sich gleich betrachten, während seit der Ermordung des Duc d'Orleans ein Umschlag eintritt. — [3]) Dupin, Gersoniana LVII. Diese Zeitangabe ist wie gewöhnlich bei Dupin irrig; hätte Gerson diese Betrachtungen nach der Ermordung des Herzogs von Orleans, d. i. nach November 1407 geschrieben, so wäre sein Auftreten gegen den Tyrannenmord haltlos gewesen und der Bischof von Arras hätte sich zu Constanz auf diese Betrachtungen berufen, und nicht auf eine Stelle der Rede, nemlich „non est ita modicus — qui non possit invenire modum ipsum (tyrannum) interficiendi" IV, 600, in Betreff deren aber Gerson sagen konnte, er habe „de posse facti non juris" gesprochen, Opp. V, 446. Bereits in der gleich zu besprechenden Rede vor dem Parlamente, Anfangs 1408, hat Gerson die unbedingte Geltung des „non occides" herausgehoben, Opp. IV, 651, und nur für die Obrigkeit als gesetzlichen Richter, und für eine specielle Autorisirung durch Gott eine Ausnahme zugelassen. — [4]) Die angedeutete Stelle ist wohl de offic. III, c. 32 ex recens. Ernesti ed. Nobbe Leips 1827 (Opp. T. IX, p. 460). „Nulla nobis societas cum tyrannis — neque est contra naturam spoliare eum si possis, quum honestum est necare: atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est." oder es müsste die c. 19 befindliche sein: „Numquid se adstrinxit scelere, si qui tyrannum occidit, quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat." — [5]) IV, 624. „Si eos (subditos) manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto prosequatur princeps, tunc regula haec naturalis „vim vi repellere licet" locum habet, et id Senecae in tragoediis „nulla Deo gratior victima quam tyrannus." Ad idem est Tullius III de officiis."

bewogen, die Aufrechthaltung der königlichen Autorität, als des einzigen Mittels, Frankreich vor der Parteizerrissenheit zu wahren, mit Opfer und Gefahren zu vertreten [1]). Der enge Zusammenhang der Staatsrede mit jener im Jahre zuvor in Tarascon vor Benedict XIII. gehaltenen Rede ist unverkennbar; auch dort ist der „heilbringende Friede“ als Bestimmung der Kirche und als Aufgabe der kirchlichen Gewalt genannt, auch dort der Missbrauch dieser Gewalt als Tyrannei, und der Widerstand dagegen nicht als Auflehnung, sondern als rechter Gehorsam gegen Gott bezeichnet [2]). Gerson ist gegen den Absolutismus in Kirche und Staat, und seine Anschauungen über kirchliche wie politische Gewalt haben sich gegenseitig ergänzt und entwickelt.

Die Rede Gersons hatte wenigstens den Erfolg, dass noch gegen Ende November die Prinzen beschlossen, für Heilung und Pflege des Königs, besonders rücksichtlich der ganz vernachlässigten Reinlichkeit, grössere Sorge zu tragen, wie sie auch in Minderung der grossen Zahl von Beamteten einige Ersparniss eintreten liessen. Aber bezüglich der Regierung des Landes blieben die Missbräuche wie zuvor. Der Herzog von Orleans nahm es sogar der Universität sehr übel, dass sie, als Unterthanen, zum Theile sogar als Ausländer, sich in die Regierung mischen wolle, deren Sorge ihm, als Bruder des Königs, zukomme, und dass sie sich um eine Aussöhnung zwischen ihm und dem Herzoge von Burgund mühe, mit dem er gar nicht entzweit sei [3]). Die gleichfolgenden Ereignisse rechtfertigten leider den wohlgemeinten Versuch der Universität. Der ehrgeizige, gewaltsamen Verfahren nicht abgeneigte Charakter des Herzogs von Burgund, die Ansprüche auf unumschränkte Leitung der Regierung, die der Herzog von Orleans als Bruder des Königs machte, liessen es zu einer aufrichtigen, dauernden Versöhnung zwischen beiden Prinzen nicht kommen; es ist möglich, dass, wie man behauptet, auch die Rivalität der beiden Herzoginen von Orleans und Burgund diese Spannung zwischen den Prinzen nährte, erst durch die Uebertragung der Stadthalterschaft von Guienne an den Herzog von Orleans steigerte sich die Eifersucht Burgunds zum förmlichen Hasse; die nochmalige Versöhnung, die durch gemeinschaftlichen Genuss des Sacramentes verstärkt werden sollte, war nur eine scheinbare. Am 9. November 1407 war die Königin zu Paris von einem Sohne entbunden worden, der jedoch gleich nach der Geburt zum grossen Leide der Königin starb [4]). Der Herzog von Orleans besuchte die Königin häufig. Am 23. November Abends 7 Uhr, als er, durch eine falsche Einladung bewogen, sich unbe-

---

[1]) In seiner Rede vor dem Könige 1413 sagt Gerson, IV, 668. gegenüber der Parteistellung in Armagnac und Burgund: „Si on demande à aucun es quels y es tu: c'est bonne response, je suis vrai François, je suis au Roy et non à d'aultre, c'est la voye royale, c'est le droit chemin . . .“ — [2]) Sieh oben S. 175—77. — [3]) Bul. V, 120 und Monstrelet chroniques T. I, p. 175 ed. Buchon. — [4]) Die Darstellung folgt der Chron. III, 730 e. sq. (28, 30, 34) und Monstrelet Chroniques, in Buchon collection de chroniques nationales, Paris 1825. Monstrelet ist in den Bänden 26—32 der Sammlung enthalten. Tm. I, c. 36, p. 210 e. sq.

waffnet und von nur fünf Dienern begleitet von dem Souper der Königin zum Könige begeben wollte, wurde er bei dem Thore Barbette auf Veranstaltung des Herzogs von Burgund von einigen zwanzig Verlarvten, unter Anführung eines Normanen, Raoul d'Auquetonville, den er aus dem königlichen Dienste entlassen und dessen Güter er eingezogen hatte, meuchlerisch überfallen, ihm bei der versuchten Vertheidigung die linke Hand abgehauen und der Schädel gespalten. Die gleichfalls unbewaffneten Diener ergriffen die Flucht, bis auf Einen Flammänder, der sich schützend auf seinen Herrn warf, und mit ihm gemordet wurde. Die Mörder zogen sich in das Hôtel des Herzogs von Burgund zurück. Auf den Herzog von Burgund, der unter den Zeichen tiefer Trauer an dem Leichenbegängnisse des Gemordeten Theil genommen, fiel nicht der leiseste Verdacht; vielmehr hatte der Staatsrath Verdacht auf einen Herrn v. Cany geworfen, dessen Weib der Herzog verführt hatte. (Frucht dieser Verbindung war der Bastard v. Orleans, Dunois). Erst als der Prevot von Paris, Herr v. Tignonville im Staatsrathe um Erlaubniss bat, zur Auffindung der Mörder auch die Hôtels der Prinzen durchsuchen zu dürfen, rief der Herzog von Burgund den König von Sicilien und den Herzog v. Berri bei Seite und bekannte, auf Eingeben des Teufels die That veranlasst zu haben. Beide Fürsten verstummten erst vor Entsetzen, bis Schmerz und Unwille in Klagen und Verwünschungen ausbrach. Tags darauf fand sich der Herzog den Eintritt in den Staatsrath verweigert und verliess heimlich in Eile Paris. In Lille hielt er eine Versammlung der Notablen um über die durch den Tod des Herzogs von Orleans nothwendig gewordenen Massregeln zu berathen, und beschied dann seine Stände nach Gent, wo er ihnen die Gründe des Mordes darlegte und sie um ihren Beistand bat, der ihm auch zugesagt wurde [1]). Die Herzogin von Orleans, Valentine Visconti eilte nach der Abreise des Herzogs von Burgund nach Paris, bat den König um Schutz und Rache wie um die Erlaubniss, ihre Söhne, deren ältester, Carl, erst 15 Jahre hatte, selbst erziehen zu dürfen und erhielt Alles zugesichert. So tief der König das an seinem Bruder begangene Verbrechen empfand, ein Rückfall in seine Krankheit hinderte entschiedene Massregeln und nöthigte die Prinzen mit dem Mörder in Unterhandlung zu treten, zumal die Pariser Bevölkerung, die grösstentheils den Mord des Herzogs von Orleans als Befreiung von einem Tyrannen ansah, auf seiner Seite war. Nur der Herzog v. Bourbon verweigerte jede Betheiligung an dieser Unterhandlung und zog sich in sein Herzogthum zurück. Nach einer für das königliche Ansehen sehr demüthigenden Zusammenkunft des Königs von Sicilien und des Herzogs v. Berri mit dem Herzoge v. Burgund, der sich weder dazu verstehen wollte, den König um Verzeihung zu bitten, noch auch nur die Mörder auszuliefern, hielt dieser an der Spitze von 800 Reitern seinen Einzug in Paris, wo er bei der Bevölkerung die freundlichste Aufnahme fand. Er liess es sich nicht nehmen, eine

---

[1]) Monstrelet l. c. I, c. 88, p. 881.

öffentliche Erklärung über die Motive seiner That abzugeben. Am 8. März 1408 sprach in dem grossen Saale des königlichen Pallastes St. Paul in Gegenwart des Dauphin, des Königs von Sicilien, des Herzogs von Berri und anderer Prinzen, der Universität und zahlreicher Cleriker und Bürger für den Herzog v. Burgund der Doctor der Theologie Jean Petit aus der Normandi, der, wie er öffentlich bekannte, seine ganze Existenz der Wohlthätigkeit des Herzogs von Burgund verdankte und sich desshalb zu seiner Rechtfertigung für verpflichtet hielt [1]). Indem er den Satz aufstellte, dass es Jedem, auch ohne gesetzliche Bevollmächtigung, nach den natürlichen, moralischen und göttlichen Gesetze nicht blos erlaubt, sondern verdienstlich und ehrenvoll sei, einen Verräther (gegen Gott und König) und treubrüchigen Tyrannen zu tödten, besonders wenn er so mächtig ist, dass der Arm der Gerechtigkeit ihn nicht erreichen kann [2]), erklärte er vor dieser Versammlung den Herzog von Orleans des Verrathes an Gott und König wegen Zauberei und Absichten auf das Leben des letztern [3]) für schuldig und damit die That des Herzogs v. Burgund als verdienstlich, den der König mit Liebe, Ehre und Besitz lohnen müsse, wie einst der Erzengel Michael wegen seines Kampfes mit dem Drachen und Phinees wegen des Mordes an dem unzüchtigen Israeliten belohnt worden seien. Diese Rede, die einen traurigen Beleg giebt, wie sehr oft der theologische Beweis durch gedankenloses Vermengen von Bibel und aristotelischer Philosophie, canonischem Rechte und Volkswahn missbraucht wurde, erregte nicht blos bei den Freunden des Herzogs v. Orleans grossen Anstoss. Für Gerson wurde sie eine Quelle vieljähriger Bedrängniss. Denn so sehr er sich auch dem Hause Burgund zu Dank verpflichtet wusste, höher noch stand ihm die Pflicht des christlichen Lehrers, gegen die Rechtfertigung des politischen Mordes in die Schranken zu treten. Von dem schwachen Könige ertrotzte der Herzog, der die Rede Petits in zahlreichen Abschriften hatte verbreiten lassen, Verzeihung für seine That, und sogar die Zusicherung, dass weder er noch seine Erben dafür beunruhigt werden sollten [4]). Am 5. Juli

---

1) Gers. Opp. V, 18. „Omnis Doctor Theologus tenetur excusare et justificare magistrum et Dominum suum, eum defendere et tueri suum honorem et bonam famam, quantum ratio et veritas se extendunt, praecipue quando dictus Dominus suus est bonus et fidelis et ille oberravit . . .“ Wir kommen später auf diese Rede ausführlich zu sprechen. — 2) Ibid. p. 27. „In casu supradicto licitum est cuilibet subdito sine quocunque mandato vel praecepto secundum leges naturalem, moralem et divinam occidere et facere occidi ipsum proditorem et infidelem tyrannum, et non modo licitum sed honorabile ac meritorium, praecipue quando est adeo potens, quod justitia non potest bono modo fieri per superiorem . . . .“ — 3) Nach Monstrelet l. c. I, 116 herrschte schon 1400 ein Verdacht gegen den Herzog als Urheber der Krankheit des Königs. — 4) Monstrelet l. c. I, 328. Der schwache König muss bezeugen, dass der Herzog blos aus Loyalität gegen das königliche Haus „avoit fait mettre hors de ce monde nostre dit frère.“ Und daher „Sçavoir faisons que nous considerant la ferme et loyalle amour et bonne affection que nostredit cousin a eu, et à nous et à nostredit lignée et espérons qu'il aura toujours en temps à venir, avons osté et ostons de notre courage toute deplaisance que par le rapport d'aucuns malveillants de nostredit cousin de Bourgogne ou autrement pourrions avoir eu envers lui pour occasion des choses dessusdites et voulons *que iceluy soit et demeure en nostre singulière amour comme il*

1408 verliess er Paris, um in den Niederlanden dem Bischofe von Lüttich Johann von Bayern oder Jean Sans Pitié, gegen den sich seine Unterthanen erhoben hatten, weil er sich die Weihen nicht wollte geben lassen, zu Hilfe zu eilen.

Während seiner Anwesenheit in Paris hatte der Herzog von Burgund zu der die königliche Autorität sehr blos stellenden Verurtheilung des Prévôt von Paris, dem er die Nachforschung nach den Mördern des Herzogs von Orleans nicht verzieh, mitgewirkt. Der Anlass war dieser. Der Prévôt, Herr von Tignonville, hatte im September 1407 zwei Studenten, die mehrerer Räubereien und eines Mordes angeklagt waren, ergreifen und ungeachtet ihrer Berufung auf ihre Privilegien als Cleriker am 26. October aufhängen lassen. Die Universität liess einen Process gegen ihn beim Parlamente anhängig machen, und die unter den Werken Gersons befindliche Rede [1]: „Für die Gerechtigkeit an den König", die man bisher irriger Weise behufs der Ausgleichung der Häuser Burgund und Orleans gehalten werden liess [2]), gehört, wie ihr Inhalt unverkennbar zeigt, hieher und gestattet uns einen weiteren Blick in die mehr theologische Seite der staatsrechtlichen Anschauungen Gersons. In drei Betrachtungen handelt sie über den Begriff der Gerechtigkeit, über die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeitspflege, und über die Eigenschaften eines wahren Richters. Die Haltung dieses vor dem Parlamente gesprochenen Vortrages ist weniger eine rhetorische als doctrinelle. Wir werden nachher den Grund angeben.

Aus der Definition der Gerechtigkeit, als des steten und unerschütterlichen Willens, Jedem sein Recht zu gewähren, zieht Gerson die Folgerung, dass die Gerechtigkeit „der göttliche Wille" sei, da von keinem anderen Willen diese Stetigkeit und Unerschütterlichkeit ausgesagt werden könne. Wie also die höchste Herrschaft in Gott ruhe, ja Gott wesentlich (vere et essentialiter) König der Könige sei, so auch die Gerechtigkeit, die specifische Eigenschaft (propria proprietas) der Herrschaft. Daraus folgt, dass wir nur in der hl. Schrift den vollsten Aufschluss über Gerechtigkeit und ihre Bedingungen erhalten, diese daher in der Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit maasgebend ist. Darum ist die Universität und besonders die theologische Facultät von der Gerechtigkeit zu sprechen berechtigt, und zwischen ihr, der Quelle der Wissenschaft, und diesem obersten Gerichtshofe, der Quelle der Gerechtigkeit, muss ein Verhältniss der Eintracht bestehen, das sich auf Liebe

---

etoit paravant, et en autre voulons et nous plait par les presentes, que nostre dit cousin, ses hoirs et successeurs soient et devront être paisibles envers nous et nos successeurs dudit cas et fait et de tout ce qui s'en est ensuivy, sans que par nous, nos successeurs nos gens et officiers — pour cause de ce lui soit ou puisse estre donné ne mis aucun empeschement ores ne pour le temps à venir." Die schärfste und gerechte Kritik der Stellung des Herzogs dem Könige genüber, der verzeiht, während ersterer nicht schuldig sein will, enthält das wahrscheinlich nicht ohne Zuziehung Gersons verfasste Schreiben des Sohnes des Herzogs von Orleans an den König vom 10. Juli 1411, bei Monstrelet II, 192 etc. — [1]) IV, 642—54. „Sermo ad Regem Franciae pro justitia." — [2]) Z. B. Lecuy, Essai T. I, 376.

zur hl. Schrift als der normativen Grundlage aller Gerechtigkeit gründet [1]), so dass Keiner als vollendeter Jurist oder Canonist zu betrachten ist, der sich nicht mit den Principien der Theologie vertraut gemacht hat und auf ihnen fortbaut, denn die Censur aller Gesetze ist nichtig, wenn sie nicht das Bild des göttlichen Gesetzes trägt. Ist die Gerechtigkeit jener göttliche Wille, der Jedem das Seinige gewährt, so ist in allen Dingen nur dasjenige gerecht, was der göttlichen Ordnung gemäss ist [2]). Wesshalb Gregor mit Recht nach Basilius den Willen Gottes das erste Naturgesetz nennt, und die hl. Schrift und die Theologen, wie Boethius, die natürliche Ordnung der Welt als „Gesetz" bezeichnen, wie „dieses sind die Gesetze des Himmels". In der Erfüllung dieser Ordnung, Gesetze, oder dieser Gerechtigkeit ruht der Friede des Naturreiches [3]). Die menschliche Gerechtigkeit besteht in der Nachahmung der höchsten, göttlichen, und wiewohl sich diese nicht gänzlich (omnino) begreifen lässt, erkennen wir sie doch einigermassen aus Schrift und Vernunft. In Gott nemlich als dem höchsten und gerechten Herrn und Richter ist Können (Macht), Wissen (Weisheit) und Wollen (Güte). Erstere tritt in der Schöpfung, die andere in der Regierung der Welt, die letzte in der Endursache (Bestimmung), zu der sie alle Wesen hinführt, hervor. Die menschliche Gerechtigkeit stellt sich sohin als Verbindung von Macht, Weisheit und Güte dar; erstere hat zu ihrer Folge den Frieden, die Weisheit die Wahrheit, die Güte das Erbarmen, so dass die Gerechtigkeit als Friede, Wahrheit, Güte erscheint. Dieses das Wesen der Gerechtigkeit.

Wie entsteht nun das Richteramt? Die höchste Gerechtigkeit ist der Wille Gottes; dieser theilt sich nach aussen an die vernünftige Creatur gleichsam als seine Macht, Wahrheit, Güte mit, und inwiefern diese jenen göttlichen Willen erkennt, hat sie daran ein Urtheil, einen Grundsatz der wahren Vernunft [4]). Der Wille Gottes spricht sich in Rath und Gebot aus (consilium et praeceptum) und letzteres bildet den Inhalt des göttlichen Gesetzes für den Menschen in diesem Leben. Der Mensch ist nemlich aus zwei Substanzen zusammengesetzt (compositus), einer körperlichen oder materiellen und einer unkörperlichen, wodurch er die gesammte Welt repräsentirt, Mikrokosmos. Nach seiner zweifachen Substanz hat

---

1) IV, 644. „Patet concordiam esse debere et confoederationem specialem inter hanc regalem curiam, fontem justitiae, et Universitatem, fontem scientiae, et praecipue diligi debet et honorari Scriptura s. ut illa, in qua fundantur et stabiliuntur justitiae fundamenta, ad quae recurrere necesse est si aliqua difficultas aut perplexitas oritur in aliis scientiis de humanis juribus tractantibus." — 2) „Nil est justum in quacunque re nisi in quantum divina voluntas sic ordinavit." — 3) IV, 645. „Lex terrae est tendere deorsum, lex avium nidificare tali vel tali modo, lex aranearum telas facere, et ita in omnibus rebus, in quibus relucet sapientia et justitia summae voluntatis Dei quae sic dat et reddit unicuique quod suum est dono et liberali ordinatione, et in hoc consistit pax et tranquillitas regni naturae." — 4) 646. „Justitia haec se derivat et communicat ad extra sicut facit sua potentia, sua veritas, sua bonitas et dominatio, et fit haec communicatio creaturae principaliter ut detur cognitio voluntatis ejus: et est hoc quod nos appellamus judicium aut rectae rationis dictamen."

er auch ein zweifaches Leben, ein natürliches, zeitliches, und ein übernatürliches, ewiges; ersteres ist dem letzteren untergeordnet. In seinem Ursustande, ohne Sünde, bedurfte der Mensch keiner Gesetze und keiner Zwangsgerichtsbarkeit, es gab also auch kein politisches Regiment, sondern es genügte die natürliche Ordnung, um Jedem das Seinige zu gewähren. Es konnte höchstens die Herrschaft des natürlichen Vorranges statt finden, des Vaters vor dem Sohne, des Mannes vor dem Weibe, des Weiseren über den weniger Weisen [1]). Aber nach der Uebertretung des göttlichen Gesetzes trat eine Aenderung ein, die Herrschaft des Menschen artete in Tyrannei aus, denn er verlor den Rechtsgrund seiner Herrschaft, die ursprüngliche Gerechtigkeit; wo er früher gebot, wurde er unterwürfig, sein eigener Leib trat in Aufruhr gegen die Vernunft, es entstand Sünde um Sünde und in sein Reich fielen vier aller Gerechtigkeit feindliche Tyrannen ein: Freude, Traurigkeit, Hoffnung, Furcht. Da nun die Vernunft nicht mehr ausreichte weder sich noch Andere zu leiten, musste man mit Strafen und Gesetzen nachhelfen gegen die Verkehrten und Ungerechten, damit die Guten und Redlichen im Frieden leben könnten. So hat also die Zwangsgerichtsbarkeit, und damit die politische Herrschaft ihren zufälligen Entstehungsgrund in der Sünde, ihren Zweck im Frieden, ihr Wesen im Gesetze und ihr Object an der sterblichen, vernünftigen Creatur [2]). Die natürliche Gerechtigkeit, jene Tugend, die Jedem gerne das ihm nach dem natürlichen Rechte Zukommende gewährt, hat ihre Grundlage in den Principien des Rechtes und Naturgesetzes, die jeder gesunden Vernunft vernehmbar sind, wie: Keiner soll dem Anderen thun, was er sich nicht gethan haben will, Wohlthäter muss man lieben, Keiner darf ungerecht getödtet werden u. s. w. Alle diese Gesetze werden in der mosaischen Gesetzgebung wiederholt, weil nicht Jeder gesunde Vernunft besitzt und das natürliche Urtheil bei Vielen durch die Sünde getrübt ist. Der Mensch hat wie eine natürliche, so auch eine übernatürliche Bestimmung, deren Erreichung seine natürliche Willens- und Erkenntnisskraft übersteigt, wesshalb ihm Gott das dafür Nothwendige durch Offenbarung mittheilen musste; es geschah dieses schon seit der Schöpfung, am vollkommensten aber im neuen Gesetze, dem Evangelium. Die evangelische Gerechtigkeit ist nun jene Tugend, die Jedem gewährt, was nach der Vorschrift des Evangeliums ihm zukommt, um die Seligkeit zu erlangen oder die Verdammung zu vermeiden [3]).

---

[1]) IV, 647. „Sufficiebat dominatio secundum originem et justitiam ad reddendum unicuique quod suum est, Deo, corpori suo, proximo suo, omni creaturae. Poterat esse dominatio aliqualis excellentiae patris ad filium, viri ad uxorem, sapientioris ad minus sapientem et universaliter ratio dominabatur omnibus rebus ratione carentibus.“ — [2]) 648. „Hic radicem habemus et causas dominationis et coercitivi dominii. Causa efficiens occasionalis fuit peccatum. Causa finalis fuit pax, tranquillitas et sufficientia in vita civili propter finem alterum spiritualem et divinum. Causa finalis in legibus consistit bene institutis. Causa materialis est rationalis creatura mortalis, glorificabilis.“ — [3]) „Justitia evangelica virtus est, per quam eam habens inclinatus est ad reddendum unicuique quod suum est secundum jus Evangelii propter beatitudinem adipiscendam et damnationem evitandam.“

Da aber der Mensch von Natur social ist, und das Bedürfniss hat, sich in der Gemeinschaft mit Andern zu ergänzen, so ist daraus ein Zusammenleben unter gewissen Bedingungen entstanden, der Staat [1]), und die in dieser Gemeinschaft waltende Gerechtigkeit heisst politische Gerechtigkeit. Der Staat selbst hat den Zweck, durch Ordnung jene Ruhe und Sicherheit zu gewähren, wie sie zum Besten des zeitlichen und ewigen Lebens erforderlich ist [2]). Da nun die einfachen Principien des Naturrechtes nicht immer ausreichen zur Regulirung der Lebensverhältnisse, fügte man noch entsprechende positive Bestimmungen hinzu, die dem Naturrechte zwar nicht entgegenstehen, aber auch nicht unmittelbar daraus folgen, wie dieses in ähnlicher Weise auch innerhalb der Kirche geschah, wesshalb neben der Theologie sich mit der Zeit das canonische Recht entwickelte, so dass jetzt neben der politischen auch eine kirchliche Jurisdiction besteht, beide zusammen aber als die beiden Arme des christlichen Staates betrachtet werden und darum auch in Eintracht miteinander leben müssen, um den Thron der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden aufrecht zu halten [3]). Zwar fehlt es nicht an Ehrgeizigen, die von vereinzelten Missbräuchen der kirchlichen Gewalt und des kirchlichen Vermögens ausgehend und nicht bedenkend, dass Reichthum wie Armuth missbraucht werden kann und Gott verschiedene Wege hat, um zum Ziele zu führen, die weltliche Gerichtsbarkeit auf Kosten der kirchlichen erweitern wollen und dieses Streben auf die irrige Voraussetzung gründen, als sei es dem Wesen der Kirche entgegen, zeitliche Gewalt zu haben, da auch Christus nicht nur keine besessen, sondern solchen Besitz durch Wort und That verboten habe, als besitze ferner der Clerus seine Jurisdictionsrechte von den Fürsten, bleibe diesen unterworfen und könne durch sie sogar derselben wieder enthoben werden. Allein dieses heisse Recht in Unrecht verkehren, denn das Rechte soll auch in rechter Weise geschehen [4]). Es wäre dieses gerade, als wenn Einer sagen wollte: Dieser Mensch hat den Tod mit Recht verdient, also handelt, wer ihn immer tödtet, nicht unrecht. Denn es könnte ja, wer ihn tödtet, nicht der gesetzliche Richter sein, oder wenn auch im Allgemeinen das Recht, doch für diesen Act keine Gewalt haben, weil der Schuldige ein Fremder ist, in beiden Fällen würde das göttliche Gebot übertreten „Du sollst nicht tödten“, denn dieses Gebot ist unabänderlich, ausser soweit Gott selbst exceptionelle Bestimmungen getroffen hat, wie bei Mördern, Ehebrechern, Häretikern und der Zauberei Schuldigen. Könnte Jeder der Richter des Anderen sein,

---

1) IV, 648. „Posteaquam homo natura sua civilis est et communicativus et talem habet indigentiam cui convenienter succurrere non potest absque alterius subsidio, homo inductus fuit et veluti compulsus in communi vivere cum aliis et opus fuit instituere ac ordinare aliquos convivendi modos.“ — 2) 649. „Politia est hominum societas ad bonum ordinata ad recte praecipiendum et obediendum, ut in pace vivatur et tranquillitate et sufficientia aut quoad vitam hanc temporalem aut quoad spiritualem.“ — 3) 650. „Duae hae jurisdictiones duobus illis juncti statibus (dem Ritterthume und dem Clerus) sunt veluti duo ipsa brachia politiae christianae, pacem quoque habere debent et unionem ad divinae justitiae thronum sustinendum.....“ — 4) 654. Deut. XVI, 20. „Quod justum est juste exequeris.“

selbst im Falle dieser vor dem Gesetze des Todes schuldig wäre, so würde der ganze Staat in Auflösung gerathen. Ist aber Derjenige, der einen Andern tödtet, ohne gesetzlich dazu berechtigt zu sein, eine obrigkeitliche Person; so ist dieses noch schlimmer, als wenn er eine blose Privatperson wäre, denn die scheinbare Gerechtigkeit (aequitas simulata) ist doppeltes Unrecht und reisst zu weiterem Unrechte fort; so haben auch einst die dreissig Tyrannen zu Athen nur die schlechtesten, allgemein verhassten ohne gesetzliche Form (Vertheidigung) hinrichten lassen und sind desshalb von dem Volke gelobt worden; aber bald nachher liessen sie rechtliche Bürger ohne Einhaltung der gesetzlichen Form tödten. Durch Eingriff in die kirchliche Jurisdiction ist diese in ihrem gesammten Bestande gefährdet; auch ist das Unrecht um so grösser, wenn der schuldige Cleriker nicht den augenblicklichen Tod, sondern als Dieb nur Busse im Kerker verdient hatte, sohin bei seiner Hinrichtung ein Sacrileg vorfiel. Denn es ist Sacrileg, wenn Einer gottgeweihte Dinge zerbricht oder entwendet; steht aber ein vernünftiges Wesen, das Gott geweiht ist, ein Cleriker, nicht weit höher als ein geweihter Kelch oder ein heiliges Gemälde? Das Unrecht wird noch grösser, wenn Einer solch ungesetzliches Verfahren auch noch rechtfertiget, nicht die kirchliche Excommunication scheut und sich in den Gottesdienst eindrängt. Kömmt dadurch nicht die Ehre des Königs, der Universität, ja der christlichen Religion und Kirche, für welche der hl. Thomas (von Canterbury) und Andere vielleicht in weniger wichtigen Anlässen bis zum Tode gestritten haben, in Gefahr? Macht ein solcher sich nicht der Häresie verdächtig? Soviel über das Wesen der Gerichtsbarkeit.

Die Eigenschaften des Richters betreffend, so soll er, wenn er Gerechtigkeit liebt, stets in sich die Liebe zu Gott und seiner Religion aufrecht halten; denn Gott ist die Quelle und das Vorbild aller Gerechtigkeit; nur der Gott liebende Richter ist gerecht, er vertraut auf die Macht Gottes, der ihm Muth und Beharrlichkeit giebt, glaubt an die Weisheit Gottes, der ihm Klugheit gewährt, liebt die Wahrheit Gottes, die ihn besonnen, gütig und nachsichtig macht. Der gerechte Richter liebt auch die Diener Gottes und seine Kirche und wahrt ihre Rechte, Ehre und Freiheit. Der gerechte Richter soll ferner auch seinen Herrn lieben und darauf bedacht sein, ihm Macht und Herrschaft zu erhalten; dieses geschieht, indem er in seinem Amte stets das allgemeine Wohl im Auge hat, und nicht durch thörichte Schmeichelei seinem Herrn nur zu gefallen strebt, denn dadurch verleitet er ihn zur Tyrannei, dem Gifte, das alle Herrschaft zu Grunde richtet.

Endlich soll der gerechte Richter auch sich und seine Untergebenen lieben, indem er sich und diese der Vernunft und Gerechtigkeit unterwürfig erhält. Alle ordentliche Liebe beginnt mit sich, denn wer gegen sich selbst feindlich, wem ist der gut? (Eccl. XIV, 5).

Dieses der Vortrag Gersons. Durch den Einfluss des Herzogs von Burgund gewann die Universität den Prozess. Der Prévôt musste am 18. Mai 1408 die Cadaver der beiden Verbrecher vom

Galgen, wo sie seit dem 26. October 1407 gehangen, feierlich abnehmen lassen, sie küssen und auf einem mit schwarzen Tüchern behangenen Wagen in das Kloster der Mathuriner bringen, wo der Rector der Universität sie zur Beerdigung daselbst in Empfang nahm; sie erhielten sogar eine Inschrift.

Dass die Universität ihre Privilegien zu wahren und gegen Eingriffe zu schützen sucht, liegt in der Natur der Sache. Dass aber sie, die sich als „Quelle der Wissenschaft“, als Vertreterin der Interessen des gesammten Frankreichs betrachtet, und in ihrem öffentlichen Vortrage über Reform des Staates so laut auf pünktliche Gerechtigkeitspflege dringt, für einen Akt, den der Prévot von Paris gegen wirkliche Verbrecher im Interesse der öffentlichen Sicherheit, wenn gleich ohne Beachtung ihrer Privilegien, doch unter königlicher Autorität geübt hat [1]), auf eine Genugthuung der Art besteht, dass damit die Autorität des Königs wie das Ansehen des Richterstandes beschimpft wird, ist ein trauriger Beweis, wie leicht in Corporationen das particuläre Interesse das allgemeine verschlingt. Die Vertretung der Universität durch Gerson hat aber nach einer andern Seite hin noch ein besonderes Interesse. Der Beweis für das ungesetzliche Verfahren des Prévot, das er als eine Uebertretung des „unabänderlichen Gebotes: du sollst nicht tödten“ hinstellt, ist in einer Art geführt, dass damit auch ein Urtheil über den Mord des Herzogs von Burgund an dem Herzoge von Orleans gegeben ist, und hierin wohl haben wir den Grund zu suchen für die ungewöhnlich ruhige, Schritt für Schritt nur doctrinell erörternde Haltung des Vortrags, denn eine solche Beziehung lag nicht in der Absicht der Universität, sie war ja grösstentheils dem Herzoge von Burgund zugethan, sondern war eine stille, indirecte, in anderer Weise im Augenblicke unmögliche Genugthuung, die Gerson dem verletzten göttlichen Gebote und der sittlichen Wahrheit geben wollte.

Nach der Abreise des Herzogs von Burgund kam die verwittwete Herzogin von Orleans wieder nach Paris (11. August) um für ihren Gemahl von dem Könige Gerechtigkeit zu erlangen.. Dieser hatte für die Dauer seiner Krankheit der Königin und dem Dauphin Vollmacht gegeben, den Staatsrath zu versammeln und darin zu präsidiren, und hier erhielt die Herzogin für den 11. September [2]) eine Audienz. In Gegenwart des Dauphins, der Königin, der Herzoge von Berri, Bourbon und Bretagne, eines zahlreichen Adels, der Universität und vieler andrer angesehener Männer, trat Namens der Herzogin der Benedictiner-Abt von St. Fiacre, Magister Serissy auf, um das Andenken des gemordeten Herzogs zu rechtfertigen [3]). In einer von allen spielenden Allegorien und lästigen Citaten freien,

---

[1]) IV, 652. „Confiteri non vult“, sagt Gerson von dem Prévôt; se perperam et male fecisse, imo imponit rem factam esse per dominum suum et bonum consilium .... “ — [2]) Chron. IV, 92 (29, 17); nach Andern für den 8. September. — [3]) Der Vortrag bei Monstrelet l. c. I, 315 (c. 47) und in sehr ausführlichem Auszuge Chron. IV, 92—129.

durch Einfachheit und Gründlichkeit des Urtheils äusserst ansprechenden Rede verlangte er „Gerechtigkeit" von dem Könige, welche dieser als König wie als Bruder des Gemordeten nicht verweigern dürfe, da das Verbrechen laut zum Himmel schreie, der Thäter sich sogar rühme im Interesse des Staates gehandelt zu haben und durch Verbreitung verläumderischer Schriften (die Rede Petits) das Andenken des Herzogs schände. Man sage zwar zur Rechtfertigung der That, der Herzog von Orleans sei Tyrann gewesen und habe als solcher getödtet werden dürfen. Allein der Aristotelische Begriff des Tyrannen, als eines, der sich durch blosse Gewalt, ohne irgend ein Recht zu haben, einer Stadt oder eines Landes bemächtige und ohne auf Jemand zu hören unverbesserlich bleibe, passe in keiner Weise auf den Herzog — den Satz von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes lässt der Redner unangefochten — der selbst sehr milde, niemals einen habe verstümmeln oder tödten lassen, dem Könige und dem Gesetze ergeben gewesen sei, Männer von Verdienst und Wissen geschätzt und was er besessen, durch königliche Gnade oder rechtmässigen Erwerb erlangt habe. Alle die Gründe aus dem alten Testamente, womit Petit seine Behauptungen gestützt, seien nichtig, denn dort sei Vieles gestattet gewesen, was jetzt nicht mehr zulässig sei [1]). Wenn der Herzog von Burgund so viel Recht für seine That gehabt, wozu der empörende Verrath gegen einen Mann, mit dem man soeben durch Eid auf die Evangelien ein Bündniss zu gegenseitigem Schutze beschworen, zumal nach Vegetius ein Ritter oder Fürst, der seinem Eide oder Worte untreu wird, gar nicht mehr als Ritter oder Fürst zu betrachten ist. Aber der wahre Grund des Verbrechens sei die Herrschsucht des Herzogs von Burgund, er allein habe das Ruder in Frankreich führen und die Finanzen nach eignem Gutdünken verwenden wollen, wie die seitherige Entsetzung so vieler Finanzbeamten zeige. Alle andern dem Herzoge von Orleans zur Last gelegten Verbrechen, wie Förderung des Schisma, Versuche dem Könige durch Zauberei und Gift das Leben zu kürzen, ein verrätherisches Bündniss mit Heinrich von Lancaster (Heinrich III. von England) seien Verläumdungen. Befremdend bleibe es immer, dass ein Theologe der Zauberei solche Wirksamkeit zuschreibe, es sei Pflicht der Universität gegen solchen Wahn einzuschreiten, damit er sich nicht weiter verbreite [2]).

1) „Quando allegat, quod Moyses occidit Egyptium, dico quod fecit sine auctoritate et peccavit. Quando dixit, quod Finees occidit Zambri et fuit remuneratus, dico quod hoc fecit tanquam minister legis. Cum autem dixit quod Michael occidit Luciferum, id ridiculosum est dicere, quia illa occisio non fuit nisi privatio gratiae Dei et gloriae paradisi. Dico iterum quod tales occisiones non sunt trahendae ad consequentiam, quia in antiquo testamento multa permittebantur, quae modo prohibentur et indecentissimum est capere occisiones antiquas ad probandam mortem istam injuste et sine auctoritate inflictam." — 2) „Adhuc mirabilius est quod ex ore theologi processerit, quod talia sortilegia habuerint vim in personam regis. Sic possent homines trahi in errores. Et ideo, magistri in theologia reverendi, vobis remediandum est ne talia scribantur vel recitentur in communi et *theologus puniatur affirmans quod sortilegia possint effectum sortiri.*"

Nach der Rede des Abtes verlangte der Anwalt der Herzogin, Wilhelm Coussinot, dass zur Sühne für das Verbrechen der Herzog von Burgund verhaftet werde und vor dem Hofe wie am Orte des Verbrechens öffentlich auf den Knieen um Verzeihung bitte, den Boden küsse, sein Hotel in Paris niedergerissen und auf dessen Grund ein steinernes Kreuz mit Inschrift errichtet, am Orte des Verbrechens ein Canonicatstift für sechs Canoniker und sechs Vicare mit einer jährlichen Rente von 1000 Fr. gegründet werde, damit diese neben dem täglichen Stundengebete noch jeden Tag sechs Messen für den Gemordeten lesen, und ähnliche Stiftungen auch in Orleans, Jerusalem und Rom geschehen; ausserdem soll der Herzog noch eine Million Ducaten zur Gründung von Hospitälern zahlen, seine sämmtlichen Besitzungen in die Hände des Königs geben, auf zwanzig Jahre nach Palästina pilgern und nach seiner Rückkehr sich stets in einer Entfernung von 100 Meilen von dem Könige und der königlichen Familie halten, nebst noch anderen von dem Könige zu bestimmenden Entschädigungen für die Familie Orleans. Das Ueberspannte dieser Forderungen lässt sich Seitens der Familie Orleans durch das natürliche Gefühl des Schmerzes und der Rache entschuldigen, dass aber auch der Staatsrath sich durch den Hass der Prinzen bestimmen liess, seine Zustimmung zu geben, nachdem doch der König bereits Verzeihung gewährt hatte, war Unverstand, dem die Strafe auf dem Fusse folgte. Denn als der Herzog nach seinem Siege über die Lütticher (23. September) mächtiger als zuvor dastand, musste man im Interesse der eigenen Sicherheit auf Aussöhnung denken. Es wurden Versuche zur Vermittlung gemacht und namentlich war die Universität bemüht für den Frieden zu stimmen, nicht blos im Interesse Frankreichs, sondern auch der Kirche; denn ohne Friede im Lande hatte sie keine Aussicht ihre Aufgabe, Beseitigung des Schisma, zu Ende zu bringen. Um das Widerstreben Einzelner zu bewältigen, wurde Gerson mit einer Friedensrede beauftragt [1]). Die Stellung des Redners in solchem Parteigewühle ist immer eine schwierige und Gerson hatte nur wenige Tage zur Ausarbeitung Zeit [2]), so dass man hierin den Grund der etwa mangelhaften Form dieser Rede finden könnte; allein dieser Mangel scheint eher beabsichtiget zu sein, denn mit politischen Motiven allein, das konnte ihm nicht entgehen, richtete er der aufgeregten Leidenschaft und dem Parteihasse gegenüber nichts aus, darum zog er es vor überwiegend sich auf den Standpunkt der christlichen Frömmigkeit zu stellen, neben dem Interesse des Staates auch das religiöse Gefühl sprechen zu lassen. Dieser Standpunkt allein gab ihm die Möglichkeit, auf die Gemüther Einfluss zu gewinnen, denn wen das politische Motiv nicht bewog, der durfte sich doch dem Geiste der Frömmigkeit nicht verschliessen. Dieser

---

1) Opp. IV, 625—41. Die Rede ist im November 1408 gehalten, wie das Citat aus dem Introitus der Messe Dom. XXIII. post Pentecost. als „hujus temporis“ zeigt. — 2) IV, 626. „Nec usquam me onerassem, qui minimus sum et pauperis conditionis et in tam parvo tempore ut trium aut quatuor dierum.“

liebevolle, fromme Sinn, wie in schmuckloser Einfalt Gerson ihn hier kund gab, war mächtiger als alle Kunst der Rede.

„Möge der Friede kommen, ruft Gerson Namens der Universität mit dem Propheten (Jes. 57, 2), und zwar der Friede für die Kirche wie für Frankreich; denn auch für den zeitlichen Frieden hat die Universität als Tochter „des Königs des Friedens“, der „Friede stiftenden Weisheit“ (Jacob. 3, 17) Sorge zu tragen, da im Frieden alles Gute enthalten ist. Es genügt ihr nicht, zu Gott um Frieden zu flehen, der uns in diesen Tagen die Verheissung verkünden lässt: „ich denke Gedanken des Friedens und nicht der Züchtigung; rufet mich an, ich werde euch erhören; aus welcher Trübsal immer mein Volk zu mir schreit, ich will es befreien“ sondern sie richtet auch ihr Wort an Hohe und Niedere, in öffentlichen Reden und feierlichen Processionen, in Gesandtschaften und bei andern Anlässen; und nachdem sie kurz zuvor zu den Prälaten dieses Reiches gesprochen, hat sie einmüthig beschlossen sich auch an den hier repräsentirten Thron der königlichen Autorität in Sache des Friedens zu wenden. Ueber den Frieden der Kirche ist seit dreissig Jahren so viel gesprochen worden, dass jedes weitere Wort entbehrlich scheint. Je näher übrigens dieser Friede für die Kirche durch des Königs, Eure, durchlauchtige Herren, und meiner Mutter, der Universität, Sorge und Bemühung gerückt ist, desto grössere Umsicht ist nöthig, dass nicht neue Hindernisse dazwischen treten, denn der Feind der Menschheit weiss, dass nur die Beharrlichkeit gekrönt wird, und stellt sich daher immer der Vollendung eines guten Werkes entgegen. Darum müssen wir uns, bis das Concil zu Pisa gehalten wird, zu Gott wenden und den Anfang zum Frieden mit unsrer Bekehrung machen, weil der Friede nur den Menschen „guten Willens“ verliehen wird; darum soll auch jede Uneinigkeit, die bisher wegen des Schisma unter uns stattgefunden, fallen. Aber vor Allem muss der weltliche Friede unter den Herrn dieser Obedienz gesichert sein, und dieser Grund allein, wenn es auch keine andern gäbe, müsste die Universität bestimmen, für den Frieden zu sprechen. Schwierig mag es wohl sein, jetzt den Weg zum Frieden zu finden, aber durch ernstes Denken und Mühen lässt er sich doch ermitteln. Die Erinnerung an die Leiden unsers Erlösers, die Betrachtung der grossen Nachtheile, welche das Zerwürfniss für den König und die Prinzen mit sich führt, der Hinblick auf die unaussprechlichen Leiden des Volkes, das, ohne Friede und Ruhe, Höllenqual erduldet [1]), auf die Autorität des Königs und seines Hauses, wie auf die Ehre und den Ruhm, der Jedem gebührt, der aufrichtig den Frieden sucht, werden uns die Mühen erleichtern. Zwar stellt sich die „Züchtigung“ (afflictio), diese Tochter des Zornes Gottes, diese eiserne Pflugschaar, die das Menschengeschlecht durchfurcht, mit ihrem Gefolge von Armuth und Bettel, Hungersnoth, Furcht, Erschöpfung, Frost, Feuersgewalt, Dolch, Schwert und

---

1) IV, 620 „Intolerabilis populi afflictio qui sine pace est et sine quiete velut in inferno positus“.

tausend andren Werkzeugen der Qual uns entgegen und ruft: kein Friede ohne Gerechtigkeit, (Psalm 84, 11) d. h. ohne Züchtigung des Schuldigen! Allein, müssen wir erwidern, die strafende Gerechtigkeit soll nur offenbar werden, damit Friede sei, sie ist also dem Frieden dienstbar [1]); steht sie dem Frieden, besonders dem öffentlichen im Wege und hindert ihn, dann wird sie zur Ungerechtigkeit, das Recht auf die Spitze getrieben schlägt in Unrecht um. Erträgt man ja viele Uebel, weil man sie ohne Verschlimmerung der Zustände nicht heben kann! Darum bedenket, erlauchte Herrn, dass auf beiden Seiten sich des Königs und euer Fleisch und Blut befindet, und höret auf die Stimme des Friedens, denn dieser Friede gereicht:

Zur Ehre Gottes, seiner Engel und Heiligen; nur um uns Friede zu verkünden und Friede zu hinterlassen, ist Gott Mensch geworden, wie es der niemals zuvor gehörte Gesang bezeugt: „Ehre Gott in der Höhe, Friede auf Erde den Menschen guten Willens!“ Keiner ist also ein guter Mensch, der den Frieden nicht liebt und das Wort vom Frieden nicht gerne hört. Darum ruft ja das Volk, wenn es den König oder den Gebieter bei seiner Ankunft beglückwünschen will, ihm: Noel! Noel! (Weihnacht!) zu; ihn gleichsam bittend, dass er ihm den Frieden erhalte! Wie darum der Staat Gottes seine Freude am Frieden hat, so wünscht der Teufel nichts mehr als Kampf, Hass, Spaltung, da er durch andere Sünden nur Einzelne mordet, durch den Krieg aber ganze Völker und Reiche an Leib und Seele. Machen wir lieber den Teufel zu Schande durch das Mühen um den Frieden, denn dieser kömmt auch den Seelen im Reinigungsorte zu Gute, da sie alle im Stande der Liebe sind, diese aber, als Mutter des Friedens, weniger das eigene als das gemeinsame Wohl verlangt; darum streben diese Seelen Alle nach dem Frieden, und wer das Gegentheil will, steht ihnen missfällig im Wege, weil im Kriege statt der Fürbitte für sie Kirchenraub, statt des Almosens Bedrückung, statt des Fastens Schwelgerei und Unzucht im Schwunge ist. „Bedenket, ruft jede Seele, was nützet uns, die wir nur Friede und Liebe verlangen, um unserer Leiden erlediget zu werden, euer Kampf und eure Rache? Suchet lieber uns zu helfen, statt für Einen Todten oder Ein geschehenes Uebel tausend andere zu verursachen. Auch wir haben im Leben das Vaterland und den Frieden geliebt, hätten zur Erhaltung des Friedens uns den Gefahren des Todes ausgesetzt, jetzt aber lieben wir es noch mehr, darum möge wegen uns der Friede nicht gestört werden. Eure Rache würde nur unser Elend steigern, da sie uns der Mittel beraubt, durch welche wir Befreiung erlangen können. Waren wir auf Erden schon zur Verzeihung und zur Milde bereit, damit wir vor Gott für

---

[1]) 631. „Finis ad quem tendit omnis afflictiva justitia est pax. — Si mihi fidem non adhibes summe politicorum Aristotelis libros, in quibus leges: bellamus ut pacem habeamus“. Dieser Anschauung wird Gerson später unter anderen Verhältnissen untreu, und will nichts von einem Frieden ohne Gerechtigkeit, d. h. ohne Bestrafung des Herzogs von Burgund wissen.

unsere Sünden Erbarmen finden, so ist dieses jetzt noch mehr der Fall, da Barmherzigkeit die einzige Führerin ist, die uns zu Gott bringen kann." [1]) Sogar den Verdammten nützet dieser Friede, wohl nicht um sie zu befreien, aber doch um ihre Strafe zu mildern, denn sie nehmen Antheil an den Lebenden und wollen ihre Verdammung nicht, weniger aus Liebe (caritate), als aus sinnlicher Anhänglichkeit (carnalitate).

Dieser Friede gereicht aber auch zur Kräftigung Frankreichs und der Herrschaft und Autorität des Königs, da die Einigkeit der Fürsten leichter die Untergebenen im Gehorsam erhält. Denn wie in einer Schule, wenn die Lehrer sich gegenseitig abgeneigt sind, die Schüler sich freuen, weil sie da den Strafen und Aufgaben zu entgehen meinen, so ist es bei den Völkern, die wie Kinder sind, auch sie wünschen einen Wechsel ihrer Lehrer — Gebieter, weil sie damit an Freiheit zu gewinnen glauben, ohne Einsicht für die Nachtheile, die sie erleiden; es genügt ihnen schon, ihres „Herrn" los zu werden. Auch im Interesse des Adels liegt der Friede, besonders des besser gesinnten, verständig urtheilenden, denn er kennt die Drangsale, die der Krieg mit sich führt, und die man auch mit Willen nicht hindern kann. Von jenen, die den Krieg wünschen, er mag gerecht oder ungerecht sein, um rauben, morden, plündern zu können, rede ich nicht, sie sind nicht Adelige, sondern schmutzige Räuber, Lasterknechte und Söldner des Teufels, leben vom Blute der Unschuld und vom Fleische der Armen. Wie sehr die Kirche des Friedens bedarf, sieht Jeder; dem Volke aber ist er geradezu unentbehrlich, denn alle Folgen eines Zerwürfnisses unter den Fürsten treffen immer nur das Volk in ihrer ganzen Schwere. Darum, du frommes, ergebenes Volk Frankreichs, denke, wie du den Frieden erhältst, denn bei allen Kämpfen und Aufständen hast du nur zu verlieren und wirst nur deine Knechtschaft tauschen, wenn auch, was Gott verhüten möge, augenblicklich alle Fürsten umkämen. Also Friede vor Allem, denn bei innerer Zerrissenheit giebt sich Frankreich seinen Feinden — England — in die Hände. Möge Gott ein solches Uebel von uns ferne halten. Ohne den Frieden werden wir auch unsere Freunde und Verbündete nicht erhalten, denn manche haben sich dem Könige angeschlossen wegen der Spaltung, die bei ihnen herrscht. Die Zerrissenheit Frankreichs wird die ganze Christenheit mitfühlen, denn Frankreich ist das erste und schönste Reich derselben [2]). Darum wehe denjenigen, welche den Frieden hindern.

---

[1]) Dass diese Worte dem gemordeten Herzoge von Orleans, als einer Seele des Reinigungsortes in den Mund gelegt sind, ohne ihn zu nennen, zeigt der IV, 685 erwähnte Zug aus dem Leben des Herzogs: „Cum in vita sua aliqui conjurassent et hoc ad ejus deveniret notitiam, conquerebatur cuidam religioso fratri Petro Burgensi qui respondit ei: „est argentum, Domine, quod recipis ad debita coram Deo tibi persolvenda." Tunc absque ulteriore deliberatione respondit: „Cum ergo ita sit, parco, et ignosco omnibus bono animo, veniam a Deo expecto." — [2]) IV, 687. „Certum est, quod pulchrior, firmior, stabilior Christianitatis pars est christianissimum Franciae regnum, de quo dicit S. Gregorius qui fuit Romanus, quod „quantum Christiani superant infideles in eorum fide et religione tantum superat regnum Franciae ceteros Christianos."

So hat auch einst Pompejus mit seinen Freunden geglaubt, die Ehre des Reiches wahren zu müssen und nur Tod und Knechtschaft für Tausende herbeigeführt. Wenn ein Körper sich wegen Verlust Eines Gliedes gänzlich zerfleischen würde, wäre das Freiheit, Macht, oder auch nur Gerechtigkeit? Urtheilet selbst!

Am Schlusse erinnert Gerson nochmals an den Tod Christi, der auch nicht gerufen: meine Ehre, meine Unschuld muss gewahrt werden! „Wie beschämst du, unschuldiges Gotteslamm, durch deine Liebe und Geduld jenen Stolz, der es der Ehre zuwiderhält, von dem Frieden zu sprechen! Und was wäre die Folge, wenn es nach seinen Wünschen ginge? ein schaudervolles Gericht! Darum wende, o Herr, unsere Herzen zu dir, damit Gedanken des Friedens in sie einkehren und unsere Augen nicht geblendet werden gleich jenen Israels, dass sie das hereinbrechende Verderben nicht erkannten. Noch niemals hat es Sieg gebracht, den Frieden abzuweisen. Haben so viele Griechen und Römer sich dem Tode geweiht, um ihrem Vaterlande den Frieden zu erlangen, und geben täglich so Viele ihr Leben im Kampfe preis, um den Frieden des Landes zu sichern, was sollen erst christliche Fürsten thun, die das Beispiel Christi kennen! Gleich David (II. Reg. 14.) sollen sie persönliches Leid über dem allgemeinen Wohle vergessen. Denn ein König muss fest und beständig in Wort und That sein, gleich einem Engel Gottes, der weder durch Schmeichelei noch Lästerung wankend wird, er muss weise sein gleich einem Engel, um wohl zu unterscheiden, welcher Art die Züchtigung ist, von der seine Räthe sprechen, ob sie blos im Interesse derselben oder dem allgemeinen Wohle und Frieden dient. Wie David muss er selbst die Friedensunterhandlungen in die Hände nehmen, wenn auch seine Familie betheiliget ist, und Alle haben sich seiner Ordnung zu fügen. So möge der König Gedanken des Friedens denken und nicht der Züchtigung, zu seinem und seines Volkes Wohle.“

Durch den Tod der Herzogin von Orleans (4 December) wurde ein mächtiges Hinderniss des Friedens beseitiget. Durch die Bemühungen des Grafen von Hennegau, Schwager des Herzogs von Burgund, und die Gewandtheit des Grosshofmeisters des königlichen Hauses, Jean Montaigu, kam, nachdem der Herzog den König um Verzeihung gebeten wegen der That, ein Vertrag zwischen den Familien Burgund und Orleans in Chartres zu Stande, der sogar durch Verbindung des Grafen von Vertus, zweitgebornen Prinzen von Orleans, mit der Tochter des Herzogs von Burgund befestiget werden sollte [1]), allein der Einfluss Burgunds war bei dieser Ausgleichung so überwiegend, dass Niemand an die Wahrheit derselben glaubte; man hatte nur Zeit gewonnen für weitere Schritte. Der Herzog von Burgund verstärkte seine Macht durch Verbindung mit dem Könige von Navarra und der Königin von Frankreich, deren

---

Tanto erit ergo magis damnum toti Christianitati si regnum hoc patiatur quicquam propter defectum pacis...“ — [1]) Chron. IV, 186, 190 (23, 24, 26).

Bruder, den Herzog Ludwig von Bayern, er mit einem Theile der Besitzungen des Grosshofmeisters Montaigu beschenkte, nachdem er diesen wegen seiner Anhänglichkeit an die Familie Orleans durch einen Justizmord aus dem Wege hatte räumen lassen [1]. Das Volk suchte er durch scheinbare Reformen in den Finanzen und durch Proceduren gegen einzelne verhasste Beamtete zu gewinnen. Sein Uebermuth aber gegen den Herzog von Berri bewog diesen, sich mit dem Herzog von Orleans, dem Grafen von Clermont, Sohn des 1409 gestorbenen Herzog von Bourbon, den Grafen von Alençon und Armagnac am 15. April 1410 zu Gien gegen den Herzog von Burgund zu verbinden, „um des Königs Freiheit und Macht aufrecht zu erhalten." Wieder suchte die Universität zu vermitteln [2], und machte dem Könige den Vorschlag, da die Prinzen nur aus Hass und Herrschsucht zum Kampfe bestimmt würden, beide Theile von aller Betheiligung an Regierungsgeschäften auszuschliessen, sie zu verpflichten auf ihre Besitzungen zurückzukehren und wenn sie sich dazu verstehen, den königlichen Rath aus achtbaren Männern der drei Stände, die aufrichtig das allgemeine Beste wollen, zu bilden. Wirklich kam auf diese Bedingungen hin am 2. November ein Vergleich zu Stande [3], und in den königlichen Rath traten aus dem Clerus der Erzbischof von Rheims, Simon Cramaud und die Bischöfe von St. Flours und Noyon, aus dem Adel die Herren von Ossemont, Mailly, Rambures nebst Anderen, denen mit Genehmigung der Herzoge von Burgund und Berri volle Autorität für die Regierung des Landes übertragen wurde. Bereits bei diesem Anlasse verlangte der Herzog von Orleans, dass die Universität, als Vertheidigerin der katholischen Wahrheit, die von Jean Petit vorgetragenen Irrthümer verdammen solle. Nur die französische Nation an der Universität verstand sich dazu, Seitens der theologischen Facultät und anderer Doctoren eine „doctrinelle" Verwerfung zu veranlassen [4]. Im Beginne des Jahres 1411 machte die Partei Orleans neue Rüstungen; der König liess beide Theile durch Glieder des Staatsrathes auffordern, ihr Kriegsvolk zu entlassen und den Frieden des Landes nicht zu stören [5]; der Herzog von Burgund zeigte sich bereit, für den Fall sein Gegner dasselbe thue, dieser aber wollte sich nur dazu verstehen, wenn einige Verräther am Hofe des Königs die gebührende Strafe erhielten. Der König liess nun zur eigenen Sicherheit für den Schutz von Paris Sorge tragen, verbot beiden Herzogen dahin zu kommen und verlangte nach einem Beschlusse des Staatsrathes Anfangs Juli Subsidien, um Truppen halten zu können. Der Erzbischof von Rheims erklärte Namens der Prälaten deren Bereitwilligkeit, die Pariser erboten sich zur Besoldung von 500 Mann auf drei Monate, so oft die Noth dieses verlange, nur die Universität und der niedere Clerus machten Schwierigkeiten. Wie der Mönch von St. Denys — der einzige, der hierüber eine Mittheilung hat — erzählt, sprach der Kanzler von Notre Dame — also Ger-

---

1) Chron. IV, 266 (30, 14). — 2) Ibid. 370 (31, 22). — 3) Die einzelnen Punkte Chron. IV, 370 etc. — 4) Bul. V, 215. — 5) Chron. IV, 406—12 (32, 5. 6.).

son — Namens des Clerus und der Universität von der dürftigen Lage Aller, die eine Unterstützung nicht zulasse; auch sei es ja bekannt, dass in der königl. Schatzkammer jeden Monat 200,000 Goldgulden eingingen und dass man einer Unterstützung gar nicht bedürfe, wenn man nur einigermassen damit Haus halte und nicht an jeden Bittsteller die Staatsgelder verschleudre. Ueberhaupt stehe es einem Könige nicht an, mit ungerechten Auflagen seine Unterthanen zu bedrücken; in früheren Zeiten habe man von solchen Forderungen Anlass genommen, Könige des Thrones für unwürdig zu erklären [1]. Die Rede erregte natürlicher Weise grossen Anstoss, der Kanzler von Frankreich trat als Ankläger gegen den Redner auf, und es wurde ihm ein Tag zur Verantwortung festgesetzt. Man gab ihm aber, um die einflussreiche Corporation in dieser kritischen Lage nicht zu erbittern, Theologen und Canonisten zu Richter [2], und diese erklärten, der Redner habe, wie der schriftliche Aufsatz zeige, nur Beispiele aus der Vergangenheit angeführt, und enthoben ihn weiterer Verwicklungen. Man hat solche Aeusserungen mit dem Charakter Gersons schwer vereinbar gefunden, und desshalb lieber die Angaben des Mönchs von St. Denys verdächtiget [3]); allein, vorausgesetzt nemlich, dass Gerson wirklich der Redner war, so hatte man den Vortrag sicher im Voraus an der Universität berathen und der Redner musste nach dem Willen der Comittenten sprechen, und dann ist bei einem Manne, der für das Recht des bewaffneten Widerstandes sich erklärt, und der kirchlichen wie politischen Gemeinschaft das Recht zuspricht, ihr Oberhaupt zu entsetzen (siehe oben S. 253, A. 1), eine solche Aeusserung doch wahrlich nicht befremdend, so verletzend und unberechtiget sie auch gerade bei diesem Anlasse erscheint. —

Durch ein Schreiben vom 14. Juli 1411 verlangte der Herzog von Orleans vom Staatsrathe Gerechtigkeit gegen die Mörder seines Vaters und sandte dem Herzoge von Burgund eine Ausforderung zu, gestützt auf „die Hilfe Gottes und aller Rechtschaffenen". Allein Paris war in den Händen des dem Herzog von Burgund ergebenen Grafen von St. Pol, der durch Verbindung mit dem Pöbel, besonders der Metzgerzunft, die Stadt tyrannisch bedrückte. Alle, die als Anhänger des Hauses Orleans galten (Armagnacs), wurden gemordet oder eingekerkert und ihr Vermögen geplündert, so dass ein Theil des Staatsrathes, des Adels und der ruhigen Bürger sich flüchten mussten. Gleichzeitig veranlassten die Räubereien der orleanistischen Truppen Bauernaufstände, und am 28. August die Aufforderung des Königs (d. h. der herrschenden Partei in Paris) an den Herzog von Burgund, gegen die „Rebellen" zu Hilfe zu kommen, und am 11. September erfolgte eine völlige Confiscation der Güter aller Anhänger des Hauses Orleans, wobei auch der Clerus hart

---

1) Chron. IV, 416 (32, 9). „Nec reges digne vocari si exactionibus injustis opprimant populum suum, sed quod eos depositione dignos possent rationabiliter reputare, in annalibus antiquis possunt de multis legere." — 2) Cf. Daniel, histoire de France, Tm. VI, p. 441. Paris 1755. — 3) Lecuy l. c. T. II, p. 46. „Moine anonyme du Saint-Denis, souvent suspect et dont le récit ne doit jamais être admis qu'avec précaution."

mitgenommen wurde [1]. Der burgundisch gesinnte Staatsrath liess sogar bei den Fortschritten der orleanistischen Partei gegen sie jene Bulle verkünden, die 1365 Urban V. gegen die Frankreich plündernden Söldnerbanden erlassen, wornach also die Soldaten des Herzogs von Orleans als excommunicirt und des christlichen Begräbnisses verlustig betrachtet wurden [2]). Der grösste Anstoss für alle Patrioten blieb immer, dass beide Herzoge von Orleans und Burgund sich an den Erbfeind des Reiches, an England, um Hilfe gewandt, die dem Herzoge von Burgund auch geleistet wurde. Am 23. October hielt dieser mit englischen Truppen seinen Einzug in Paris und die Orleanisten mussten ihre bisherigen Stellungen verlassen; St. Denys fiel mit reicher Beute den Parisern und englischen Truppen in die Hände. Die Pariser erhielten zum Lohne ihrer Dienste das frühere Privilegium, neben dem Prévot der Kaufleute mehrere Echevins zu wählen und mit jenem gemeinsam über wichtige Angelegenheiten zu berathen. Nach Ostern 1412 begann der Krieg von Neuem, da es der Partei Orleans gelungen, jetzt ein für Frankreich verderbliches Bündniss mit England zu Stande zu bringen. Der König selbst stellte sich an die Spitze der Truppen, die Bourges belagerten. In Paris hielt Volk und Clerus Umgänge, den Frieden zu erflehen, Vermittlungen wurden versucht, besonders durch den Herzog von Savoyen, dessen Gemahlin eine Tochter des Herzogs von Burgund und dessen Mutter eine Tochter des Herzogs von Berri war; der Erzbischof von Bourges stellte Namens der Herzoge von Berri und Bourbon das Bündniss mit England als Verleumdung dar, und als ansteckende Krankheiten, die einen Theil des königlichen Heeres kampfunfähig machten, den vermittelnden Reden Nachdruck gaben, kam am 14. Juli ein Vergleich zu Stande [3]), der dem Könige die Thore von Bourges öffnete; die beiden Herzoge gelobten sich Freundschaft; nur die Mörder des Herzogs von Orleans sollten keine Amnestie finden; die confiscirten Güter wurden zurückgegeben. Der Friede enthob indessen nicht aller Bedrängnisse; man musste sich gegen England rüsten und zu diesem Zwecke die Kräfte des erschöpften Landes von Neuem in Anspruch nehmen.

Der Staatsrath beschloss daher, aus allen Provinzen des Landes Abgeordnete (Reichsstände?) zu berufen, mit denen sich die Universität und Bürgerschaft von Paris vereinigen sollte, um gemeinschaftlich über Abhilfe der Noth zu berathen. Am 13. Januar 1413

---

[1]) Chron. IV, 464 (32, 18). — [2]) Ibid. c. 34 und Bul. V, 218. Eine Schilderung des Treibens dieser Truppen giebt der Mönch c. 31. „... areis congestis frugibus evacuatis ac promptuariis vino nec undique captis armentis et gregibus non contenti, colonos ubique repertos tanquam vilia mancipia alligatos vinculis adducebant, ut redemptioni pecuniali aut submersioni aquarum vehementium subjacerent ....“ und lib. 33, 1. „Nec Ecclesiis parcentes — vasa divinis officiis dicata sacrilegis manibus rapiebant... Absque discretione sexus vel aetatis quotquot regios reperiebant subditos — eos post varia perpessa supplicia, si non habebant unde vitam redimerent, suspendebant aut in aquis submergebant.“ Eingehendere Mittheilungen über das Elend des Landes durch diese Söldner giebt Nicolaus de Clemangis in einem Schreiben an Gerson, ep. 59, p. 160 l. c. — [3]) Einzelne Punkte Chron. IV, 690 (33, 18).

legte der Canzler von Guienne die Bedürfnisse dar [1]). Die Redner der meisten Provinzen hoben die Noth des Volkes und die Unmöglichkeit, noch mehr von ihm zu nehmen, heraus; einzelne sprachen gegen die Bedrückungen und lüderliche Wirthschaft der Finanzbeamten; wenn der König nur das ihm Veruntreute zurückfordere, werde er ausreichende Mittel zur Fortsetzung des Krieges finden. Noch näher liess sich am 9. Februar der Sprecher der Universität und Stadt Paris, Professor Gentien auf die Zustände des Landes ein; bleibe der König in Eintracht mit den Prinzen, dann werde Frankreich der mächtigste Staat des Abendlandes sein, dies erfordere aber, dass der König zwei Stürmen zu gebieten wisse, welche Frankreich zu verwüsten drohen, dem Ehrgeize und dem Aufruhr. Er legte dann ein Verzeichniss der grossen Pensionen vor, welche die einzelnen Bediensteten des Königs, vom Kanzler anfangend, bezögen, und zeigte, wie durch die übergrosse Zahl dieser Beamteten das Einkommen des Königs zum Nachtheile des Reiches nothwendig verschleudert werde. Will der König die Steuern, die er seinen Verwandten bewilligt, auf drei Jahre zurücknehmen, so könnten alle Bedürfnisse bestritten werden, ohne allen Druck des Volkes. Die Universität fand jedoch, dass ihr Sprecher zu wenig gesagt. Sie erbat eine neue Audienz und liess durch den Carmeliten Dr. Pavilly erklären, ihr Redner habe aus Furcht die Meinung der Universität und Bürgerschaft von Paris nicht genau dargelegt, und überreichte diese dann schriftlich. Dass die königlichen Einkünfte, hiess es in dem Memorandum, nie zur Bestreitung der nöthigen Bedürfnisse für Vertheidigung des Landes ausreichten, daran sei nur die schlechte Finanzwirthschaft schuld. Früher habe die Civilliste für den König und die königliche Familie 94,000 Fr. betragen und alle Gläubiger seien redlich bezahlt worden, jetzt belaufe sich dieselbe auf 450,000 Fr. und da sei es Schande, wenn die Schulden nicht bezahlt würden; aber freilich das reiche Mobiliar, die prachtvollen Hôtels und der Aufwand der Beamteten müssten auch mit des Königs Geld bezahlt werden; seit 28 Jahren währe diese Verschleuderung, woran neben der grossen Zahl auch der häufige Wechsel der Schatzbeamten die Schuld trage — einzelne betrügerische Beamtete und die veruntreuten Summen wurden namhaft gemacht —. Eine Reform hierin müsse mit Unterdrückungsmaasregeln gegen den grossen Luxus der Beamteten und mit strenger Rücksicht auf die Redlichkeit des Charakters bei der Besetzung solcher Stellen beginnen. Wolle der König von den Ständen des Reiches Unterstützung, so möge er zuerst ein Verfahren gegen die betrügerischen Beamteten einleiten, ihre Güter mit Beschlag belegen, bis sie genaue Rechenschaft abgelegt, und die grossen Pensionen wie die den Prinzen gemachten Concessionen aufheben; bedürfe er Hilfe, so würden die Pariser Bürger 150,000 Fr. zur Bestreitung der Auslagen vorschiessen. Der König liess sich auf den Vorschlag ein und es erfolgten unter stetem Andringen der Universität und unter dem Einflusse des Herzogs von Burgund ein-

---

[1]) Die Verhandlungen Chron. IV, 736—68 (33, 30. 31.).

seine Reformen und Processe gegen Finanzbeamte. Der Herzog wollte damit sich in der Gunst des Volkes befestigen, deren er in diesem Augenblicke bedurfte.

Der Dauphin, ein reich begabter aber zu lüderlicher Lebensweise sehr geneigter Charakter, machte den Versuch, durch Flucht sich dem lästigen Einflusse des Herzogs von Burgund zu entziehen; der Versuch misslang und rief einen Pöbelaufstand hervor, dessen Häupter, die Brüder Legoix, Caboch und der gewandte Demagoge, der Mediciner Jean von Troyes, unter dem Schutze des Herzogs von Burgund durch Schreckensmaasregeln jeden Widerstand des besseren Theiles der Bürgerschaft niederhielten [1]). Bewaffnete Haufen zogen nach dem Hôtel des Dauphin, Meister Jean de Troyes erklärte ihm, das Volk sehe mit Schmerz, wie er, durch seine Umgebung verführt, sich einer Lebensweise ergeben habe, die ihn ausser Stand setzen werde, einst in männlichen Jahren die Regierung zu führen, desshalb verlange man die Auslieferung dieser „Verräther“, von denen man ihm ein Verzeichniss überreichte. Der Prinz musste es geschehen lassen, dass mehrere Edelleute und der Herzog von Bar gefangen hinweggeführt wurden. Das alles aber, wie sie wiederholt erklärten, geschehe zur Ehre und zum Besten des Königs und Dauphins; auch die Universität wurde aufgefordert, sich ihnen anzuschliessen; diese, die doch durch ihre bisherige Haltung zu dieser Lage der Dinge mitgewirkt, wollte eine neutrale Stellung behaupten [2]), und versprach, nach Kräften zwischen ihnen und dem Dauphin zu vermitteln. Um sich in ihrer Macht bemerkbar zu machen, mussten die Glieder der Partei als Abzeichen weisse Mützen tragen, die sie auch dem Dauphin und den Herzogen von Berri und Burgund überreichten. Wiederholt wurden dem Dauphin seine Ausschweifungen gerügt; die Tage, sagte ihm ein Redner, in welchen Frankreich mit Liebe und Stolz auf ihn geblickt, seien längst vorüber; seit er Jüngling geworden, habe er sich gleichgültig gegen die Religion und die Erfüllung seiner Pflichten gezeigt und sich nur Gelagen, Tänzen und Ausschweifungen hingegeben. Der schon erwähnte Carmelite Dr. Pavilly sagte ihm in's Angesicht, indem er die Pflichten des Thronerben auseinander setzte, die Krankheit seines Vaters rühre von eben diesen Ausschweifungen her, die auch über den Herzog von Orleans Verderben gebracht. Der Prinz wie auch der Graf von Vertus wollten sich diesem Zwange durch die Flucht entziehen; allein das Schreiben des Dauphin an den Herzog von Orleans und seine Verbündeten, ihn und den König aus der Gefangenschaft des Pöbels zu befreien, fiel in Feindes Hände und zog nur strengere Aufsicht, wie die Einkerkerung mehrerer angesehener Bürger und Kaufleute nach sich. Jean de Troyes nahm sich die

---

[1]) Die genaue Darstellung Chron. T. V, lib. 34. — [2]) Monstrelet lib. I, c. 109, T. III, 14. „Lequels (die Glieder der Universität) repondirent que de ce en rien ne vouloient entremettre ni empêcher.“ Im Staatsrathe erklärte sie, die Gefangennehmung des Herzogs von Bar und Anderer sei nicht nach ihrem Rathe geschehen, sondern missfalle ihr.

Freiheit, die weisse Mütze selbst dem Könige, als dieser am 18. Mai zur Danksagung für seine Genesung in feierlichem Zuge nach Notre Dame pilgerte, zu überreichen mit der Bitte, „sie als Zeichen seiner liebevollen Gesinnung gegen seine treuen Bürger von Paris zu tragen." Der König nahm sie arglos an, sein Gefolge, Prinzen, Parlamentsräthe, der Rector der Universität, durften sie nicht ablehnen. Sogar die in Paris anwesenden Abgeordneten der unruhigen Genter nahmen dieselbe und versprachen „ihren Beistand." Mit dem Gelingen der bisherigen Schritte stieg die Frechheit der Terroristen. Nochmals drangen sie bewaffnet in den Pallast des wehrlosen und doch gefürchteten Dauphins, verhafteten neben Andern auch dessen Mutterbruder, den Herzog Ludwig von Bayern, und führten selbst mehrere Damen des Hofes gewaltsam hinweg [1]). Ob der Herzog von Burgund bei allem dem mitgewirkt, will der Mönch nicht behaupten [2]), es ist jedoch kein Zweifel daran. Am 24. Mai erlangte Jean de Troyes, der in bewaffneter Begleitung vor dem Könige und seinem Rathe erschien, sogar das Versprechen, eine Reihe von Ordonnanzen zu publiciren, durch welche allerdings im Finanzwesen wie in den andern Zweigen der Administration und in der Justiz viele Missbräuche beseitigt und eine bessere Ordnung der Dinge angebahnt worden wäre, wenn die Ordonnanzen nur Bestand gehabt hätten; aber gleich nach der Rückkehr der Prinzen hob sie der König auf, da sie ohne Zustimmung der Prinzen des königlichen Hauses gegeben und für seine Autorität beschränkend seien. Die fortwährenden Gelderpressungen und einzelne Hinrichtungen machten endlich den Parisern die „Volksherrschaft" lästig, und auch am Hofe begann man, ungeachtet des Widerspruches der Volkshäuptlinge, auf einen Frieden mit dem Herzoge von Orleans und seinen Verbündeten zu denken. Unterstützt von der Mehrzahl der Bürger, machte der Dauphin durch bloses Erscheinen in Waffen der Herrschaft der Cabochiens ein Ende, die Häupter des Aufstandes entflohen, der eigentliche Leiter der ganzen Bewegung, der Herzog von Burgund, verliess am 23. August Paris, und am 31. August hielten die Herzoge von Orleans, Bourbon, Anjou nebst Andern ihren Einzug daselbst. Die besonnensten Männer, die sich vom Parteigewühle ferne gehalten, hatten gezweifelt, ob die Prinzen sich zum Frieden verstehen würden, denn sie hatten schwere Unbilden erfahren. Nicht nur waren sie als Staatsverräther erklärt und ihre Güter confiscirt worden, das prachtvolle Schloss des Herzogs von Berry, Bicêtre, das sich durch die Schönheit seiner Gemälde vor allen königlichen Schlössern auszeichnete [3]), hatten die Pariser verbrannt und sein

---

1) Charakteristisch ist über letzteren Umstand die Aeusserung des Mönchs V, 44 (35, 12): „Inter insignes feminas curiales quae in adventu ipsorum territae fugientes secretiora penetralia domus regiae petiebant (sic!) nobiles dominas — cum XI domicellis proh pudor, barbarico more *sacrilegis comprehenderunt manibus* et eas sine cognitione causae — ad palatium regium produxerunt ...." — 2) „Cum id non habuerim pro comperto." — 3) Chron. V, 140 (34, 32). „Nec contenti domum ducis Bituriae specialem, omnes regias picturis sumptuosissimis excedentem flamma voraci consumpsisse extra urbem ...."

Hôtel de Nesle zerstört; die gefangenen Söldner und Anhänger der Prinzen hatte man theils grausam hingerichtet, theils im Gefängnisse verhungern lassen [1]), ohne ihnen weder den Trost der Religion noch auch nur ein Begräbniss zu gewähren. Gleichwohl hatten die Prinzen nach der Aufforderung des Königs nicht gesäumt, sich nach Paris zu begeben. Schon am 8. August, als der König den Frieden publiciren liess, hatten die sämmtlichen Pfarrer von Paris mit zahlreichem Volke eine Procession nach St. Martin des Champs gehalten, wo Gerson in einer Rede zum Danke gegen Gott „für das Wunder des Friedens“ aufforderte. Am 4. September hielt er Namens der Universität und der Bürger von Paris eine Rede an den König, worin er diesen zur Verzeihung des Geschehenen auffordert und ebenso auf Andringen der nun herrschenden Partei Orleans wie aus eigenem Eifer als eine Quelle des Uebels im Staate die Irrlehre Petits über den Tyrannenmord bezeichnet [1]).

Der Text (Daniel II, 4): „Möge der König auf immer leben“ veranlasst die nochmalige Unterscheidung des leiblichen, geistlichen und politischen Lebens des Königs. Ersteres erhält seine ewige Dauer durch die Auferstehung, das zweite durch Freiheit von der Todsünde und durch die Gnade, das dritte beruht auf der Liebe des Königs zu seinem Volke und erhält sich fort in der rechtmässigen Succession des königlichen Hauses; Letzteres ist Gegenstand seiner Beglückwünschung an den König. „Wenn kein Edler die Freiheit aufgiebt, ausser mit dem Tode, welche schmerzliche Erinnerung muss nicht die jüngste Vergangenheit wecken, in welcher einige Elende (gens de petit ou nul estre), die nur ihr eigenes Interesse gesucht, eine so drückende Knechtschaft über den König und sein Haus verhängt haben! Nicht um Rachegefühle zu wecken, spreche er das, sondern um ähnlichen Zuständen vorzubeugen, und den König zu bewegen, nach dem Beispiele Gottes, dessen Gnade er erfahren, zu verzeihen; habe dieser einst um zehn Gerechter willen die sündigen Städte verschonen wollen, so seien in Paris mehr als Zehntausende. Diesen möge er vergeben, soweit sie das Vergangene beklagen und das Uebel gehoben wünschen. Das Beklagenswertheste sei doch nur geschehen, weil die Urheber nicht mehr gewagt hätten, auf Verzeihung zu hoffen.

Uebrigens habe Gott selbst, indem er die Tyrannei dieser Elenden zugelassen, seine Macht, Weisheit und Güte gegen Frankreich geoffenbart. Denn einmal seien dadurch die treuen Unterthanen von den schlechten gesondert, und jetzt Universität, Parlament, Clerus und die Stadt Paris mit dem Könige eng verbunden, worauf auch die jüngst angenommene Devise der Stadt Paris „den geraden Weg“ deute, denn der gerade Weg ist der königliche, ohne Arg und Trug; dann sei die Liebe und Treue vieler guten Unterthanen sichtbar geworden, die für den König grosse Gefahren bestanden haben „wie die vielen jungen Magister der Universität“,

[1]) Opp. IV, 657—80.

und endlich haben diese Zustände den grossen Abstand erkennen lassen zwischen der Herrschaft eines Königs und der von Demagogen. Denn erstere ist in der Regel mild und schonend, da „ein edles Herz von Natur gnädig ist“, aber letztere tyrannisch, denn gemeiner Sinn weiss nicht anders. „Darum, mein König, um der Gnade Gottes willen, und ihr, Königin und Dauphin, liebet Gott und eure Unterthanen, schützet sie und beschweret sie nicht mit drückenden Lasten, damit sie von Herzen wünschen: für immer lebe der König! Mögen die Söldner beseitiget, mit den Engländern ein Abkommen getroffen und alle Verbindungen eines Unterthanen mit den Feinden des Landes untersagt werden. Und ihr, edle Herren vom königlichen Hause, stehet dem Könige als treue Rathgeber zur Seite, und kehret eure Kräfte nicht in gegenseitigen Kämpfen gegen das Land selbst.“ Indessen nicht blos um das handelt es sich, was dem Augenblicke dient, sondern was auch für die Zukunft das Wohl des Staates sichert; sagte ja schon Cato, dass ihm eben so sehr daran liege, wie es um die Republik nach seinem Tode als während seines Lebens stehe; um so mehr muss ein Fürst auf die Zukunft denken; in der Möglichkeit einer solchen Vorsorge ruht der Vorzug eines Erbreiches vor einem Wahlreiche, denn in der Erziehung seiner Nachfolger hat der Fürst seine Sorge um das künftige Wohl seines Reiches zu bethätigen [1]). Dieses vorsorgende Denken ist die einem Fürsten vorzugsweise zukommende Thätigkeit, wie wir dieses von Scipio lesen. Hieronymus sagt, dass Gott selbst heidnischen Fürsten das offenbaret, was zum Besten ihres Volkes dient, vielmehr also christlichen, die auf ihn vertrauen. Darum sagen denn auch die Theologen, dass ein Fürst ausser dem gewöhnlichen noch einen besondern Schutzgeist aus einer höhern Klasse der himmlischen Hierarchie habe, um des Wohles seines Landes willen [2]). Als Beleg einer solchen göttlichen Mittheilung an Fürsten nennt Gerson den Traum des Nabuchodonosor, und die Erklärung des Traumbildes gewährt die Grundlage des weiteren Vortrages.

Der Staat, sagt Gerson, besonders Frankreich, gleicht der Statue des Nabuchodonosor. Ihr, der König, und die Prinzen eures Hauses sind das goldne Haupt, denn in euch ruht die Macht und das Ansehen und unter euch stehen die drei Stände: der Adel, der Clerus, das Bürgerthum, die in den andern Theilen der Statue vorgebildet sind. Die Brust und Arme von Silber sind der Adel, wegen seiner Kraft, wie ich von Du Guesclin habe sagen hören, dass seine Brust sich stets erweitert und gleichsam ganz in Herz und Muth gewandelt habe, wenn er dem Feinde nahe kam. Der Leib und die Schenkel von Erz sind der Clerus, der ein wohl-

---

[1]) Die später von Gerson gegebenen Vorschläge für Erziehung des Dauphin werden weiter unten folgen. — [2]) IV, 662. „C'est certain selon les théologiens que les rois et les princes ont angels gardes especials outre les autres gens et qui sont de plus haut hierarchie en leur office. Et pourquoi? Pour maintenir la vie politique du roi en estat et prospérité....“

klingendes Metall sein soll dem Propheten zufolge: „wie eine Posaune erhebe deine Stimme.“ (Jes. 58, 1). Vielleicht auch, weil der Leib nicht arbeitet, aber alle andern Glieder nährt. Die Beine von Eisen und die Füsse von Eisen und Thon sind die Bürger, die Kaufleute, die Arbeiter. So hat also der Staat vier Grundbestandtheile: den König oder die Macht und Autorität, den Adel oder die Stärke gegen Feinde, den Clerus oder die Predigt der Wahrheit und den Bürgerstand oder die nährende Arbeit und den Gehorsam (humilité). Daraus ergeben sich die Grundzüge für die Reform des Staatslebens: Geordneter Haushalt des Königs und seiner Familie, Schutz des Reiches gegen äussere und innere Feinde, geordnete Rechtspflege und Ordnung in den Finanzen. Das Traumbild des Königs und seine Deutung durch Daniel belehrt uns aber noch, dass Niemand zur vollen Erkenntniss, wie ein Staat recht regiert werden müsse, gelangen könne, ohne göttliche Offenbarung, die uns in der hl. Schrift gegeben wird. Daher sagt der Weise: „durch mich herrschen die Könige und verfügen die Gesetzgeber das Rechte.“ (Provb. 8, 15). Die heidnischen Könige wie die Philosophen — Cicero — Plato — welche über die Leitung des Staates geschrieben, haben Alle darin geirrt, dass sie, wie Augustin sagt, das Ziel ihrer Regierung nicht in Gott sondern in eitlem Ruhme oder sonst einem irdischem Zwecke suchten. Dass nun ein Fürst das Ziel seiner Regierung in Gott suche, heisst nicht blos, dass er sich Gott ganz unterwerfe, sondern dass er zur Ehre Gottes so regiere, dass seine Regierung eine dauernde werde.

Dazu ist bezüglich des Königs nothwendig, dass seine Autorität und seine Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden; daher soll der König keine Parteien in seinem Reiche unterhalten oder begünstigen, sondern über Alle in Gerechtigkeit herrschen; denn neigt er sich einer Partei zu so giebt er Anlass zur Empörung, und durch solche Schritte sind viele Regierungswechsel entstanden und die letzten Jahre haben uns durch den Tod von Tausenden und durch Armuth und Elend, die über Frankreich gekommen, hinlänglich belehrt, dass ein König, der Partei nimmt, sich selbst verdirbt [1]. Die Aufrechthaltung der königlichen Autorität erfordert, dass im Reiche nur Ein oberster Gerichtshof, dem die höchste Entscheidung zusteht, das Parlament, bestehe; der Mangel einer solchen obersten Behörde hat in der letzten Zeit viele Ungerechtigkeiten veranlasst, so dass unsere Zustände jenen unter Sylla und Marius glichen, Viele Monate lang eingekerkert, ihrer Güter beraubt und dann entlassen wurden mit dem Eide, über das, was mit ihnen geschehen, nichts zu veröffentlichen. Dieser Mangel eines obersten, für Alle geltenden Gerichtshofes ist der Grund des Verfalles in Deutschland und Italien, wo das Recht des Stärkern gilt [2].

[1] IV, 666. Gerson theilt den Vers mit:
„*Vive le Roi, soit sans party,*
Un roi se perd, qui se partit.“

[2] IV, 667. „Pour defaut d'une tel Cour vint à perdition aultres pays, comme Allemannie et Italie, ou le plus fort vaint, et vive qui vaincha.“

Die königliche Autorität erfordert ferner, dass der König mächtiger sei in seinem Rathe und an bewaffneter Macht als irgend einer seiner Unterthanen. Darum soll er eine ständige bewaffnete Macht und in seinem Rathe ihm allein ergebene, unparteische Männer haben, und bei Besetzung der Stellen nicht auf Privilegien, sondern auf Vorhandensein der für das Beste des Staates nothwendigen Eigenschaften sehen. In dem Mangel an unparteiischen Männern liegt ein Hauptgrund unsrer Missstände. Denn wo findet sich jetzt ein Prälat oder Rath, Richter, Capitain oder Bürger, der nicht als der einen oder andern Partei angehörig zu betrachten ist? Warum? weil jede Partei das Motto hat: wer nicht für mich ist, ist wider mich. Wer es mit dem Könige hält und den geraden Weg gehen will, ohne nach Rechts oder Links zu neigen, wird eben darum von beiden Parteien als parteiisch und sogar als verdächtig bezeichnet, und hat von beiden Theilen zu leiden. Und doch ist es die beste Antwort auf die Frage: zu wem stehst du? „ich stehe auf des Königs Seite, ich bin Franzose!“ Ich werde mit Gottes Hilfe von diesem geraden Wege nicht abgehen, denn wie ich von Niemand etwas habe, ausser vom Papste und Könige, so verlange ich auch Nichts, was mich hindern könnte frei zu sprechen“ [1]).

Die Kräftigung der königlichen Autorität verlangt noch, dass der König eine solche Gewalt habe, dass Keiner im Staate ohne seine Genehmigung die Waffen gegen einen Andern ergreifen kann; diese Genehmigung des Königs muss jedoch eine im Gesetze bestimmte sein. Keiner darf fernerhin sich selbst Recht verschaffen oder in eigener Sache Richter sein, und wenn er durch irrige Vorstellungen die Genehmigung des Königs zu einem ungerechten Akte erschlichen hat, so wäre dieses zweifach zu bestrafen, da hiemit zugleich ein Verbrechen gegen die königliche Autorität begangen ist. Oder wäre einer zu entschuldigen, der die Erlaubniss vom Könige erschlichen hat, einen Menschen zu tödten, der es nicht verdiente? Sicher nicht, denn Gottes Gebot lautet ganz bestimmt: „du sollst nicht tödten“, durch eigne Autorität, wie die Glosse sagt. Aber welche, das gesammte Leben des Staates erschütternde Grundsätze sind dagegen nicht verbreitet worden? Gerson hebt nun seiner Instruktion gemäss, ohne jedoch Jean Petit zu nennen, die Hauptsätze aus der Vertheidigungsrede für den Herzog von Burgund heraus, als Keim zur Empörung und als irrig und verderblich dem Glauben und der Sittlichkeit [2]). Der König sei durch seinen Krönungseid verpflichtet zur Unterdrückung aller Irrthümer mitzuwirken, wie auch die Bischöfe als Inquisitoren die Pflicht haben, ohne alle Rücksicht solche Irrthümer aus dem Volke auszureuten. Bisher sei

---

[1]) IV, 668. „Et ja Dieu ne veuille que je decline aultrement. Car aussy n'ai je riens que du Pape et dessous le Roy, et ne veuil proufit quelconque, pour quoy en doy parler plus franchement et purement.“ Er hatte also damals schon sein Decanat zu Brugge aufgegeben, wie er auch in seiner Apologie schreibt, II, 338 „Scis quam liber est ab omnibus vinculis mundanae necessitatis, quatenus possit amplius praeparato animo pro veritate certamen habere.“ — [2]) Wir kommen auf den ganzen Streit in der Geschichte des Concils zu Constanz zurück.

dieses unterblieben, doch besser sei spät als gar nicht. Die königliche Autorität hat endlich ihre Basis in der Liebe und Treue der Unterthanen [1]), welche ihren gesetzlichen Ausdruck im Eide besitzt. Der Eid bildet daher unter Menschen den stärksten Verpflichtungsgrund; (Hebr. 6, 16). Desshalb lehren Thomas v. Aquin und Andere, dass der Meineid in seiner Art ein grösseres Verbrechen sei als Mord. Ja, um keines noch so grossen Gutes wegen, und wäre es die Rettung eines Reiches, darf man ihn begehen [2]); vielmehr muss der Eid auch Heiden, Ungläubigen und Feinden gehalten werden. Und wer öffentlich behaupten wollte (wie Petit), dass man in gewissen Fällen gegen Treue und Glauben handeln dürfe, der würde allen Rechtsverkehr, alles friedliche Zusammenleben, den Staat selbst auflösen, ja selbst das Ansehen der hl. Schrift, denn man könnte dann eben so gut behaupten, der Satz: es giebt ein Paradies, sei keine Wahrheit, sondern Täuschung, um die Leute zu einer gerechten Handlungsweise zu bewegen. Jeder Meineidige sollte darum im öffentlichen Interesse auch öffentlich Busse thun. „Darum, edle Herren, lasset euch bitten bei eurer Treue gegen Gott und eurem gegebenen Ehrenworte, haltet fest an dem Frieden, den ihr beschworen habt. Und wenn ein Fall sich ergäbe, der dem Frieden im Wege stünde, so möge Alles geschehen nach dem Rathe derjenigen, die nur Gott und das allgemeine Wohl vor Augen haben, sonst würdet ihr euch und uns verderben."

Es sei auch, fährt Gerson fort, von dem Haushalte der Königin und des Dauphin zu sprechen, aber es sei ja bereits Alles bekannt. Die Universität, schärfer sehend als Argus, habe nicht hundert, sondern tausend Augen. Einschüchterungen seien umsonst, unterdrücke man auch einen, der die Wahrheit spreche, an seine Stelle treten hundert Andere. Darum will er nur noch über die Aufgabe der anderen Stände des Reiches sprechen. Der Adel soll König und Reich schirmen, dafür aber auch vom Staate eine Entschädigung haben, mit welcher er sich zu begnügen hat, ohne durch eigenmächtiges Zugreifen, wie gewaltsames nehmen von Lebensmitteln und anderem Nöthigen die anderen Stände zu bedrücken. Der Adel ist preiswürdig, wenn er seinen Pflichten nachkömmt, denn wer für die Gerechte Sache sein Leben einsetzt, ist wie ein Martyrer Gottes [3]). Nur gegen den König darf er die Waffen nicht führen, welchen Befehl er immer von dem Lehensherrn erhalten mag, unter dem er steht, denn der König geht Allen vor.

---

[1]) In dem Romane der Rose, T. I, p. 233, ed. Amsterdam 1735, ist diese Wahrheit mit den Worten angegeben:

> „*Ait* (le roi) *le cueur et plein de pitié*
> *Querant du peuple l'amitié,*
> *Sans qui Roy en nul saison*
> *Ne peut plus qu'un bien simple hom . . .*"

[2]) IV, 671. „Qui devroit sauver une Cité, voire un royaume, voir tout un monde pour soy parjurer, il ne devroit mie faire." — [3]) IV, 674. „Gensdarmes qui exposent leur vie pour juste titre et defense de justice et de verité, par droite intention, sont comme martyrs de Dieu"

Der Clerus soll die Wahrheit verkünden, theils durch Autorität wie die Prälaten, theils durch Lehre, wie Theologen, Juristen, Philosophen: er hat darum nicht durch körperliche Arbeit zum Besten des Staates beizutragen; der edelste Dienst, den er einem Fürsten leisten kann, ist, ihm die Wahrheit frei zu verkünden. Der Bürgerstand endlich soll nach Aristoteles lieber gehorchen als herrschen wollen, wie ja auch die Sinnlichkeit im Menschen dient und die Seele herrscht; jedoch soll er durch die höheren Stände mit Liebe geleitet werden, aber nicht an die Stelle der anderen Stände treten, indem z. B. der König den Bürgerstand sich regelmässig bewaffnen liesse, wie den Adel, das wäre eine ungerechte und gefährliche Neuerung, vielmehr soll der Bürger mit seinem Stande zufrieden sein und sich von den höheren Ständen leiten lassen, sonst wäre die Ordnung des mystischen Körpers des Staates zerstört, gerade als wollte man den Füssen die Funktionen des Kopfes, oder der Arme oder des Magens geben; was durch solche Verkehrtheit entsteht, haben wir erst erfahren." Der Vortrag schliesst mit einem Danke gegen Gott und die Heiligen, durch deren Hilfe die Monarchie sich wieder erhoben hat, wie gegen den König und sein Haus selbst.

Ungeachtet der Dauphin gerechte Ursache hatte, sich über das Verhalten einzelner Glieder der Universität gegen ihn zu beklagen, erwies er ihr doch nach dem Siege die Auszeichnung eines Besuches, dankte ihr öffentlich für die gegen die Krone Frankreich bewiesene Treue und versprach, ihren Wünschen nach Kräften zu entsprechen [1]. Dagegen hatte sich die Abneigung des gemordeten Herzogs von Orleans gegen die Theilnahme der Universität an Ordnung der Staatsangelegenheiten bei dem Adel und den höheren Beamteten forterhalten, indem man sie theils wegen ihres Bewegens in abstracten Principien für ungeeignet hielt, die wirklichen Verhältnisse richtig zu würdigen, theils den Anspruch, auch mit ihrem Gutachten vernommen zu werden, als Eingriff in die Regierungsrechte ansah [2]. Die offene Parteinahme vieler ihrer Glieder für Burgund, ihre Verbindung mit der Bürgerschaft von Paris, endlich die ganz unberechenbare Macht der Ereignisse, der sich gerade derartige Corporationen am wenigsten zu erwehren vermögen, brachte sie in eine Stellung zur Regierung, die oft in entschiedene Opposition umschlug. Daher war bereits 1411 Seitens der Partei Orleans der Vorschlag gemacht worden, die Universität aus Paris zu verlegen und neu zu organisiren [3], was später zum Theile unter Carl VII. geschah.

---

[1]) Chron. V, 132 (34, 31). — [2]) Ibid. V, 4. „Tunc plures circumspectos, graves et modestos viros audivi indecentissimum reputasse, cum tam arduum ausi (die Magister) fuerant attemptare, quod solum arcanis regis consiliis et a lilia deferentibus debeat determinari. „Ineptissimum inquiunt, reputandum est, quod libricolae et speculationi dediti . . . regnorum gubernacula habeant moderari . . ." Nonnulli etiam circumspecti eos saepius judicabant ad ventum sermones sub taciturnitatis tumulo sepeliendos dedisse." — [3]) Nach Monstrelet l. c. lib. I, c. 92, II, 326 fand sich unter den aufgefangenen geheimen Papieren des Prinzen von Orleans neben andesen sehr zweckmässigen Vorschlägen, z. B. Einführung eines gleichen Maasses und Gewichtes für ganz Frankreich, auch: que l'Université de Paris soit mise hors de Paris et qu'on en fit une nouvelle et plein de prudhomie . . ."

Möglich, dass die Universität selbst den ersten Gedanken zu diesem Plane gegeben hat, durch ihre Erklärung vom 24. September 1410, sich aus Mangel an Unterhalt aus Paris versetzen zu müssen [1]. Das Zusammengehen der Universität mit dem Bürgerstande, wenn auch nur bis zur Grenze gesetzlicher Opposition und gesetzwidrigen Auflehnens, hatte sie nicht von Massregeln Seitens der Demagogen befreit, gegen welche sie, wären sie von der Regierung ausgegangen, lauten Protest erhoben haben würde. Als zur Verstärkung der Truppen in Guienne gegen die Engländer eine ausserordentliche Abgabe nöthig wurde, erhoben sie die Volkshäupter von Prälaten, Clerus und Universität. Nur der Kanzler Gerson, wie er wegen des Steuerdruckes des ohnehin erschöpften niederen Clerus gegen die Regierung gesprochen, bot aus demselben Grunde auch den Demagogen die Stirne und weigerte sich geradezu, das Verlangte zu zahlen. Es drangen desshalb bewaffnete Schaaren in seine Wohnung, plünderten dieselbe und er musste in den Gewölben von Notre Dame Schutz für sein Leben suchen [2]. Während dieser ganzen Periode der politischen und kirchlichen Kämpfe bewahrt sich Gerson eine Ausdauer und Festigkeit, die ihn auch Andere aufzurichten in den Stand setzt. Selbst sein Lehrer D'Ailly, durch den Gang der Ereignisse ausser Einfluss gesetzt und darüber missmuthig und gebeugt, verlangt von ihm in zwei Briefen Trost in der Form eines Tractates „über das sanfte Joch Christi" [3]. Gerson räth ihm mit Verachtung alles Irdischen den Geist durch Betrachtung in Gott zu befestigen und mit sich wie mit Anderen Geduld zu haben. Er selbst will nicht, wie ihm Freunde gerathen, Paris verlassen, sondern da ausharren und Gottes Willen an sich geschehen lassen, in der Erwartung einer leichteren und reicheren Präbende in der grossen, nicht Pariser, sondern Paradieses-Kirche [4]. Durch verschiedene Arbeiten, wie über den Gesang [5], erhielt er sich den Blick nach Oben in Mitte der Unruhen frei. Man hat Gerson als eines der Häupter der gemässigten, aus den bedeutendsten Männern der Universität, der Bürgerschaft, des Clerus und des Parlamentes gebildeten Partei bezeichnet, die ihre Leitung vom College Navarra aus erhalten habe [6]. Allein, wenn es auch ganz richtig ist, dass gerade die Zöglinge des Collegs Navarra der Wahrung der nationalen, und desshalb auch den königlichen Interessen besonders zugethan waren, für eine „gemässigte, vom Colleg aus geleitete Partei"

---

[1]) Monstr. II, 158. — [2]) Chron. V, 62 (34, 18.). — [3]) Die Antwort Gersons an D'Ailly Opp. III, 429—32. — [4]) II, 410. „Disposui manere stabiliter in loco meo Parisiis et illic praestolari quae Domini voluntas de me fiat; nam locorum mutatio quid proficiat non satis invenio. Expectamus autem praebendam ampliorem et faciliorem ac uberiorem in Ecclesia illa magna non Parisiensi sed Paradisi, ad quam tendimus diversis viis ..." — [5]) Der „Tractatus de canticis, III, 619—84" ist 1418 verfasst; er will „scribere posteritati si malignitas procellosa reddiderit aures surdas aetati praesenti". Dass Gerson aber während seiner Verborgenheit in Notre Dame seine Schrift „von dem Berge der Betrachtung" verfasst habe, ist eine von den Phantasieen, die Onésimes Leroy, etudes sur les mystères, Paris 1837, p. 429 über Gerson in Umlauf gesetzt hat. — [6]) Le Livre de l'internelle consolation — par Moland et Hericault, Paris 1856. Introduction p. LVIII.

findet sich doch nirgends ein Anhaltspunkt in den Quellen. Mässigung war durch die Lage der Dinge für jeden einsichtsvollen Patrioten zur Nothwendigkeit geworden, und wie wir später sehen werden, hat gerade Gerson in seiner Bekämpfung der Zulässigkeit des Tyrannenmordes nichts weniger als diese Mässigung gegen den Herzog von Burgund eingehalten, was bei einem durch die Solidarität der Parteiinteressen geleiteten Handeln nicht der Fall gewesen wäre. Eben darum kann auch bei Gerson von einem „Parteiwechsel“ im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. Die Universität, wie er in der Staatsrede zur Beseitigung des Vorwurfes der „Parteilichkeit“ sagt, schliesst sich dem an, der „Wahrheit und Gerechtigkeit schützt; und in dieser Gesinnung will er leben und sterben.“ Das ist deutlich gesprochen; er ist dem Hause Burgund durch grosse Wohlthaten verpflichtet, aber er ehrt zugleich in Philipp dem Kühnen den Fürsten, „der Wahrheit und Gerechtigkeit schützt“, und glaubt dem Interesse Frankreichs zu dienen, indem er seine Kräfte dem Herzoge zur Verfügung stellt. Als ihm aber der Mord des Herzogs von Orleans die unlauteren, ehrgeizigen Absichten des Jean Sans Peur enthüllt, als er die Ruhe und das Wohl Frankreichs den persönlichen Interessen der Häuser Burgund und Orleans geopfert sieht, als ihn die Pöbelherrschaft zu Paris von der Nothwendigkeit einer mächtigen und in ihrer Macht allen Grossen des Landes überlegenen Monarchie überzeugt, da ist fortan sein Weg „der gerade, der königliche Weg“, er „ist Franzose, er gehört dem Könige“, sonst Niemanden; denn nur in der Allen überlegenen Macht des Königs sieht er das Interesse der gesammten Nation gewahrt. Darum kann, wie er in der Staatsrede schon sagt (siehe oben S. 417, A. 1), kein Franzose ein guter Christ oder Unterthan sein, der die Monarchie nicht liebt. Allerdings ist die Monarchie Gersons nicht eine absolute, nicht eine durch unmittelbar göttliche Einsetzung dem Gebiete menschlichen Rechtes entrückte, sondern eine der socialen Natur des Menschen und dem Bedürfnisse sittlich vernünftiger Entwicklung entsprossene Institution, die aber ihren letzten Grund dennoch im göttlichen Willen hat, weil und inwiefern diese Entwicklung von Gott gewollt ist [1]). Der sittlich-rechtliche Charakter dieser mehr auf aristotelischen als christlichen Principien construirten Monarchie stellt sich in der Gegenseitigkeit des Bedürfnisses von Fürst und Volk dar; die Schranken, welche diese Monarchie hat, sind eben darum nicht willkürliche Schranken, sondern sittlich rechtliche, und der Fürst erkennt nur die ewige Vernunft an, indem er sie anerkennt [2]). Die Bürgschaft für die Wahrung der gegenseitigen Rechte

1) Noch im Beginne des XVI. Jahrhunderts hat der die Grundsätze Gersons vertretende Almain, in seinem „Tractatus de auctoritate Ecclesiae et Conciliorum generalium adversus Thomam de Vio“, Gers. Opp. II, 977—1012 diese Anschauung p. 978: „Ut dicunt doctores, praesertim Durandus in tractatu de jurisdictione ecclesiastica, non est intelligendum, quod authoritas regis saecularis sit a Deo sic, quod eam immediate alicui commiserit regulariter; sed quia secundum rectam rationem, quam Deus hominibus indidit, est alicui commissa. Et non videtur a quo sit principi collata, nisi ab ipsa communitate.“ Noch ausführlicher erörtert in der: expositio circa decisiones G. Occami super potestate S. P. ibid. II, 1014. — 2) Siehe oben S. 422, A. 4.

und Pflichten, und damit das Band der Einheit von Fürst und Volk findet Gerson in der Liebe des einen zum andern, und weil alle wahre Liebe in Gott ihren Grund hat, in der religiösen Gesinnung des Fürsten wie des Volkes [1]). Auf Pflege dieses religiösen Sinnes im Fürsten ist noch im letzten Lebensjahre sein Augenmerk gerichtet, in den 1429 geschriebenen Betrachtungen, „die ein Fürst haben soll.“ [2]) Täglich soll der Fürst einige Stunden der Betrachtung und Lecture widmen, weshalb Gerson eine Reihe von Schriften für die fürstliche Bibliothek empfiehlt, worunter ausser der Bibel, Legenden und Martyrologien die französische Ausgabe seiner eigenen Erbauungsschriften, der Staats-Friedens-Rede u. s. w. [3]) Auch dem Erzieher des Sohnes Carls VII. giebt er den Rath, durch Gebet den Sinn des Zöglings für den Unterricht zu erschliessen, den Unterricht nicht in abstossender, sondern gewinnender Form zu ertheilen, nicht zu sehr ins Einzelne zu gehen und das als Gewinn zu betrachten, was der Dauphin freiwillig lerne, wäre es in vielen Tagen auch nur Weniges. Zur Förderung des religiösen Sinnes soll der Erzieher dem Dauphin die Namen und Bilder der Heiligen erklären, ihn zu besonderer Andacht gegen Einzelne, aber auch zur Haltung der zehn Gebote Anleitung geben [4]). Die Heiligen vergass der Dauphin nie, es war der spätere Ludwig XI., bezüglich der „Gebote“ war sein Gedächtniss weniger treu; gleichwohl hat er den Gedanken Gersons, dass der König eine Macht besitzen müsse, die der auch des mächtigsten Unterthanen überlegen sei, so dass ohne seine Erlaubniss Keiner die Waffen ergreifen dürfe, in Frankreich verwirklicht, aber auf einem Wege, der über die Grundsätze Gersons hinweg zur Einheit der absoluten Monarchie führte. Waren demnach auch in Frankreich die politischen Grundsätze Gersons — einzelne Vorschläge abgerechnet — so wenig von dauerndem Erfolge begleitet, als, wie wir sehen werden, seine Grundsätze für Reform der kirchlichen Gewalt, sein wohlgemeinter Rath ist doch nie ganz vergessen worden, selbst im Auslande hat er Anerkennung gefunden [5]).

---

[1]) Siehe oben S. 411, A. 1 und 425, A 1. — [2]) Opp. III, 226. — [3]) Ibid. p. 283. Nemlich: „Collectorium quorundam opusculorum in Gallico nuper editorum, de praeceptis Dei, de examine conscientiae, de scientia bene moriendi, de contemplatione, de mendicitate animae. Sermo de passione Domini, „ad Deum vadit,“ Sermo de mortuis, exhortatio de triplici vita regis „Vivat rex“. Collatio exhortativa ad pacem „fiat pax“ collatio exhortativa ad justitiam et concordiam jurisdictionum ecclesiasticae et temporalis et quaedam alia“ Dann wird noch empfohlen Aegidius Rom. de regimine principum, des Aristoteles Politik, Ethik und Oeconomik in der französischen Uebersetzung, Boethius, Valerius Maximus, Seneca de Clementia, Livius, Augustinus de civit. Dei u. A. — [4]) Instructiones ad Joannem Majorem, III, 237. „Tentetur etiam si fortassis ex aliquo instinctu vel responso proprio voluerit aliquem vel aliquos Sanctos eligere, ad quos fiducialius et quasi familiarius sit recursus, cum observatione praeceptorum Decalogi tam primae quam secundae tabulae, prout exponi sibi poterit et debebit juxta profectum aetatis et gratiae.“ — [5]) In der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde Westphalens, B. VII, Münster 1844 findet sich unter den von Dr. H. A. Erhard p. 172—231 mitgetheilten „Willküren der Stadt Dorsten“ aus dem XV. Jahrhundert auch folgendes unter N. 5, p. 214. „To wettene so als men alle Jair des neesten Dinstaig na der hilligen dre Könige plecht all unsen burgeren to lesen uner Stadt Statuten, up dat sich iyn yder vor den brocke moge bewaren. So oik ist van noden

Wir sehen auch aus den Reden wie aus den Predigten Gersons, dass er, obwohl er das gesammte Wissen seiner Zeit in gewissem Grade in sich einigt, doch überwiegend eine practische Natur ist. Die abstracte Scheidung zwischen Schule und Leben will er nicht; jede gewonnene Anschauung soll sogleich verwerthet und zu einem Gemeingute seines Volkes gemacht werden, behufs einer Umgestaltung des Lebens nach dem Geiste des Christenthums, wie er ihn aus der Lehre und Sitte der Kirche und Schule erkannt hat. Er ist in Wahrheit „der christliche Lehrer“ und ist dieses nicht blos aus Beruf, sondern aus dem Innersten seines Wesens heraus, dessen christliche Erfahrungen den eigentlichen Inhalt seiner Predigten bilden. „Seine Beredtsamkeit, wie einer seiner Lobredner treffend sagt [1]), ruht nicht in der Rhetorik oder Grammatik; seine Beredtsamkeit ist seine Tugend, sein Abscheu vor dem Verbrechen, vor dem Laster, vor der Sünde: seine Beredtsamkeit ist seine Liebe zu Gott, gegen seine Brüder und selbst gegen seine Feinde: dieses sind seine grossen, heiligen Leidenschaften; vor ihm haben in ähnlicher Weise Augustin und Bernard gesprochen, nach ihm in verwandter Weise Bossuet, dessen Ueberlegenheit gegen ihn vielleicht nur die Ueberlegenheit seiner Zeit ist.“ Wir lassen diese Parallele dahingestellt; aber das findet Jeder, der beider Reden gelesen, bald heraus: Bossuets Reden, mit denen an äusserer Vollendung die Arbeiten Gersons nicht zusammengestellt werden dürfen, sind Erzeugnisse eines durch reiche Bildung hervorragenden Theologen, der vor dem Hofe sich auch als Staatsmann zu legitimiren bemüht ist; Gerson spricht als ein von dem Elende seines Volkes ergriffener und für seine innere und äussere Hebung begeisterter Priester und Franzose.

---

dat men in der sulven weken sich Burgermeister ind Raid laten lesen gewonten inde gerechtigeyt dieser staid ind regimenz; wante Joannes Gerson Cancellarius Parisiensis scrifft: quod catholicus christianus cujuscunque dignitatis, gradus, ordinis, status, praeeminentiae fuerit, tenetur exactam facere diligentiam ad sciendum ac effectui mancipandum ea quae suum ordinem, statum, officium et vitam respiciunt et concernunt, quia talium nescientia imputabitur eis in damnationem et ruinam, et quod Burgimagister et Scabini primo et principaliter tenentur ad quatuor, scilicet peccantes corrigere, sibi subditis justitiam et judicium facere, pupillos, viduas, miserabilesque personas protegere nec quemquam injustis exactionibus aggravare.“ In dieser Form findet sich die Stelle in den gedruckten Schriften Gersons nicht; wahrscheinlich ist sie durch Umbildung des Abschnittes „ad nobiles“ in Gersons „tractatus de modo vivendi omnium fidelium“ entstanden, II, 538. Hier heisst es: „Regula prima quae spectat ad nobiles, potentes et scabinos, ne pauperes videlicet per potentiam suam opprimant et a subditis suis opprimi permittant: malos usus in villis suis destruant, causas pauperum, viduarum et orphanorum libenter audiant et cito juste judicant. Munera pro judicio faciendo vel festinando aut retrahendo non accipiant. Nil a subditis suis extorqueant....“ — [1]) Eloge de Jean Gerson par Prosper Faugère. Paris 1838 (gekrönte Preisschrift), p. 90.

Zehntes Capitel.

Johann XXIII. und die Reformstimmen seiner Zeit.

Alexander V. war nach seiner Wahl noch einige Zeit zu Pisa verweilt und dann über Prato nach Pistoja gegangen, wo er einen Theil des Winters zubrachte. Der Sieg Ludwigs von Anjou über Ladislaus hätte ihm die Rückkehr nach Rom gestattet, aber der Legat Balthasar Cossa bewog ihn, noch in der strengen Jahreszeit nach Bologna zu gehen, wo er am 3. Mai 1410 starb, nach Einigen an Gift, das ihm der nach der Tiara lüsterne Cossa habe reichen lassen. In Frankreich hatte seine Bulle „Regnans in excelsis“ vom 12. October 1409 zu einem Conflicte der Universität und des Clerus mit den Mendicanten Anlass gegeben [1]. Die ausgedehnte Wirksamkeit nemlich, welche die Bettelorden im Predigtamte wie im Beichtstuhle in Folge päpstlicher Concessionen übten, hatte ihnen reiche Zuflüsse an Geschenken und Vermächtnissen verschafft, und das Bewusstsein ihres Einflusses auf die Menge wie ihres Vermögens, verleitete sie bisweilen zu Schritten gegen den Curatclerus, die mit ihrer ursprünglichen Bestimmung, Gehilfen der Pfarrer zu sein, im Widerspruche standen. Der Clerus fand sich dadurch nicht blos in seiner Berufsthätigkeit der Seelsorge, sondern auch in seinem Einkommen vielfach verkümmert, und unter diesen Verhältnissen war eine Opposition gegen die Ansprüche der Bettelorden ein Act der Selbsterhaltung. Bereits 1321 hatte Johann XXII. mehrere die Stellung der Mendicanten angreifende Sätze des Dr. Theolog. Jean Poilly zu Paris verdammt [2], der sogar das Recht des Papstes in Abrede stellte, die Gläubigen von der Pflicht, ihren Pfarrern zu beichten, zu entbinden; Poilly musste widerrufen, aber die Klagen gegen Uebergriffe währten fort. Am 2. Januar 1409 verdammte die Universität Paris mehrere Sätze des Franziskaners Jean Gorel [3], worin den Pfarrern das ausschliessende Recht der Seelsorge, besonders der Predigt und des Beichtstuhles, abgesprochen und als eher den Bettelorden zukommend erklärt war [4]. Er musste nicht nur widerrufen, sondern auch öffentlich das Recht der Curaten als „niederer Prälaten und Hierarchen durch Christi Einsetzung“ wie die nur auf Zulassung der Prälaten beruhende Berechtigung der Orden anerkennen. Diesen Widerruf scheint der Franziskaner-Orden als Beeinträchtigung seiner Privilegien betrachtet zu haben und benützte daher die Thronbesteigung des Ordens-Genossen Alexanders V., um nicht blos Bestättigung der frühern Privilegien sondern auch die Verwerfung mehrerer Sätze zu erlangen, durch welche man „das Volk zu verführen und vom Gottesdienste

---

1) Die Bulle bei Bul. V, 194. Chron. IV, 288 (30, 19). — 2) c. 2. Extr. comm. de haeret. (V, 3). — 3) Bul. V, 189—91. — 4) „Curatis non competit, ut tales sunt, praedicare, confessare, extremam unctionem dare, sepulturas dare, decimas recipere. — Curatis habentibus sufficienter aliunde non licet recipere decimas ad usum proprium, imo sacrilegium committerent ....“

und Beichtstuhle der Brüder abzuziehen suche" [1]). Die Universität nahm die Sache schärfer, als sie es an sich verdiente; auf Erkundigung erhielt sie aus Pisa die Mittheilung, dass die Bulle wohl echt aber gegen den Willen der Cardinäle erlassen sei. Nach mehreren Berathungen kam sie zu dem Beschlusse, die Bettel-Orden, wenn sie nicht die Bulle ausliefern und auf die darin ertheilten Privilegien Verzicht leisten würden, von der Universität wie vom Predigtamte auszuschliessen. Nur die Dominicaner und Carmeliten fügten sich dem Beschlusse und erklärten, die Bulle nicht begehrt zu haben und sich mit ihren bisherigen Rechten begnügen zu wollen. Da gerade Fastenzeit war, griff die Maasregel gegen die übrigen Mendicanten sehr störend in das kirchliche Leben zu Paris ein, und Gerson erhielt als Kanzler den Auftrag, das Volk über den Grund der Maasregel zu belehren. Es geschah in einem Vortrage zu Notre-Dame am III. Fastensonntage 1410 [2]).

„Sollen wir denn", ruft Gerson, niemals ohne Spaltung sein? Aber der Geist der Zwietracht, der unter dem Vorwande der Religion diese Unruhe erregt hat, um die Kirche zu verwirren, solle zu Schanden werden durch das Gebet und den Schutz, den man den Lehrern und Hirten der Kirche angedeihen lasse. Die Kirche sei nach dem Bilde des himmlischen Reiches geordnet und darum in ihrer Verfassung unveränderlich. Wie nun die Ordnung des himmlischen Reiches sich in den neun Klassen der Geister darstelle, in welche die einzelnen Menschen, die selig werden, je nach ihren Verdiensten eintreten [3]), so habe die Kirche eine ähnliche Ordnung in dem Papste, als Stellvertreter Christi, in den Cardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen als Nachfolger der Apostel, und in den Pfarrern als Nachfolger der 72 Jünger. Wer diese Ordnung stören wolle, dem müsse man Widerstand leisten, wie die Engel dem Lucifer und Paulus dem Petrus. Die Störung dieser Ordnung sei der Grund gewesen, dass die Landbischöfe aufgehoben und über die Templer solches Unheil verhängt wurde. Gott nehme zwar bisweilen von der natürlichen Ordnung Umgang (aut miraculo aut necessitate), wie er z. B. einen Engel der höchsten Klasse zur Verkündung der Menschwerdung gesandt habe, ungeachtet sonst die höheren Engel

---

1) Z. B. die Sätze: „Confessio fratribus admissis facta est dubitabilis et incerta, quapropter homines tenentur dimittere incertum et sic solum confiteri suis sacerdotibus curam animarum habentibus et sub poena peccati mortalis. — Fratres petentes privilegia pro confessionibus audiendis et sepulturis habendis sunt in peccato mortali, et Rom. Pontifices talia privilegia concedentes mendicantibus aut eisdem confirmantes sunt in peccato mortali et ex consequenti non sunt aut fuerunt pastores, sed fures, latrones et lupi." So lautet der Text bei dem Mönche von St. Denys; dagegen, offenbar richtiger, bei Bulaeus: „fratres non sunt aut fuerunt pastores, sed fures . . . ." Uebrigens erklärt sich die Censur Alexanders nach beiden Texten vollkommen, wenn gleich die Strafe, Excommunication, deren Absolution dem Papste vorbehalten ist, wie dieses auch die theologische Facultät heraushob, Gers. II, 444, in keinem Verhältnisse zu dem Inhalte der meisten censurirten Sätze steht. — 2) Bul. V, 200. „Sermo contra bullam Mendicantium." Opp. II, 431—42. — 3) II, 434. „Et homines qui salvabuntur erunt unusquisque ex aliquo horum ordinum secundum diversa merita excepto Jesu Christo et benedicta matre ejus qui superant omnes choros."

nur den Engeln der niederen Klasse die göttlichen Geheimnisse mittheilen, aber im Ganzen ist der Bestand der Kirche an das Festhalten der Ordnung geknüpft, die vor Allem Unterordnung unter den obersten Hirten, „den bischöflichen König oder königlichen Bischof“, den Einen wahren Papst verlangt Wenn aber Einer fragen sollte: kann also Niemand selig werden, ohne dass er an den wahren Papst glaubt? so sage ich: wohl, wenn er in verzeihlicher Unwissenheit sich findet, aber den Willen zum Gehorsame hat, sobald er zur Erkenntniss der Wahrheit kömmt; nur so weicht er nicht ab von dem Einen wesentlichen Haupte, Jesus Christus, und seiner Ordnung, dass Ein Papst sei [1]). Neben dem Einen Haupte hat die hierarchische Ordnung der Kirche noch Prälaten, die zur Beseligung Anderer durch Erleuchtung, Reinigung und Vollendung bestimmt sind. Da nun mehrere Prälaten, wie der Bischof von Paris, und die Universität diese Ordnung der Prälaten durch die Schritte der Mendicanten gefährdet finden, daher ihr Widerstand. Nun erzählt Gerson, dass „einige Glieder der vier Mendicanten-Orden“ die Bulle vom hl. Vater erschlichen hätten, der im Drange der Geschäfte ihre bedenkliche Seite nicht beachtet habe, und die Missstände sicher beseitigen würde, sobald er in Kenntniss gesetzt sei.“ Den Inhalt der Bulle dürfe er noch nicht im Einzelnen angeben, weil die Untersuchung darüber noch nicht beendet und das Grundübel derselben eigentlich nur für Theologen verständlich sei. Nur das müsse er sagen, dass, wenn sie zugelassen werde, die hierarchische Ordnung der Kirche gestört sei.

Gerson trägt nun die Sätze vor, zu denen sich der Franziskaner Gorel hatte bekennen müssen: Die Pfarrer sind in der Kirche die niederen Prälaten durch unmittelbare Einsetzung Christi [2]); ihre Bulle ist das Evangelium, daher ist ihr Stand so wesentlich als jener der Cardinäle und Erzbischöfe, ja des Papstes selbst, nur nicht so vollkommen, wesshalb ihn der Papst auch nicht aufheben kann [3]). Dieser Stand ist sogar vollkommener als jener der einfachen Religiosen, denn die Pfarrer stehen wie die Bischöfe zu ihren Kirchen im Verhältnisse des Bräutigams zur Braut, nur in niederem Grade, und dürfen darum auch die Seelsorge nicht ohne gewichtige Gründe verlassen; vermöge dieser Stellung kömmt ihnen das Recht der Predigt zu, und ohne ihre Genehmigung darf kein Anderer in ihrer Kirche predigen; desgleichen haben sie das Recht Beicht zu hören oder dafür Sorge zu tragen, sind also zu diesem Acte verpflichtet, was bei den Mendicanten nicht der Fall ist; daher ist es besser

---

[1]) 435. „Et si dicat aliquis: nonne homo salvari potest absque hoc ut in verum credat papam? Potest, si ignorantia eum excuset et bona voluntas praestandi obedientiam, postquam veritas illi fuerit declarata; hoc enim modo non recedit a vero et essentiali capite Jesu Christo, nec ab ejus ordinatione, scilicet quod solus unus papa sit in terris ....“ — [2]) II, 436. „Domini Curati sunt in Ecclesia minores praelati hierarchici, h. e. principales aut dominantes per primam institutionem Jesu Christi.“ Luc. X. D. XXI, c. 1 u. C. XIII Q. 1. — [3]) 437. „Sequitur papam hunc statum (curatorum) destruere aut annihilare non posse, cum status ille non ex sua proveniat positiva ordinatione sed sine medio ex Dei auctoritate.“

(perfectior), bei sonst gleichen Verhältnissen seinem Pfarrer zu beichten, als einem Privilegirten, sowohl der Tugend des Gehorsams als der grösseren Sicherheit wegen, wie ja auch die Decretale „Omnis utriusque sexus“ will, dass Jeder einmal wenigstens im Jahre seinem eigenen Priester, d. h. seinem Pfarrer beichte, der ja überhaupt das Recht hat, die Sacramente zu spenden und das Begräbniss zu gewähren, wie auch den Zehnten und andere Beiträge zum Unterhalte zu verlangen, die, bei Spendung einzelner Sacramente verabreicht, oft das einzige Subsistenzmittel des Pfarrers sind, wie in Paris [1]). Haben die Pfarrer diese Rechte vor Anderen, so gehen sie auch Anderen vor, wenn sie dieselben persönlich ausüben wollen, und sollten darin nicht von dem Papste gestört werden. Den Mendicanten kömmt Predigtamt und Beichtstuhl nur vermöge eines Privilegiums und mit Genehmigung der Prälaten zu, wie sie überhaupt keinen hierarchischen Stand in der Kirche haben, sondern den übrigen Mönchen oder Gläubigen gleichstehen; daher können sie auch nicht verpflichtet werden zu predigen oder Beicht zu hören, wenn sie nicht wollen, wie sie ja auch nur Jene hören, die sie hören wollen, und die Anderen weiter schicken, während die Pfarrer Alle, Reiche und Arme, hören müssen. Daher habe ein Doctor der Theologie das Verhalten der Mendicanten im Beichtstuhle dem Verhalten des Fuchses in der Fabel verglichen, der den Löwen und andere reissende Thiere von allen Sünden losprach, den Esel aber nicht absolviren wollte, weil er einige Halmen Heu aus dem Schuhe eines Armen gezogen und gefressen habe. — Haben nun die Pfarrer als niedere Prälaten das Recht des Beichthörens vorzugsweise, so kann bei ihnen dieselbe Sünde wiederholt gebeichtet werden und jede dieser wiederholten Beichten nutzbringend sein kraft des Sacramentes, und es kann daher Einer nicht nur im Allgemeinen verpflichtet sein, etwas schon Gebeichtetes wider zu beichten, sondern der bereits einem Mendicanten gebeichtet kann verpflichtet sein, noch seinem Pfarrer zu beichten, da in diesem Falle die Beicht ihm grosse Wohlthaten gewährt [2]). Wenn es aber nützlich ist, dass die Mendicanten Privilegien für die Predigt und den

---

[1]) Opp. II, 439. „Est omne tale pro sustentatione ipsorum ministrorum qui ordinati sunt, *ut Parisiis fere nullum est aliud emolumentum.*“ — [2]) II, 440. „Sequitur majorem esse fructum ei qui confitetur fratribus, si denuo proprio confiteretur curato.“ Durch diesen letzteren Satz ist die rigorose Auffassung Gersons und der Universität etwas gemildert. Gerson beruft sich für seine, resp. der Universität Auffassung neben anderen Scholastikern auf Thomas von Aquin, ohne jedoch eine Stelle zu nennen. Allein dieser erfasst die Sache theilweise unbefangener: in dem Supplement. III prt. Summ. Quaest. VIII. a. 5. sagt er auf die Einwendung, dass das Privilegium der Mendicanten zum Nachtheile der Pfarrer sei, daher nicht verliehen werden dürfe: „Praejudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur, quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui in favorem suum sed in utilitatem plebis et in honorem Dei. Et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis et honorem Dei promovendum, quod aliis, quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi, et qui gregi praesunt non ut eam pascant sed ut ab eo pascantur ....“ In Betreff der Wiederholung der Beicht aber ist auch Thomas für die Nützlichkeit, nicht aber für die Nothwendigkeit.

Beichtstuhl erhalten, so sollen doch diese Privilegien nicht der Art sein, dass den Rechten der Pfarrer zu nahe getreten und Missbräuche bestättigt werden, wodurch den Pfarrern ihre Untergebenen entzogen und die Achtung gegen sie geschwächt wird, was in der Seelsorge von grosser Wichtigkeit ist, nicht der äusseren Interessen, wie Einige vorgeben, sondern des geistlichen Fortschrittes wegen. Darum kann den Pfarrern auch nicht benommen werden, dass sie die Erlaubniss, Anderen zu beichten, nur aus Gründen gewähren und von Jenen, die anderwärts gebeichtet haben, Zeugnisse ihrer Lossprechung verlangen. Jn der Stellung der Pfarrer zu ihren Untergebenen liegt es auch, dass — ceteris paribus — es besser ist, in der Pfarrkirche an Sonn- und Feiertagen Messe und Predigt zu hören, als anderwärts; denn die Pfarrkirche ist die Mutter, die der Sohn ehren soll, dahin ist er gewiesen, dort sein geistlicher Vater, dort die Pforte zum Himmel. Deshalb wollen auch die Canones, dass die Glieder auswärtiger Pfarreien nicht beim Gottesdienste zugelassen werden, denn solche setzen sich durch Wegbleiben aus ihrem Pfarrgottesdienste der Gefahr aus, mit Excommunicirten umzugehen, und Fest- und Fasttage der Woche nicht zu beachten. In dieser Stellung des Pfarrers ist auch sein Zehntrecht begründet.

Wenn Einige behaupten, ein Diener der Kirche dürfe ausser einfachem Lebensunterhalte und Kleidung nichts besitzen, da das Uebrige den Armen gehöre, so ist dieses von jenen zu verstehen, welche das Gelübde der Armuth gethan haben, oder solche Güter verschleudern, die speciell für die Kirche und Arme bestimmt sind. Das Einkommen der Prälaten und Pfarrer ist daher ihr Eigenthum, und nicht einfaches Almosen [1]); sie sind auch im Falle des Missbrauchs nicht stets zur Restitution verpflichtet, wiewohl sie durch Missbrauch sündigen. Es kann sogar in vielen Fällen vollkommner sein, Vermögen zu besitzen und es gut zu gebrauchen, als keines zu haben und zu betteln, da der Arme vielen Sorgen und Versuchungen ausgesezt ist; hat ja auch Christus nicht Almosen verlangt, noch den Rath dazu ertheilt“ [2]). So weit der Vortrag Gersons. In späterer Zeit hat er noch einmal dieses Verhältniss zwischen dem Curatklerus und den Mendicanten in seiner Schrift „von den kirchlichen Ständen“ [3]), jedoch in milderer Weise, erörtert, namentlich auch mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass, so weit die Gültigkeit des Sacramentes in Betracht kömmt, diejenigen, welche bei den Mendicanten gebeichtet haben, zu einer Wiederholung der Beicht nicht verpflichtet sind, und am Schlusse die versöhnlichen und auch heute noch zu beherzigenden Worte beigefügt: „Traget einer des Andern Last. Gott, der reich genug für Alle, ist ein Gott des Friedens, nicht der Zwietracht. Was soll der pharisäische Streit

---

[1]) II, 442. „Hoc jus eorum est tam per evangelium quam per jus naturale et scriptum.“ — [2]) „Sequitur quod habere divitias et bene uti eis potest in multis casibus majoris esse perfectionis quam nil habere et mendicare. — Jesus Christus non mendicavit nec consuluit alicui ut mendicaret . . .“. — [3]) De statibus ecclesiasticis, Opp. II, 529—37.

über den Vorzug des Standes? ist es nicht würdiger, unausgesetzt nach der Vollkommenheit zu streben, als auf niederer Stufe selbst verbleiben und sich der Vollkommenheit des Standes rühmen? ist ja doch die evangelische Vollkommenheit, wie Augustin sagt, mehr Sache der Gesinnung als des äusseren Werkes; diese Gesinnung aber kann jeder Gläubige erringen, wenn er will [1])"

Die theologische Fakultät gab bezüglich der Bulle Alexanders eine beinahe wörtlich an den Vortrag Gersons sich anschliessende Censur [2]); da aber Alexander bereits gestorben war, gab Johann XXIII. am 27. Juni die Erklärung, dass wegen der entstandenen Aergernisse Alles im Stande vor der Bulle Alexanders verbleibe und Niemand sich mehr auf diese berufen solle [3]), womit jedoch die Universität unzufrieden war, da sie eine förmliche Zurücknahme der Bulle wünschte [4]).

Nach dem Tode Alexanders machte der treue Anhänger Gregors XII., Carl Malatesta, im Interesse der kirchlichen Einheit nochmals den Versuch, mit den Cardinälen zu Bologna, und als dieses misslang, mit Cossa selbst in Unterhandlung zu treten [5]). Zunächst schien ein Aufschub der Wahl zweckdienlich, und um diesen zu fördern, suchten die Abgeordneten Malatesta's den Legaten gegen die Cardinäle misstrauisch zu machen, als habe er wegen des Pontificates Grund, vor einem Rivalen besorgt zu sein. Allein der gewandte Cossa bemerkte, noch keiner der Cardinäle habe gesagt, dass er ihm seine Stimme geben werde; er wisse zwar, dass die französischen Cardinäle und jener von Aquileja, die keine Aussicht haben gewählt zu werden, der Bestechung nicht unzugängig seien, übrigens glaube er selbst nicht an seine Wahl, wiewohl er Alle kenne und Keinem an Verdienst nachstehe, denn wenn man ihm auch ein weites Gewissen vorwerfe (quod sit non magnae conscientiae), für die Kirche habe er mehr als Alle gethan [6]). Ein Aufschub der Wahl bis zu einem Concile sei gefährlich, da jetzt Gregor sich in den Händen Ladislaus' befinde und die Cardinäle eines Papates zur Sicherung der eigenen Existenz nicht gerathen könnten [7]). Die Antwort Malatesta's darauf klang im Munde eines italienischen Staatsmannes jener Zeit wie Ironie; er erinnerte an das Wort Christi: „Blicket auf die Vögel des Himmels, sie säen und ernten nicht und doch erhält sie euer himmlischer Vater; seid ihr nicht mehr? Der Auferstehung gehe nach kirchlichem Brauche die Fastenzeit voraus; auch die Apostel hätten gefastet, und wer ihre Herrlichkeit theilen

---

1) l. c. 337. „*Talia dantur observanda in animi praeparatione et non semper operis exhibitione, quae animi praeparatio potest — apud omnem statum et personam christianae religionis, si vult, inveniri.*" — 2) Bul. V, 201. Gers. II, 442—46. — 3) Bulle b. Bul. V, 204. — 4) Ibid 211. — 5) Die sehr interessanten Aktenstücke b. Martine collect. VII, 1163—74. — 6) Allerdings, in Bezug auf den Besitzstand, aber zugleich im eignen Interesse. — 7) „Cardinales hic existentes nullo modo starent, quin ad electionem procederent, quoniam si papam non haberent, non videt (Cossa) quomodo Cardinales haberent unde viverent." Cossa hatte die armen italienischen Cardinäle schon vor dem Concile zu Pisa und später zu Bologna unterstützen müssen. Theoder. de Niem. vit. Joh. C. 17.

wolle, müsse auch ihre Kämpfe und Leiden auf sich nehmen." Zugleich schlug er vor, die dem Papste zustehenden Regierungsakte einstweilen für die Kirche durch einen Cardinal-Vicar besorgen zu lassen. Das gehe gar nicht, erwiederte Cossa, denn es hänge Alles an dem Namen „Papst" [1]). Am 14. Mai betraten die Cardinäle das Conclave, das kaum drei Tage währte; nach dem Berichte des Gesandten Malatesta's hätten sich die Cardinäle an den Herrn v. Imola gewandt, um dort die Wahl mit mehr Unabhängigkeit vornehmen zu können; dieser habe jedoch die Unterhandlung an Cossa verrathen, so dass den Cardinälen nichts übrig geblieben, als ihn zu wählen. Sicher hat die Empfehlung König Ludwigs von Anjou für die Wahl Cossa's mitgewirkt [2]). Die Wahl war nur ein Beweis mehr von dem gänzlich verkommnen kirchlichen Sinn der Curie. Wenn auch Parteihass und Missgeschick gleichmässsig das Urtheil über Johann XXIII. geschärft haben, die Mehrzahl der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen ist ihrem Wesen nach durch die damaligen kirchlich-politischen Zustände Italiens ausser Zweifel gesetzt [3]), und die Billigkeit verlangt nur, eben auch diese Zustände nicht zu vergessen, ohne welche er nie in dem Laster bis zu dieser Ruhe und Sicherheit gelangt wäre!

Nach Theoderich v. Niem [4]) aus dem Neapolitanischen stammend, soll er in der Jugend sich auch mit Altersgenossen in der Seeräuberei versucht, dann aber, durch die Massregeln des Königs Ladislaus geschreckt, sich nach Bologna begeben haben, um vermittelst der Studien in kirchlichen Stellen sein Glück zu versuchen. Die Rückwirkung seiner früheren Lebensweise, wie seine nächtlichen Ausschweifungen [5]) waren ihm jedoch sehr hinderlich. Gleichwohl wusste er sich von Bonifaz IX. das Archidiaconat zu Bologna, womit die Kanzlerstelle der Universität verbunden war, zu verschaffen. Sein Ehrgeiz jedoch, der mit dem Erwerbtriebe gleichen Schritt hielt, fand sich damit nicht befriediget; Rom schien ihm ein seinen Gaben besser entsprechender Wirkungskreis. Bonifaz IX., der etwas von der eignen Gesinnung in ihm fand, erhielt an ihm einen gewandten Beförderer seiner schmutzigen Finanzmassregeln. Durch genaue Organisirung des Wechsel- uud Wucher-Geschäftes an der Curie erleichterte Cossa die Erhebung der Gelder ungemein [6]); er selbst

---

[1]) Martene, l. c. 1165 „Nomen papae est illud quod totum operatur." — [2]) Raynald 1410, N. 18. — [3]) Leonard v. Arezzo, der an seinem Hofe lebte und ihm nicht abgeneigt ist, sagt (Murator. Scrpt. XIX p 927): „Vir in temporalibus quidem magnus, in spiritualibus vero nullus omnino atque ineptus" und Platina, kein allzuscharfer Censor, (vita Alexandri): „Vir qui percommode tyrannis ac rem ecclesiasticam occupare conantibus objici quovis tempore posset. In homine tamen plus ferociae plusque audaciae et saecularitatis erat, quam ejus professio requirebat. Militaris prope habebatur ejus vita, militares mores, adeo ut multa etiam quae loqui fas non est sibi licere arbitraretur." Von der „ferocia und audacia" finden sich im Pontificate Johanns keine Spuren mehr. — [4]) De vita ac fatis Constant: Joannis papae XXIII. bei Von der Hardt Concilium Contsant. Tm. II, p. 336—460; einzelne Züge auch in desselben Autors „Invectiva in Joannem XXIII." ibid. 296—329. — [5]) Niem, vita lib. I, c. 1. „Non recolo me audivisse tot detestabilia de alicujus incontinentia, incestu, adulterio, stupro et etiam illo gravi peccato propter quod ira Dei venit in filios diffidentiae." — [6]) Vita c. 5.

sandte auf eigne Rechnung gewandte Leute nach Deutschland, die durch betrügerische Verkündigung eines Ablasses „wie ihn selbst der Apostel Petrus, wenn er auf Erden wäre, nicht grösser gewähren könne," der frommen Leichtgläubigkeit Hunderttausende entlockten, so dass er später, um der Verantwortung zu entgehen, das dabei gebrauchte Hauptwerkzeug aus dem Wege musste schaffen lassen. Solche Talente belohnte Bonifaz IX. dadurch, dass er ihn zum Cardinal von St. Eustach ernannte, jedoch wie man behauptete, nicht ohne eine hohe Summe Geldes sich erst zahlen zu lassen [1]). Bald darauf wurde er als Legat in die Mark Ancona geschickt und es gelang ihm mit Hilfe des Carl Malatesta Bologna wieder für den päpstlichen Stuhl zu gewinnen. Seine harten Maassregeln, zahlreiche Hinrichtungen von Verdächtigen, Gelderpressungen und drückende Abgaben und Monopole für die dringendsten Bedürfnisse machten ihn der Bevölkerung verhasst. Mit Innocenz VII. und Gregor XII. lebte er in Spannung und förderte gegen den letztern, im Vereine mit seinen Verbündeten, den Florentinern, den Abfall der Cardinäle von Gregor und die Abhaltung des Concils von Pisa, auf dem er selbst Peter von Candia zum Papste vorschlug. Diese einflussreiche Stellung und sein gewandtes Verhalten brachte seine eigne Wahl zum Papste zu Stande, ungeachtet des schlimmen Rufes, in dem er zu Bologna stand [2]). Den Mangel persönlichen Ansehens suchte er als Papst durch Ernennung mehrerer durch Wissen und Charakter ausgezeichneter Männer zu Cardinälen auszugleichen (6. Juli 1411), wie des EB. von Pisa, Aleman Ademar, des Patriarchen von Constantinopel, Franz Lando, des Patriarchen von Aquileja, Antonio Pancerino, des B. v. Cambray, Pierre d'Ailly, des Rectors des Collegs v. Navarra, Gilles Deschamps, des B. v. Florenz, Franz Zabarella, des EB. v. Aix, Guillaume Fillastre, des B. v. Salisbury, Robert Halam u. A. worunter sein eigner Neffe Thomas Brancaccio. Zwei Jahre später, 13. April 1413 gelangte auch Simon Cramaud zu dieser Würde. Einen andern Rückhalt suchte er an Sigismund von Ungarn, der gleichzeitig mit dem Markgrafen Jobst von Mähren von einem Theile der Churfürsten zum römischen Könige (27. Septb. 1410) gewählt worden war. Erst nach dem kurz darauf erfolgten Tode Jobsts traten ihm auch die anderen Churfürsten bei (21. Juli 1411). Unter den gestellten Bedingungen war die Anerkennung Johanns XXIII. und die Wiedergewinnung der veräusserten Reichsgebietstheile, namentlich Mailands. Ein abenteuerlicher, nach sinnlichem Genuss und dem Sonnenscheine äusseren Glanzes haschender Prinz, ohne lebendiges Gefühl wahrer fürstlicher Grösse und Ehre, hatte ihm jene Zeit, in der Alles mehr von der Macht der Verhältnisse und Ereignisse als persönlicher Tüchtigkeit abhing, die glückliche Lösung einer schwie-

---

1) Vita c. 7. — 2) „Aliquando, erzählt Niem, publice dicebatur Bononiae anno primo Pontificatus dicti Balthasaris tunc papae, postquam Bononienses sibi rebellarunt, quod ipse ducentas maritatas, viduas et virgines ac etiam quam plures moniales illic corruperat, ejus ibidem dominio perdurante. Et aliquae istarum dominarum per maritos, quaedam vero per amicos seu parentes earum propterea interfectae fuerant. Quod ipse ac si eum non tangeret dissimulavit."

rigen Aufgabe in die Hände gelegt. An ihn wandte sich der unermüdliche Malatesta, nachdem er umsonst mit Johann XXIII. wegen Abhaltung eines von allen drei Päpsten zu berufenden Concils unterhandelt [1]), erstattete ihm Bericht über seine bisherigen Versuche für kirchliche Einheit und sprach dabei zuerst den Gedanken aus, ein Concil, von dem man Einheit und Reform der Kirche erwarte, müsse dem päpstlichen Einflusse entrückt und dürfe nicht in Italien gehalten werden [2]). Papst Johann, als Schiedsrichter zwischen Sigismund und der Republik Venedig, war zwar bemüht, dem Könige in jeder Weise gefällig zu sein, aber näher trat er ihm erst 1413. Theilweise nahmen die italienischen Angelegenheiten Johann in Anspruch — er war seit 31. Mai 1411 nach Rom gegangen — vielleicht hat auch die Abneigung Sigismunds gegen die Italiener [3]) einer früheren Annäherung im Wege gestanden. Dagegen hatte Johann gleich nach dem Antritte seines Pontificates die Universität Paris zu gewinnen gesucht. Im November 1410 schickte er den EB. von Pisa nach Frankreich um Erhebung des Zehnten und anderer Gefälle zu erwirken. Ein grosser Theil der Prälaten wie die Prinzen gaben ihre Zustimmung, aber die Universität leistete Monate lang beharrlichen Widerstand, unbekümmert um die Erklärung des Legaten, dass Jene, welche diese Abgaben verweigerten, keine Christen seien [4]). Johann suchte durch Gunsterweisungen ihren Widerstand zu brechen. Durch Breven vom 10. Juli 1411 und 7. Januar 1412 erklärte er, dass ihre Mitglieder bei Ansprüchen auf Beneficien durch keinen Andern, der etwa schon eine Exspectative dafür habe, beeinträchtigt werden sollen, dass selbst die Magister der Philosophie nach siebenjährigen Studien zu Dignitarien in den Kathedralen vorgeschlagen werden dürften. Man musste diese Privilegien um so höher anschlagen, als die Universität sich weder von Seite des französischen Episcopates noch der sonstigen Verleiher einer besondern Gunst rühmen konnte [5]). Am 1. April 1412 verlieh Johann dem Kanzler Gerson das Privilegium, Magister und Scholaren von allen Censuren zu absolviren, selbst wenn deren Absolution speciell dem apostolischen Stuhle vorbehalten sei und unter gleichem Datum gestattete er der Universität auf drei Jahre alle Streitigkeiten und Angelegenheiten, die an die römische Curie hätten gelangen müssen, vor dem Bischofe v. Paris zu erledigen [6]). Eifrer machten ihm solche Begünstigung zum Vorwurfe [7]).

Um der auf der Synode zu Pisa getroffenen Bestimmung über Abhaltung eines allgemeinen Conciles innerhalb dreier Jahre in einer ihm unschädlichen Weise nachzukommen, hatte er am 30. April 1411 ein Concil nach Rom auf den 1. April 1412 berufen [8]), und in dem Einladungsschreiben von einer zu treffenden „sehr heilsamen Reform“ gesprochen, wie Allen, die kommen wollten, die volleste Sicherheit,

---

1) Martene, collect. VII, 1174. — 2) Ibid. 1200. — 3) Nach Chronicon Tarvis. b. Muratori Script. XIX, 828 nennt sie Sigismund: „faex mundi“. — 4) Bul. V, 210—14. — 5) Ibid 221. — 6) Ibid. 226—28. — 7) So der Verfasser der dem D'Ailly zugeschriebenen „Monita de necessitate reformationis Ecclesiae“ Gers. Opp. II, 900. — 8) Ausschreibungsbulle b. Raynald 1411, N. 7.

für die Dauer ihrer Anwesenheit auf dem Concile und auf drei Monate nachher zugesagt, welche Vergehungen und Censuren immer gegen sie vorliegen sollten [1]. Gegen Anfang des Jahres 1412 versammelte sich der französische Clerus, um für Beseitigung der drückenden Lasten der gallicanischen Kirche auf dem Concile das Nöthige zu berathen [2]. Am 11. Januar hielt der Professor und Benedictiner Gentien einen Vortrag über die Pensionen, welche die Cardinäle von der französischen Kirche zogen, über den Missbrauch der Appellationen, über Beförderung von Ausländern auf französische Cathedralen u. s. w. Die später gewählten Gesandten für das Concil erhielten die Instruction, wenigstens eine Milderung dieser Lasten zu erwirken, und der König liess durch seinen Secretär, Jean de Montreuil, wie durch den Cardinal D'Ailly und Simon Cramaud die Sache besonders empfehlen [3].

Durch das Privat-Interesse des Hauptes der Gesandtschaft, des Bischofs von Amiens, wurde die Sache vereitelt. Das römische Concil hatte aus Mangel an Theilnehmern keinen Fortgang; eine Verdammung Wiclefitischer Schriften ausgenommen [4] ist nichts von Bedeutung bekannt geworden, und Johann sah sich genöthigt, dasselbe bis in den December 1413 zu vertagen [5]. Die Sage von der Eule des Concils mag in einem Zufalle ihren geschichtlichen [6], in dem Charakter Johanns ihren moralischen Anhaltspunkt haben. Die Gefahren, denen Johann durch das römische Concil begegnen wollte, brachen durch die politischen Verhältnisse des Kirchenstaates über ihn herein. Am 25. Juni hatte er zwar einen Frieden mit seinem Gegner Ladislaus von Neapel geschlossen, der auch Gregor nöthigte, nochmals von Gaeta nach Rimini zu Carl Malatesta zu fliehen. Aber Ladislaus hatte den Gegner nur sicher machen wollen. Im Jahre 1413 erschien er plötzlich vor Rom und nöthigte den überraschten Papst zur eiligen Flucht nach Florenz. Diese Bedrängniss trieb den Papst dem damals in Oberitalien mit wenigen Truppen stehenden König Sigismund zu [7]. Dieser Schatten eines Kaisers sollte das Erbtheil Petri schützen. Die Unterhandlungen wurden durch die Cardinäle Zabarella und de Chalant geführt, welche von Johann Anfangs eine nur dem Scheine nach, später aber wirklich unbedingte Vollmacht erhielten. Damit hatte sich Johann in die Hände Sigis-

---

1) Der Geleitsbrief bei Raynald 1411 No. 7. „Omnibus", heisst es, et eorum cuilibet venientibus, stantibus et recedentibus praedictarum litterarum serie in habere, ac personis in veniendo, stando et recedendo culpis, excessibus et delictis cujuscunque qualitatis existerent, etiamsi haeresis vel laesae majestatis crimina saperent, nec non diffidationibus, reprehensaliis, processibus et bannis, condemnationibus ac sententiis et censuris realibus, personalibus, spiritualibus et temporalibus contra eos factis, latis, inflictis seu promulgatis conjunctim vel divisim et aliis contrariis nunquam obstantibus plenae securitatis licentiam salvumque liberumque conductum usque et post absolutionem dicti futuri concilii — impertimur...." — 2) Chron. IV, 590 (32, 41). — 3) Die Chronik von St. Denys und nach ihr Bourgeois de Chastenet und Lenfant erwähnen hier Cramauds bereits als Cardinal, was irrig, da nach Raynald 1413 No. 13 seine Ernennung erst am 13. April 1413 stattfand. — 4) Bulle bei Raynald 1413 No. 1. — 5) Ibid. No. 22. — 6) Niem vita lib. I, c. 33. — 7) Leonard Aret. Comment. Murat. Script. XIX, 928.

munds gegeben; auf den Vorschlag des Grafen Eberhard von Nellenburg wählte der König Constanz als Sitz des Concils; Herzog Ulrich von Teck hatte Kempten vorgeschlagen [1]). Während der Zusammenkunft des Papstes mit Sigismund zu Lodi erliess Ersterer das Einladungsschreiben zu der Synode auf Allerheiligen 1414 [2]). Sigismund versprach Allen, die zum Concile kommen würden, volle Sicherheit und Freiheit im Kommen, Gehen und Bleiben und dem Papste ungehemmte Ausübung seiner Jurisdiction und Anerkennung der kirchlichen Immunität [3]). Auch die Stadt Constanz gab dem Papste auf Verlangen des Königs einen ähnlichen Sicherheitsbrief [4]) und versprach auch jeden von dem Papste ausgestellten Geleitsbrief zu respectiren. Den König von Frankreich hatte Sigismund schon am 9. October für den Beitritt zu dem Concile einladen lassen, das eine endgültige Entscheidung über den rechtmässigen Papst und eine Einigung der Griechen herbeiführen solle. Man scheint sich am französischen Hofe durch das Vorgehen Sigismunds in kirchlichen Angelegenheiten verletzt gefühlt zu haben; die Zusage geschieht mit grosser Kälte. „Seit 30. Jahren“, erklärte man den Gesandten, habe der König an Beilegung des Schisma gearbeitet; der Bestimmung des Concils von Pisa gemäss betrachte er Johann als rechtmässigen Papst [5]). Doch wolle man den Wünschen des „Cousin“ gemäss Niemand hindern, nach Constanz zu gehen; denn wie der König wünsche, dass Frankreich unter ihm blühen möge, so auch dass die Kirche sich der Ruhe und des Friedens unter diesem Papste erfreuen möge.“ Der am 6. August 1414 erfolgte Tod Königs Ladislaus, der dem Papste freie Rückkehr nach Rom und ein entschiedenes Auftreten in den politischen Angelegenheiten gestattete, brachte ihn in grosse Versuchung bezüglich des Concils; doch entschloss er sich auf dringende Vorstellung der Cardinäle hin, seinen eingegangenen Verbindlichkeiten nachzukommen und nach Constanz zu gehen. Am 1. October trat er die Reise an [6]).

Wenn Johann XXIII. schweren Herzens und mehr im Vertrauen auf seine gewinnenden Künste und Mittel als die gegebenen Zusicherungen nach Constanz ging, so hatte er allen Grund dazu. Eine sehr ungünstige Stimmung über ihn hatte sich weithin ver-

---

1) Stählin Würtembergische Geschichte Bd. III, p. 399. — 2) Raynald 1413 No. 22 und Aschbach Geschichte Kaiser Sigismunds Bd. I, 375, 76. — 3) „Curabimus“, sagt Sigismund (Raynald l. c.), „omni nostro posse, ut omnes et singuli in Concilio existentes plena securitate atque libertate tam in accessu quam statu et recessu potiantur et quod Dominus noster papa cum suis Cardinalibus et sua Curia ac cum omnibus praelatis et clericis in Concilio existentibus gaudeant plena ecclesiastica immunitate et quod ipse Dominus noster papa ibi libere possit omnem suam apostolicam autoritatem, jurisdictionem et potestatem exercere.“ Die Urkunde ist vom 30. October 1413. — 4) Martene collect. VII. „Summa Concilii Constantiensis“ p. 1408. „Defensabunt ipsum (den Papst) in libertate sua, ita quod semper et omni tempore licebit ei stare in dicta civitate et ab ea recedere non obstante quocunque impedimento!“ — 5) Chron. V, 208 (34, 42). „Domino Joanni nunc in sede apostolico legitime collocato tanquam unico pastori universalis Ecclesiae hucusque obedivit et obedire intendit, quamdiu non recusabit cedere juri suo.“ Die letzten Worte sind schwerlich in dieser Fassung am Hofe gesprochen worden, sondern mögen aus den späteren Verhältnissen übertragen sein. — 6) Vita I, 40.

breitet und die Erfolglosigkeit des Concils zu Pisa für Einheit und Reform der Kirche trieb die Eiferer zu den äussersten Mitteln, die Kirche von den Folgen des Schisma zu heilen. Einen scharfen Ausdruck dieser Stimmung haben wir an der bisher unserm Gerson zugeschriebenen und zuerst von Von der Hardt mitgetheilten Abhandlung „von den Arten die Kirche zu einigen und zu reformiren“ [1]), sowie an den damit im Zusammenhange stehenden und dem Pierre D'Ailly beigelegten Aufsätzen „von der Schwierigkeit einer Reform durch ein allgemeines Concil“ [2]) und „über die Nothwendigkeit einer Reform“ [3]). Die beiden ersten Schriften mögen im Herbste 1410 geschrieben sein [4]), die letztgenannte einige Jahre später [5]). Die Schrift „von den Arten die Kirche zu einigen und zu reformiren“ will als Antwort auf vorgelegte Bedenken, welche zum Theile wortgetreu mitgetheilt sind, angesehen werden, und scheint aus einem Briefwechsel oder wenigstens nicht gleichzeitig verfassten Aufsätzen entstanden zu sein [6]), sie hat sogar Spuren dialogischer Form [7]), woraus sich auch die Wiederholungen und die Zusammenhangslosigkeit einzelner Abschnitte, welche durch die Aufschriften Von der Hardts augenfällig wird, erklärt. Die Frage, deren Lösung die Schrift versucht, ist folgende: auf welchem Wege kann das künftige Concil die Einheit des Hauptes und die Einheit der Glieder und jene diese Einheit sichernde Reform der Kirche zu Stande bringen? [8])

Der Verfasser geht in Lösung dieser Frage von dem Begriffe der Kirche aus. Sie ist ihm die erhabenste unter allen staatlichen Vereinen oder sonstigen von Christus geordneten Gemeinschaften [9]), denn sie umfasst die Geister, die anderen blos sterbliche Menschen, sie rettet unsterbliches, jene blos hinfälliges Leben, sie ist nach dem Symbole die Eine, heilige, katholische, apostolische, universale, die

---

[1]) „Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali. Scriptus paulo ante Concilium Constantiense ad Petrum de Alliaco e. r.“ bei Von der Hardt Concil. Constant. T. I, Pars V, p. 68—142 und in Gers. Opp. II, 161—201. — [2]) „Petri de Alliaco de difficulate reformationis — ad Joannem Gersonem“ zuerst bei Von der Haardt l. c. p. 255—69 und Gers. Opp. II, 867—875. — [3]) „Monita de necessitate reformationis Ecclesiae in capite et in membris.“ V. d. Hardt l. c. 217—309 u. Gers. Opp. II, 885—902. — [4]) De modis uniendi c. 22 (Gers. II, 189 — der in den Werken Gersons abgedruckte Text ist durchgehends für die Citate benützt) und de difficultate c. 1 ibid 867, welche beide Stellen zeigen, dass bei der Niederschreibung die Wahl des neuen römischen Königs noch nicht entschieden war. — [5]) De necessitate reform. c. 900. Die hier dem Papste zum Vorwurf gemachte Begünstigung der Universität Paris erfolgte erst Juli 1411 und theilweise 1412 und die c. 28 erwähnte Schrift von Hus „de Ecclesia“ wurde ja erst 1413 geschrieben. — [6]) Z. B. c. 17 II, 183. „Aliquando fui illius opinionis —“, dass nemlich ein Concil Niemand erlauben könne, von seinen Statuten zu dispensiren. Diese mit „Aliquando“ angedeutete Stelle steht aber c. 9. II, 172. „Talis Concilii constitutiones, statuta, sunt immutabiles et indispensabiles per quamcunque personam inferiorem Concilio.“ — Für blose Verweisung auf eine Stelle, die nur wenige Capitel zurückliegt, würde sicher statt des „Aliquando“ das sonst, z. B. c. 8, übliche „Alias dixi“ stehen; c. 9 u. 14 müssen daher bezüglich der Zeit weiter auseinander liegen. — [7]) Z. B. II, 168. „Sed jam, frater carissime, cum sint verba tua mysteriis plena, digneris declarare ipsa.“ — „Volo libenter facere, quod jubes, Pater!“ — „Prosequar — unionem; sed dic, quaeso, de qua Ecclesia intelligis?“ — [8]) II, 165 (c. 4). — [9]) II, 168 (c. 2). „Ecclesia Christi est inter omnes respublicas aut societates recte ordinatas a Christo superior, nobilior atque diligibilior ....“

Alle an Christum glaubenden, den Einen Leib Christi bildenden Griechen, Lateiner, Barbaren, Männer, Frauen, Hohe, Niedere, umschliesst; an diesem Leibe der allgemeinen Kirche sind Papst, Cardinäle, Bischöfe, Fürsten und Völker nur Glieder mit verschiedener Aufgabe (membra inaequaliter disposita). Der Papst darf nicht als Haupt dieser Kirche betrachtet werden, sondern nur als Vicar Christi, so weit er im Geiste Christi verfährt. (Dum tamen clavis non erret.) In dieser Kirche und in ihrem Glauben kann Jeder selig werden, auch wenn es keinen Papst in der Welt gäbe [1]); denn nur auf diese Kirche ist der Glaube Christi gegründet, nur dieser Kirche die Binde- und Löse-Gewalt gegeben; diese Kirche kann auch nie irren oder aufhören, war nie durch ein Schisma getheilt oder durch eine Häresie befleckt oder auch nur durch Sünde, in ihr sind alle Gläubigen, als solche, Eins in Christo. Von ihr verschieden ist die „apostolische“ Kirche, die als particuläre und einzelne innerhalb der katholischen Kirche sich findet und aus Papst, Cardinälen, Bischöfen und sonstigem Clerus besteht; sie heisst auch die römische Kirche, als deren Haupt der Papst gilt (creditur); sie kann irren, Schisma und Häresie haben und sogar aufhören; sie hat weit weniger Ansehen als die allgemeine Kirche, ist nur das Organ für die Vollziehung der kirchlichen Gewalt und hat der Wahrheit gemäss nicht mehr Autorität und Macht, als ihr die allgemeine Kirche verleiht [2]). Beide Kirchen unterscheiden sich daher wie Gattung und Art, denn jede apostolische Kirche ist auch katholisch, aber nicht umgekehrt. Für welcher Kirche Einheit sollen wir aber wirken? Die allgemeine Kirche kann ja überhaupt gar nicht durch ein Schisma zerrissen werden, da sie auch in einem einzigen Subjecte ihren Bestand haben kann [3])? Für sie bedarf es wohl der Einigung nicht, aber doch für ihre Glieder, die dem Wesen der Kirche gemäss in der innigsten Eintracht leben müssen, da einer an den anderen gewiesen ist [4]), und besonders für die apostolische Kirche, als das Organ der allgemeinen; und hier käme dem Papste zunächst diese Sorge zu, wenn sein Recht ausser Zweifel stünde (ubi non esset suspectus), so aber geht sie auf die Bischöfe und Fürsten über, und was diese hierin bestimmen, ist wie Glaubenssache (quasi fides) festzuhalten, ja selbst die geringsten Glieder der Kirche, wie Bauern und Gewerbsleute, haben dafür nach dem Beispiele der Alten (es wird Valerius Maximus, lib. 1, 2, 5, 6, und Cicero de offic. citirt) bis zur Aufopferung des Lebens thätig zu sein.

Die Einheit der Kirche hat mit Herstellung der Einheit des Hauptes, des Papstes zu beginnen. In jedem Gemeinwesen sind Recht und

---

[1]) „In hac Ecclesia et in ejus fide omnis homo potest salvari etiam si in toto mundo aliquis papa non posset reperiri et non inveniretur.“ — [2]) „Nec de recta conscientia majorem habet vel habere potest autoritatem et executionem potestatis quam sibi ab universali Ecclesia conceditur.“ — [3]) 164 (c. 3) „cum etiam in unico supposito potest salvari ...“ — [4]) „Cum ipsa Ecclesia sit in charitate fundata et bonum commune vocata et caritas non quaerit quae sua sunt, ideo in ipsa Ecclesia non solum nobis nati sumus fideles nec nostra justitia et pax nos solum debent illustrare sed et fratres nostros et alios christianos ...“

Gesetze um der Erhaltung des Ganzen willen da, dessen Wohl jedem Einzelnen zu gut kömmt. Das Gemeinwesen steht also über dem Gesetze und über den Rechten; jedes Gesetz oder Recht, das dem Wohle desselben im Wege stünde, muss in diesem Falle weichen; in diesem Sinne sind auch die apostolischen Constitutionen, die zu Gunsten des Papstes, der Cardinäle und Bischöfe bestehenden Rechte zu nehmen. Wenn nun zum Besten eines Reiches oder einer Provinz ein König oder weltlicher Fürst entsetzt wird, der doch durch ständige Succession den Thron inne hat, warum nicht ein Papst, der, von niederer Herkunft, nur durch die Wahl der Cardinäle den Primat hat, im Falle er diesen zum Verderben der Kirche behaupten will [1])? Zwar sagt man, die Macht des Papstes sei dem Einflusse aller Sterblichen entrückt, nur im Falle der Häresie könne er seiner Würde entsetzt werden, und auch da nur, wenn er sich unverbesserlich zeige. Aber diese Rechte des Primates, wie man sie jetzt in Anspruch nimmt, sind nicht von Christus, sondern theils durch Betrug, theils durch gewandte Usurpation entstanden [2]). Ist doch der Papst ein gebrechlicher, sündiger Mensch, und dieser sollte plötzlich, ohne Zerknirschung und Busse, zum sündlosen Engel werden? Ist er Mensch, so kann er auch als Mensch fehlen, wie denn viele Päpste den Chroniken zufolge in jeder Weise gefehlt haben; er steht nicht über dem Evangelium, sondern ist wie jeder Christ dem Gesetze Christi, also auch dem Gesetze (Mtth. 18, 15. 16.): „Wenn dein Bruder gegen dich gefehlt hat, so weise ihn zurecht" unterworfen; da er nun der Natur wie dem Glauben nach mein Bruder ist, muss ich ihn auch dem Worte Christi gemäss zurechtweisen, und die Bestimmung hat keine unbedingte Geltung: dass der Papst von Niemand gerichtet werden darf; steht er ja nicht über Christus, Petrus und die übrigen Apostel, die sich alle den Gesetzen der weltlichen Fürsten unterworfen und diese Unterwerfung Anderen geboten haben, warum sollte er also nicht in gewissen Fällen gerichtet werden können [3])? Entweder hat der Papst den Primat des allgemeinen oder

---

[1]) II, 166 (c. 5). „Si propter salvationem unius regni, unius provinciae deponitur unus rex, unus princeps saecularis, qui per successionem perpetuam descendit: multo magis unus papa, unus praelatus est deponendus, qui per electionem Cardinalium fuit institutus, cujus pater et avus forsan ventres implere non sufficiebant fabis, durum est dicere, quod filius unius Veneti piscatoris (Gregor XII.) papatum debeat tenere cum detrimento totius reipublicae ecclesiasticae..." — [2]) „Perpende mi frater, quanta fraude, quanta astutia temporibus antiquis fuerint facta et scripta quamplurima ad tenendam hanc dignitatem papatus, quam Christus nunquam concessit aeternaliter nisi ad tempus illis qui diligunt Deum in toto corde et veritate..." „Dico quod tantam fraudem in administratione hujus papatus fecerint aliqui antiqui, qui cum multis viris peritis imo in malitiis imbutis Deum non habentes prae oculis multa jura sibi usurparunt et pro se fecerunt, et meliorem partem sibi attribuerunt et de republica non curarunt. Et quis fecit illos libros Sextum et Clementinas, arrogantiam, superbiam, juris ordinariorum locorum usurpationem, imperatorum romanorum injuriosam detractionem et eorum aliorumque potestatis periculosissimam suppressionem et alia multa in spiritualis et saecularis reipublicae laesionem malitiose et pertinaci ambitione fabricata..." — [3]) 168. „Quis igitur papa si est maleficus et criminosus, saltem notorie, eximatur, quin propterea legislatoris coactivi judicio exemplo sui Domini, qui tamen non peccavit nec peccare aut errare potuit, sit subjiciendus non video nec ratio dictat...."

seines Privat-Interesses wegen; ist das erste der Fall, und fordert das allgemeine Wohl seine Verzichtleistung, ja seinen Tod, so müsste er nach dem Beispiele Christi sich opfern; hat er aber den Primat seinetwegen, so fragt es sich, was ihn zu solchen Ansprüchen berechtiget? Sicher nicht seine Tugend, denn Tugend sucht nicht das ihrige; auch ist der Primat an sich nicht Heiligkeit, noch macht er den Menschen heilig, wiewohl er gleich jeder anderen kirchlichen Würde ein Mittel dazu werden kann. Wenn man aber behauptet: jener Stuhl (Petri) macht entweder zum Heiligen oder findet einen Heiligen, so müsste es heissen: jener Stuhl sollte einem Heiligen zu Theil werden, da es sonst lächerlich ist zu behaupten, ein sterblicher Mensch habe Gewalt im Himmel und auf Erden die Sünden zu vergeben und zu behalten, während er doch ein Sohn des Verderbens, Simonist, habsüchtig, stolz, unzüchtig und schlimmer als der Teufel ist.

Aus diesen Grundsätzen ergiebt sich das Verfahren zur Herstellung Eines Hauptes in der Kirche: es kann nemlich entweder der Weg der Verzichtleistung oder der rechtlichen Enthebung vom Amte oder auch der gewaltsamen Entfernung eingeschlagen werden. Nachdem bereits durch die Synode von Pisa mit Recht die beiden Gegenpäpste entsetzt wurden und demnach die beiden Wahlen Alexanders V. und Johanns XXIII. rechtmässig sind, so ist zunächst dahin zu wirken, dass jene beiden ihren Irrthum erkennen und der Einheit der Kirche sich fügen, geschähe dieses auch nur unter der Bedingung der Verzichtleistung des rechtmässigen Papstes, denn von zwei Uebeln muss man das geringere wählen. Sollten sie nicht freiwillig Verzicht leisten, dann muss die Kirche sie von sich ausschliessen und die Gläubigen sich ihrem Gehorsame entziehen, und wenn auch dieses nicht zum Ziele führt, dann mag man die Einheit der Kirche auf jedem Wege versuchen, durch List, Gewalt, Versprechen, Geld, Kerker, Tod [1]). Durch die Einheit des Hauptes bahnt sich dann auch die Einheit des christlichen Volkes an, denn ein Volk ist nach Cicero eine durch gemeinsames Recht und gemeinsames Wohl verbundene Menge [2]); diese Menge oder diese Glieder der Kirche haben verschiedene Stellung am mystischen Leibe Christi, aber alle bilden die Einheit durch Gehorsam gegen den wahren Vicar Christi, wie durch Verweigerung des Gehorsams (Substraction) gegen die zwei oder drei um den Primat streitenden Päpste; zu

---

[1]) II. 170 (c. 6). „Quod si nec isto modo poterit Ecclesia proficere, tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae et conjunctionem quomodolibet procurare." Mit Berufung auf Cicero de offic. III, 5, wo jedoch nur von gesetzlichen Maassregeln die Rede ist. Derselbe Grundsatz, dass dem Wohle der Kirche jedes Recht weichen müsse, kehrt wieder c. 16, p. 182; c. 20, p. 188; c. 22, p. 190. — [2]) Der Text II, 171 (c. 7) lautet: „Praenoto divisionem (definitionem?) Tullii I de republ. quod *papatus* (!) sit coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus." Dass Von der Hardt papatus hier und in dem folgenden Satze: et si talis est papatus in quacunque republica" statt populus liest, ist nur Einer der zahlreichen Belege für den Zustand der von ihm mitgetheilten Aktenstücke.

dieser Substraction sind Alle unter schwerer Sünde verbunden, denn ihr Heil hängt von der Einheit mit der Kirche, nicht von der Einheit mit dem Papste ab [1]). Die Apostel haben desshalb im Symbole nicht gesagt: „ich glaube einen hl. Papst", sondern „eine hl. katholische Kirche", um derjenigen willen, die behaupten, dass die Bösen, wenn sie auch der apostolischen, doch nicht der katholischen Kirche angehören, welche die Gemeinschaft der Heiligen ist. Denn es ist gewiss, dass jeder in schwerer Sünde Befindliche nicht in der Kirche noch von der Kirche ist, da diese in der Liebe gegründet ist [2]). Päpste aber, die ihres eigenen Nutzens wegen um den Primat streiten, sohin in schwerer Sünde sich befinden, gehören nicht zur Kirche, ihnen muss der Christ den Gehorsam entziehen.

Das christliche Volk oder die katholische Kirche repräsentirt die allgemeine Synode. Wer hat nun diese zu berufen? Der Papst in diesem Falle, wo es sich um Einheit der Kirche handelt, nicht, da er nicht in eigener Sache Richter sein kann. Daher wird dieses Recht auf die Bischöfe, Cardinäle, Patriarchen, weltliche Fürsten und andere Gläubige übergehen, sie werden sich an einem geeigneten Orte versammeln und die um den Primat Streitenden vorladen. Wie aber, wenn der rechtmässige Papst selbst — Johann — ein Concil beriefe und den Vorsitz führen wollte, wie steht es dann mit dem kirchlichen Interesse? (Diese Frage lässt der Autor ungelöst.) Oder wenn der Papst es an einen Ort beriefe, der keine Sicherheit böte, oder unter seiner Herrschaft stünde? in diesem Falle, wo keine Bürgschaft gegeben wäre, die Wahrheit frei vertreten zu können, hätten die Gläubigen sich dem Papste nicht zu fügen; denn sie sind nicht Knechte unter dem Gesetze, sondern Freie unter der Gnade. Im Allgemeinen kömmt, wo es sich um Entsetzung des Papstes oder Beschränkung seiner Gewalt handelt, nicht ihm, sondern den Bischöfen und Fürsten die Berufung eines allgemeinen Concils zu, wo es aber um Reform eines Reiches oder einer Provinz, um Vertheidigung des Glaubens, um Vertilgung der Ketzereien zu thun ist, hat der Papst mit den Cardinälen das Concil zu berufen. Steht aber ein Concil, auf dem der Papst den Vorsitz nicht hat, auch über dem Papste? Sicherlich, in jeder Hinsicht; da es als Repräsentant der Kirche die Schlüsselgewalt besitzt, hat ihm der Papst zu gehorchen; es kann die Macht des Papstes beschränken, ihn entsetzen und eine neue Wahl vornehmen, bestehende

---

[1]) „Dato quod Ecclesia universalis cujus Christus caput est nullam papam haberet, adhuc fidelis decedens in charitate salvus fieret. — Salvatur enim Christianus fidelis in unitate sancta Ecclesiae catholicae licet non teneat unitatem Ecclesiae apostolicae super qua et de qua litigant de papatu contendentes." — [2]) „Apostoli non dixerunt: credo s. papam vel Christi Vicarium, sed credo unam s. Ecclesiam catholicam, ut definirent quid sit Ecclesia propter multos, qui dicunt et dixerunt, quod mali quantumcunque etiam sint in Ecclesia apostolica, non tamen sint in Ecclesia catholica, quae est Sanctorum communio. *Quia certum est quod existens in mortali peccato nec sit in Ecclesia nec de Ecclesia quae est fundata in charitate. Quomodo ergo erunt papae in Ecclesia, qui litigant propter privata commoda de papatu et sunt in mortali peccato?*"

Rechte aufheben, neue Rechte und Gesetze schaffen, die keiner, der unter dem Concile steht, ändern oder aufheben kann, da sie gleich den Evangelien keine Dispensation zulassen [1]). Durch diese Macht des Concils ist es möglich, die Einheit der Kirche herzustellen; ihr voraus aber hat eine Reform zu gehen, die mit Beschränkung der usurpirten Macht des Papstes [2]), an die schon Alexander V. dachte, beginnen muss. Denn diese Zwangsgewalt haben die Päpste nur dadurch erlangt, dass sie die Bischöfe, die ihnen in der alten Kirche gleich waren, der ihnen von Gott verliehenen Rechte durch Reservation aller Beneficien, durch Hinziehen aller Streitsachen an die Curie u. s. w. beraubten, so dass beim Wachsthume der Habsucht und des Ehrgeizes die bischöfliche Würde zu einer blosen Figur herabgesunken ist [3]). Diese in den Decretalen, dem liber Sextus, den Clementinen und Extravaganten geltend gemachten Ansprüche muss das Concil beschränken, denn Christus hat dem Petrus keine andere Gewalt verliehen als zu binden und zu lösen, nicht aber Beneficien zu verleihen, Reiche und Länder zu besitzen, Kaiser und Könige zu entsetzen [4]). Daraus, dass der Papst als der Höhere den Kaiser salbt, folgt ein solches Recht nicht, auch hat keiner der alten Kaiser vor Otto dem Grossen dem Papste einen Eid geleistet, noch haben die alten Päpste derartige Ansprüche gemacht. Ausser den Papst soll die Reform die Cardinäle treffen, welche durch die Unzahl von Commenden, die sie und ihre Verwandten besitzen, Klöster und Kirchen in Armuth und Verfall bringen; es wäre zweckmässig, künftig die Einkünfte der Curie zwischen Papst und Cardinälen gleichmässig zu vertheilen und die beschwerlichen Commenden und Collationen aufzugeben. Zu Bischöfen sollen künftig nur würdige, weise Männer gewählt und durch die Erzbischöfe bestättiget werden; die Seelsorge soll man tugendhaften, mit den nöthigen Kenntnissen ausgerüsteten Clerikern übertragen, die exorbitanten Freiheiten und Privilegien der Mendicanten Orden beseitigen, wodurch auch die Nonnenklöster von ihnen befreit würden, denen sie nur Schmach bereiten, und unter die Aufsicht der Bischöfe kämen.

Damit ist die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt, erledigt und die Schrift könnte hier abschliesen. Allein es folgt noch die

---

[1]) II, 172 (c. 9). „Nec potest nec potuit aliquando papa dispensare contra canones in conciliis generalibus nisi concilium specialiter hoc illi commiserit ex magna causa. Nec facta Concilii potest papa immutare, imo nec interpretari aut contra ea dispensare, cum sint sicut evangelia Christi, quae nullam recipiunt dispensationem et super quae papa nullam habet jurisdictionem . . .“ — [2]) 173 (c. 10). „Concilium generale si affectat unionem integram videre, schismata reprimere, si vult ecclesiam exaltare, primo ante omnia ad instar ss. patrum qui nos praecesserunt limitet ac terminet potestatem coactivam et usurpatam papalem.“ — [3]) 174. „Quam coactivam potestatem multi summi Pontifices per successiones temporum et *contra Deum et justitiam sibi applicuerunt, privando inferiores episcopos potestatibus et autoritatibus eis a Deo et ecclesia concessis, qui in primitiva ecclesia aequalis potestatis cum papa erant.* — Tandem per tempora successive crescente clericorum avaritia et papae Simonia, cupiditate et ambitione potestas et autoritas episcoporum et praelatorum inferiorum quasi videtur exhausta et totaliter diruta, ut *jam in Ecclesia nec videantur esse nisi simulacra depicta et quasi frustra* . . .“ — [4]) Dasselbe wiederholt II, 191 (c. 23), 198 (c. 26).

Erörterung mehrerer, zusammenhangsloser Bedenken, die von Demjenigen, an den die Schrift gerichtet ist, waren erhoben worden. Diese Bedenken finden sich in der bereits erwähnten Abhandlung „von der Schwierigkeit der Reform durch ein allgemeines Concil", welche wir sohin als Anlass für unsern Tractat zu betrachten haben. Das Concil, wird zunächst befürchtet, werde nicht zu Stande kommen, da die Cardinäle, zufrieden mit dem Papste, keine Neigung für ein Concil haben würden, das ihre bisherigen Ansprüche in Frage stellen könnte; andererseits werde man fragen: was denn das Concil wolle? Man habe einen unzweifelhaften Papst, eine Absetzung der Gegenpäpste sei bereits durch das Concil von Pisa erfolgt, eine Beruhigung (der Text hat „servandum" statt serenandum) der Gewissen sei nur möglich, wenn jene Beiden keinen Anhang mehr finden, was nicht in der Macht eines Concils stehe, und endlich eine Reform sei bei der jetzt unter Papst, Cardinälen und Bischöfen herrschenden Hab- und Ehrsucht kaum zu erwarten. Allerdings, wird hierauf entgegnet, ohne einen kräftigen Kaiser, dessen Macht von den Fürsten und dem christlichen Volke unterstützt würde, habe man einen Vollzug der Beschlüsse des Concils gegen die beiden Gegenpäpste kaum zu hoffen; auf einen solchen Kaiser komme es vor Allem an; auch früher haben ja die Kaiser die in der römischen Kirche entstandenen Spaltungen gehoben und Concile berufen, und würden das sicher nicht gethan haben, wenn sie es nicht mit Recht gekonnt [1]). Die Behauptung, dass auch die weltliche Gewalt vom Papste abhängig sei und der Kaiser sie nicht gegen den Papst gebrauchen dürfe, beruhe auf Irrthum, da beide Gewalten unmittelbar von Christus abhängen. Daher kann ein Concil jetzt nur auf Erfolg rechnen, wenn der Kaiser und die Fürsten dabei mitwirken, ja der Kaiser kann unter diesen Verhältnissen den Vorsitz als Schützer der Kirche in Anspruch nehmen. Die etwaige Weigerung der Cardinäle, ein Concil zu berufen, mache keine Schwierigkeit; denn in diesem Falle treten die Bischöfe in ihr ursprüngliches Recht wieder ein, sie sind ja die Nachfolger der Apostel, während die Cardinäle blos römische Presbyter waren, denen es oblag, die Todten zu begraben und die Catechumenen zu taufen; da nun das Privilegium der Bischöfe nicht erloschen ist, so kömmt auch ihnen zuerst die Leitung der Kirche zu, wie denn auch Petrus, wenn er nach der Verleugnung des Herrn nicht Busse gethan, weder der erste der Apostel geworden noch den hl. Geist empfangen hätte, sondern die übrigen Apostel hätten die Kirche geleitet, wie sie es zum Theile auch thaten, als sie Petrus und Johannes nach Samaria schickten; damals waren die Apostel nicht Cardinäle, sondern Mitbischöfe Petri, sohin stehen die Cardinäle unter den Bischöfen [2]). Auch der Einwand, dass man schon einen rechtmässigen Papst habe, ein Concil also entbehrlich sei, ist nicht von Gewicht; denn wohl haben wir

---

[1]) II, 178 (c. 14). — [2]) II, 181 (c. 15). „Minorem locum secundum Deum et instituta ecclesiae obtinent Cardinales quam episcopi, licet usurpatione oppositum pateat in eisdem."

Einen Papst de jure aber nicht de facto, da beide Gegenpäpste noch Anhang haben; das Concil muss also entweder Maassregeln treffen, dass beide auch de facto ihrer Ansprüche verlustig werden, oder, wenn dieses unausführbar wäre, was wahrscheinlich ist, und beide sich erbiethen, auf einem allgemeinen Concile ihrem Rechte freiwillig zu entsagen, für den Fall sich auch Johann XXIII. dazu versteht, darauf dringen, dass auch unser Papst seinem Rechte entsagt, da der Kirche nicht anders geholfen werden kann. Weigert er sich dessen hartnäckig, dann ist er als einer, der die Kirche nicht hört, als Häretiker und Schismatiker zu bestrafen, mit Gefängniss oder Tod, nach den Worten der Schrift: „wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniss kommt; es wäre besser, man stürzte ihn mit einem Mühlsteine am Halse ins Meer.“ Aehnliches geschah unter Kaiser Heinrich II. (?) Für den entsetzten Papst wird dann das Concil dem Rechte desselben auf den Primat entsagen, wenn die beiden anderen Päpste darauf bestehen; ist doch der Papst Sohn der Kirche, und den Gesetzen zufolge kann jeder Vater für seinen Sohn eintreten, ihn sogar in dringender Noth verkaufen [1]).

Selbst mit der Reform hat es keine Schwierigkeit, wenn nur das Concil dem Papste unter keinem Vorwande gestattet, an den gefassten Beschlüssen zu ändern oder davon zu dispensiren, sondern dieses dem künftigen Concile vorbehält. Wiewohl nun das canonische Recht dem entgegen zu stehen scheint, so ist doch kein Zweifel, dass, da die allgemeine Kirche eine über dem Papste stehende Macht ist, diese hohe Macht des Concils einem unter dem Concile stehenden nicht übertragen werden kann, da er derselben — als der Macht der gesammten Kirche — gar nicht fähig ist [2]). Daher leitete auch zur Zeit der Apostel nicht Petrus allein die ganze Kirche, wiewohl er Papst war, sondern erst regierte er die Kirche zu Antiochien als Bischof, und dann wurde er, nach Aufgeben jener, zum Bischofe von Rom gewählt; wie könnte auch die Autorität und Kraft des Hauptes sich einem der Glieder mittheilen? da könnte ja ein Körper auch ohne Haupt bestehen, wenn eines der niedern Glieder alle Thätigkeit des Hauptes ersetzen könnte; wenn aber dieses am physischen Leibe nicht geht, dann noch weniger am mystischen Leibe der Kirche, von dem die Schrift ausdrücklich sagt: dass einige zu Apostel, einige zu Propheten, andere zu Lehrern

---

[1]) 182 (c. 16). Hört er die Kirche nicht, dann „ut schismaticus et haereticus puniendus: quia qui occasionem damni dat et damnum dedisse videtur est quam cito capiendus et ab Ecclesia ut turpis pars ejus ejiciendus, aut carceribus in perpetuum includendus aut morte exterminandus, juxta dictum Salvatoris „Vae homini illi, per quem scandalum venit... e. r.“ Si verus papa (renuntiare) noluerit — dico tunc, quod s. concilium renuntiabit juri veri papae et succedet in renuntiatione pro vero papa et pro eodem promittet et se obligabit. Sicut in istis actibus legitimis solet pater facere pro filio, quem etiam in necessitate magna secundum leges humanas potest vendere. Cum papa filius sit et membrum universalis Ecclesiae — ergo ....“ — [2]) 183 (c. 17). „Cum universalis Ecclesia sit potestas papa superior, sequitur, quod tanta potestas universalis Concilii inferiori a Concilio non valeat communicari, cum ejusdem non sit capax.“

gesetzt sind, zur Erbauung des Leibes Christi, so dass also jedes Glied seine eigenthümliche Verrichtung hat, nach welcher es mehr oder weniger an der Kraft und Autorität dieses hl. Leibes Theil nimmt. So wenig also am physischen kann am mystischen Leibe der Kirche die Kraft und Verrichtung aller einzelner Glieder einem einzigen verliehen werden, denn die andern Glieder würden dadurch ihres eigentlichen Lebens beraubt, sohin kann auch der Papst nicht die Macht und Autorität der gesammtan Kirche und des sie repräsentirenden Concils erhalten, sonst wäre Er die Kirche, und jeder Gläubige im Papst, ja selbst Papst [1]). Es ist also Usurpation, dem Naturrechte wie dem Evangelium zuwider, wenn der Papst sich die Jurisdictions- und Ehrenrechte der andern Bischöfe, die er doch seine Brüder nennt, angeeignet hat, denn diese Rechte haben sie als Glieder der Kirche nicht für sich, und nimmt er ihnen diese für die Kirche ihnen zukommende Thätigkeit, so macht er sie unnütz, und doch hat Christus dem Petrus keine grössere Gewalt gegeben als jedem Bischofe; so wenig als sonst eine Anordnung Christi, darf er daher dieses Verhältniss umstossen [2]). Ebenso kömmt dem Papste, da er blos Verwalter der kirchlichen Güter, nicht Herr darüber ist und über seine Verwaltung gleich jedem andern Prälaten Rechenschaft zu geben hat, auch nicht zu die Geldbezüge bei der Provision von Bisthümern und Abteien zu bestimmen, noch jene „verwünschten, räuberischen Reservationen von Beneficien“ zu üben, die in der alten Kirche unerhört waren und erst der Habsucht und dem Ehrgeize der Päpste und Cardinäle ihre Entstehung verdanken, welche auch die römische Curie zu einem Markte gemacht haben, auf dem Alles an den Meistbiethenden überlassen wird. Weil keiner der Bischöfe, sei es aus Schwäche oder Unwissenheit oder Eigennutz zur rechten Zeit diesen Anmassungen entgegentrat, darum behaupten in irriger Weise Päpste und Cardinäle, sie hätten durch den Besitzstand von hundert Jahren Gesetzeskraft erlangt und ein allgemeines Concil könne nichts daran ändern. Mögen sich vielmehr die Bischöfe erheben, und, Gott ein Opfer der Gerechtigkeit bringend [3]), diesen Raub und Diebstahl der Curie beseitigen; denn eben

---

[1]) II, 183. „Sicut virtus quorumlibet corporis naturalis membrorum uni membrorum totius corporis non valet communicari, quia sic frustra essent cetera membra et corpus monstrum videretur in natura et membra ipsa viderentur carere vita, ita in corpore mystico universalis Ecclesiae, cujus membrum dignius papa videtur esse, potestas et autoritas ipsius universalis Ecclesiae sive generalis Concilii ipsam Ecclesiam repraesentantis nec papae nec alicui personae privatae possit nec deberet communicari. Quod esset includere contradictionem, quod sic papa esset universalis Ecclesia et sic esset corpus totum et membrum et sic omnis christianus esset in papa et papa esset...“ — [2]) „Qui tollit ab entibus proprias operationes certe secundum Philosophum tollit ab eis proprias formas; quid enim valet, quod unus sit episcopus sine officii sui executione, quod illi Christus contulit? Nec majorem potestatem Petro quam alicui episcoporum dedit. Quomodo ergo papa ausus est tollere, quod solus Christus dignatus est concedere? Sicut ergo contra statuta evangelica Christi non audet papa se intromittere ita nec valet potestatem collatam a Christo aliis episcopis sibi applicare nec reservare...“ — [3]) 184. „Exurgant praelati Ecclesiae offerentes Deo sacrificium justitiae et has rapinas, furta et latrocinia romanae Curiae dignentur penitus amovere, quia non possunt in detrimentum et damnum universalis Ecclesiae stare aut praescribi, cum

darin liegt auch das Verderben der römischen Curie, an welcher kein Sinn mehr ist für Glaube und Sitte, sondern ein Treiben, schlechter als an jedem weltlichen Hofe, da alle Kräfte nur auf Mehrung der Einkünfte gerichtet sind und der Gewandteste hierin für den Besten gilt.

Ohne den römischen König kömmt aber ein solches Concil nicht zu Stande, desshalb ist er unter schwerer Sünde dazu verpflichtet, und ist kein solcher da, dann haben die christlichen Fürsten an seine Stelle zu treten, und durch ihre Macht zur Heilung der Kirche als von Gott beauftragte Väter, Aerzte und Chirurgen mitzuwirken[1]). Und wie einst zur Befreiung Jerusalems aus den Händen der Ungläubigen Kaiser Conrad II., Friedrich I., Heinrich VI., Friedrich II. und andere Fürsten, Herrn und Bischöfe gegen die Saracenen gezogen sind, so sollen sich jetzt Fürsten, Bischöfe und das gesammte christliche Volk vereinigen, um der Kirche, wenn auch auf dem Wege der Gewalt, zum Frieden zu verhelfen, denn gegen das Wohl der Kirche gilt kein Recht und keine Gerechtigkeit, im Gegentheile ist es besser, dass Einer zu Grunde gehe, als dass Alle leiden[2]). Soll aber der römische König das Concil berufen, so bildet sich bei der dermaligen Lage des deutschen Reiches noch eine eigene Schwierigkeit. Gesetzt auch dass die Churfürsten, die verschiedenen Obedienzen angehören, über die Wahl des Königs sich einigen, von welchem Papste soll der Gewählte die Krone empfangen? Wenn von dem seiner Obedienz, so muss er ihm zuvor den üblichen Eid leisten, und wie kann er dann ohne Genehmigung des Papstes ein Concil berufen? Auch hier muss nach dem vorhin ausgesprochenen Prinzipe verfahren werden; wenn nämlich der Kaiser auch tausend Eide geleistet hätte, sie binden ihn nicht, wo es sich um Einigung und Reform der Kirche handelt, denn alle Eide, sie mögen dem Papste oder wem immer geleistet sein, sind nur gültig, so weit sie das Wohl der Kirche nicht gefährden[3]). Der Kaiser kann daher, ohne erst einem der um den Primat Streitenden sich verpflichten zu müssen, sogleich ein Concil berufen und die Streitenden auf jedem Wege zur Herstellung der Einheit der Kirche nöthigen, denn mit Recht wird demjenigen die Treue gebrochen, durch den Kirche und Staat gespalten sind[4]).

---

sint contra naturam propriam corporis mystici Ecclesiae et contra omnem ordinem justitiae et (in) decrementum omnium bonorum spiritualium Ecclesiae...“ — [1]) II, 187 (c. 20). — [2]) 188. „Contra bonum, utilitatem ac sanationem universalis Ecclesiae nulla jura, nulla decreta, nullam alicujus justitiam secundum Deum et rectae scientiae dictamen possumus acceptare. Quin imo expediat semper ut unus moriatur ne tota gens pereat: non ut moriatur naturaliter aut aeternaliter, sed civiliter opus faciendo virtutis, ut aeternaliter vivat...“ — [3]) 190 (c. 22). „Intelliguntur omnia juramenta ipsi papae vel cuiquam alteri personae privatae mortali praestita per quamcunque personam salva semper utilitate, curatione et sanatione totius corporis reipublicae et praesertim universalis Ecclesiae. — Nam in curatione universalis Ecclesiae et cujuscunque reipublicae subditi fiunt Domini et judices Dominorum et superiorum proprias utilitates cum detrimento reipublicae amantium...“ — [4]) „Talibus fides denegatur propter quas Ecclesia et totum corpus reipublicae scinditur et turbatur... — Et ideo bene dixit ille: frangenti fidem fides frangatur eidem.“

Noch einmal wird (c. 23) die Frage über Rechtmässigkeit der päpstlichen Reservationen und Provisionen erörtert und dahin gelöst, dass der Papst keinerlei Verfügung in der Kirche treffen könne, die nicht innerhalb der Grenzen der ihm von Christus und der Kirche verliehenen Vollmacht läge. Christus habe aber dem Papst nur die Schlüsselgewalt verliehen, nicht die Macht Bisthümer, Beneficien und Besitz zu verleihen [1]), erst im Laufe der Zeit hätten die allgemeinen Concilien dem Papste das Verleihungsrecht gewisser Beneficien gegeben, die übrigen aber den Ordinarien verbehalten, so dass Patriarchen und Cardinäle durch den Papst, die Primaten durch die Patriarchen, die Erzbischöfe durch die Primaten, die Bischöfe durch die Erzbischöfe, die Aebte und übrigen Cleriker durch die Bischöfe eingesetzt würden und in dieser Weise sei es über 1200 Jahre gehalten worden. Da nun der Papst unter dem Vorwande, von Christo die Vollmacht erhalten zu haben, alle Grenzen der Gerechtigkeit, wie sie die allgemeinen Concilien gezogen, überschritten habe, so seien diese Reservationen als offner Raub und teuflischer Brauch zu betrachten, die ein Papst gar nicht ausüben dürfe ohne Genehmigung der Kirche; die Untergebnen sind nicht verpflichtet hierin dem Papste zu gehorchen, vielmehr, wenn der Papst ein reservirtes Beneficium Jemanden verliehen, das auch der Bischof an einen tugendhaften und kenntnissreichen Mann vergab, so müsse nach Recht und Gewissen die Verleihung des Bischofs gelten, weil die Reservation des Papstes offenbares Unrecht ist. Ohne diese Pflanzung Bonifaz' IX. ganz auszurotten, ist an eine Reform der Kirche nicht zu denken [2]). Durch diese Zustände ist das Papstthum und der Papst in solche Verachtung und Abhängigkeit von den Fürsten gekommen [3]), dass Niemand mehr die kirchlichen Besitzungen achtet. Das Concil muss daher für die Zukunft Sorge tragen, dass der neue Papst nicht aus den Cardinälen gewählt wird, sondern zu dieser Würde die ausgezeichnetsten Männer der einzelnen Reiche nach einer bestimmten Ordnung berufen werden [4]). Den Schluss bilden Ergüsse über das Widersprechende in den Ansprüchen der Päpste, sich einen Knecht der Knechte Gottes zu nennen und doch alle Gewalt im Himmel und auf Erden besitzen wollen, während der Papst in Wahrheit weder die Gewalt habe, die Christo als Gott noch jene die ihm als Mensch zukam, sondern einfach nur die an die Busse geknüpfte Binde- und Lösegewalt [5]); und diese Schlüssel der Gewalt

---

1) 191 (c. 23). „(Dico) quod papa non possit plura in Ecclesia ordinare et statuere quam ab ipso Christo primo et post ab ipsa universali Ecclesia est et fuerit ipsi concessum: non enim legimus Christum illi contulisse potestatem beneficia, dignitates, episcopatus, villas, terras dispensandi aut distribuendi, nec unquam legimus Petrum hoc fecisse, sed solum hanc potestatem ei tribuit specialem scriptam Matth. XVI, 19. quam etiam minimo mundi episcopo concessit, scilicet: quodcunque ligaveris super terram erit ligatum in coelis, scilicet per poenitentiam, et quodcunque solveris, erit solutum — per absolutionem et indulgentiam, sed clave non errante ....“ — 2) II, 194 (c 25). — 3) 196 (c. 27). — 4) 195 (c. 26). — 5) 198 (c. 28). „Potestas ipsi papae non est attributa ut fuit Christi secundum quod filius Dei, quia illa est impossibilis illi committi, cum nulla creatura aliam possit beatificare nec gratiam aut gloriam ipsi praebere. Nec potestas ut hominis Christi est ei attributa, quia nulla

sollten stets mit dem Schlüssel der Erkenntniss verbunden sein, denn Christus hat die Leitung seiner Kirche nur den Heiligen und Gelehrten übergeben wollen und desshalb auch über die Apostel, weil sie mit der Frömmigkeit allein die Welt nicht zum Glauben bekehren konnten, den hl. Geist ausgegossen, um sie mit aller Wissenschaft zu erfüllen. Darum sind auch so viele Ketzereien und Unordnungen seit der Unwissenheit der Bischöfe entstanden. Die gesammte Aufgabe des künftigen Concils ist dahin ausgesprochen: die drei Obedienzen zu einigen, einen unzweifelhaften würdigen Papst zu wählen, die päpstliche Gewalt zu beschränken und die altkirchlichen Rechte und Disciplin zu erneuern, die offnen Erpressungen der römischen Curie abzustellen, auf künftige tüchtige Besetzung der Kathedral- und Seelsorge-Beneficien das Augenmerk richten, alle während des Schisma zum Nachtheile der Kirche geschehenen Incorporationen und Vereinigungen von Beneficien und Umwandlungen von Klöstern in Pfarrkirchen widerrufen, endlich auch sorgen, dass die Doctorgrade an den Universitäten nicht mehr so leicht ertheilt werden [1]).

Dieses der Inhalt einer Schrift, die, wenn sie auch nicht, wie Von der Hardt behauptet [2]), als Norm für die auf der Synode zu Constanz zu treffende Reform betrachtet werden kann, doch Grundsätze in sich schliesst, die zu Constanz sowohl in Herstellung der Einheit als in Unterdrückung der Häresie zur Anwendung kamen. Unbedeutend erscheinen neben ihr die dem Cardinal D'Ailly beigelegten beiden Abhandlungen „von der Schwierigkeit der Reform auf einem allgemeinen Concile“ und „von der Nothwendigkeit einer Reform“. Die in ersterer geäusserten Bedenken (wie c. 2 und 3 wegen Gültigkeit der päpstlichen Constitutionen über Reservationen, c. 6. über schwierige Stellung des Kaisers dem rechtmässigen Papste gegenüber, c. 8. über den Ort des Concils) sind der Hauptsache nach in unsrer Schrift schon gelöst und bestättigen die Annahme, dass sie aus einzelnen, nicht gleichzeitig abgeschlossenen Aufsätzen entstanden ist. Die zweite Abhandlung gehört nicht in diesen Zusammenhang, sondern giebt in kurzen Abschnitten einen Ueberblick der bedeutendsten Gebrechen der päpstlichen Administration, besonders unter Johann XXIII. bezüglich der kirchlichen Provisionen, klagt über ähnliche Missbräuche bei den Bischöfen und speciell

creatura redemptionem naturae humanae potuit peragere secundum Anselmum. Ergo non est ipsi papae attributa potestas illa, quam ipsi papae credunt, in coelo et in terra. Sed solum est ei data potestas spiritualium denunciatoria ac absolutoria. Denunciatoria, nam quem absolvit ostendit esse absolutum in Ecclesia, quem ligat in ecclesia militante ostendit esse ligatum. Et ista est sententia omnium Doctorum Theologorum. Quod patet. Nam papa non remittit peccata sed solus Deus est ille qui delet iniquitates ...“ — [1]) 201 (c. 30). — [2]) Concil. Const. T. I, prs. II, p. 30. „Ut hoc ejus (Gersonis) gravissimum atque apertissimum scriptum publica fere deinceps regula praegnantissimorum consiliorum atque operum praeclarissimorum in Constantiensi effectorum haberetur.“ Diese Ansicht Von der Hardts, ohne diesen jedoch zu nennen, wiederholt Abbate Tosti in seiner „Storia del Concilio di Constanza, Napoli 1853. 2. Vol.“ T. I, p. 204. „Questo trattato fu la norma signita dai Constantiensi nei difficili negozi, che ebbere a cordare.“

über die schmutzige Gewinnsucht der Mehrzahl der deutschen Weihbischöfe [1]), schlägt zur Reinigung der Christenheit, namentlich Italiens, von allerlei Gesindel einen Kreuzzug nach Palästina vor, will den herabgekommenen kirchlichen Zuständen in Deutschland durch Provinzial-Concilien aufgeholfen haben und beseufzt als Folge dieser Zustände den Ausbruch der Hussitischen Ketzerei, stellt Hussens „Buch von der Kirche" mit dem Koran zusammen [2]), und sucht das Heilmittel dagegen nur in der schleunigen Reform der römischen Curie. Die Sprache der Schrift über die römische Curie, namentlich der dem Papste gemachte Vorwurf (c. 26) einer Begünstigung der Universität Paris, so wie das besondere Interesse für die kirchlichen Zustände Deutschlands, macht die Annahme unmöglich, dass der Cardinal D'Ailly sie 1414 geschrieben habe. Nachdem bereits Meibom die Mittheilung gemacht hatte, dass sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien ein Manuscript Theoderichs von Niem „de reformatione Ecclesiae" befinde [3]), hat auch Von der Hardt die Vermuthung ausgesprochen, die Schrift möge dem Theoderich v. Niem angehören, aber gleichwohl sie als eine Schrift D'Ailly's drucken lassen, als welche sie auch Dupin in seine Ausgabe der Schriften Gersons aufgenommen hat.

Die Schrift: „von der Art die Kirche zu einigen und zu reformiren" hat zuerst Von der Hardt aus einem Manuscripte der Universität Helmstadt, wohin ein grosser Theil der ehemals dem Flacius Illyricus angehörigen Manuscripte gekommen war, als eine ganz offenkundige („apertissimum") Arbeit Gersons mitgetheilt, Dupin sie ohne alles Bedenken unter die ächten Schriften Gersons aufgenommen, und seitdem ist sie in der Litteratur bis auf diesen Tag von Freunden wie Gegnern Gersons einstimmig als eine Arbeit des Kanzlers betrachtet und in reichen Auszügen, wie von Gieseler und Neander, als Belege für die „freie" oder unkirchliche Anschauung Gersons dem theologischen Publicum vorgeführt worden; ja, wie Haseman meint [4]), hat die gesammte Universität Paris die hier ausgesprochenen Grundsätze gutgeheissen. Döllinger [5]) allein (aus ihm Alzog) hat einen Verdacht gegen die Autorschaft Gersons ausgesprochen, „die Schrift scheine eher von einem Wiclefiten herzurühren", ohne jedoch dieses näher zu begründen. Da die Auffassung der kirchlichen Stellung Gersons wesentlich durch die Aechtheit oder Unächtheit dieser Schrift bedingt ist, indem alle bisherigen Urtheile über seinen kirchlichen Standpunkt vorzugsweise auf diese Schrift sich stützen, so ist eine eingehende vergleichende Kritik derselben nothwendig. Giebt man auch zu, dass einzelne der hier ausgesprochenen Gedanken sich, wenn gleich in sehr

---

[1]) Gers. Opp. II, 892 (c. 12). „Quorum plerique rodunt Clerum et populum indiscrete et sunt importuni exactores, ordines sacros et omnia alia pro sola pecunia facientes. — [2]) Ibid. 901 (c 28). „Qui liber per infinita argumenta ita impugnat autoritatem papalem et ejus plenitudinem potestatis, sicut Alcoranus liber damnati Machumeti quem Saraceni adorant impugnat catholicam fidem" — [3]) Meibomi, Scriptores rerum german. T. I, Helmstadt 1688, Praefat. p. III. — [4]) Allgemeine Encyclop. Sect. I, Thl. 62, p. 24. — [5]) Lehrbuch der K. G. II. B., I. Abthl., 2. Auflage, Regensburg 1843, p. 298.

modificirter Weise, bei Gerson finden, so ist doch die gesammte Anschauungsweise dieses Tractates so verschieden von jener Gersons, dass dieser unmöglich als Verfasser desselben betrachtet werden kann. Denn

1. sind die hier dargelegten dogmatischen Anschauungen Gerson nicht blos fremd, sondern widersprechen den seinigen theilweise geradezu. Schon der c. 2 aufgestellte Unterschied zwischen „allgemeiner" und „apostolischer" Kirche findet sich sonst nirgends bei Gerson, vielmehr eine ganz andere Erklärung des Ausdrucks „apostolische Kirche" [1]), indem er als Glaubensartikel die Einheit (una) der katholischen und apostolischen Kirche ausspricht, wie ja auch die Schule wohl zwischen „allgemeiner" und „römischer" Kirche oder „apostolischem Stuhle" unterscheidet [2]), niemals aber die Hierarchie als particuläre apostolische Kirche der allgemeinen gegenüberstellt; eine Annäherung an diesen Unterschied, der in einem ganz andern Kreise seine volle Entwicklung gefunden, bietet Conrad von Gelnhausen [3]). Ebenso streiten die weiteren Behauptungen, dass die apostolische Kirche in Häresie verfallen, ganz aufhören, ja selbst die allgemeine Kirche auch in Einem Gliede nur, wie zur Zeit des Leidens Christi in der hl. Jungfrau, ihre Bewahrung finden könne [4]), mit den von Gerson in seinen Schriften „von der kirchlichen Einheit" (1408) und „von der Enthebbarkeit des Papstes" (1409) ausgesprochenen Grundsätzen über die göttliche Einsetzung und stete Nothwendigkeit und Fortdauer der hierarchischen Stufen [5]), so dass, wenn er der Verfasser unseres Tractates wäre, er innerhalb Eines Jahres sich in einen völligen Widerspruch mit sich selbst gebracht hätte. Aber noch mehr. Der Satz Gersons, dass es in der Kirche niemals an gläubigen Bischöfen und Priestern fehlen werde, findet sich unter jenen Sätzen, welche der Bischof von Arras 1415 zu Constanz aus den Schriften Gersons als irrig im Glauben verdächtigt, weil er der Annahme, dass zur Zeit des Leidens Christi der Glaube und damit die Kirche nur in der hl. Jungfrau bewahrt worden sei, widerspreche [6]). Und Gerson antwortet: s e i n e Behauptung

---

1) „Sermo post novum recessum Johannis XXIII, II, 204. „(Credo unam s. Ecclesiam) catholicam, h. e. universalem, quoniam ab ejus obligatione nullus viator immunis est, *apostolicam*, quoniam in Apostolorum et prophelarum, per quos Spiritus s. locutus est, doctrinis fundata est et per similium filiorum successiones duratura." und in der Rede coram commissariis fidei, 18. October 1415. II, 336. „Articulus est, quod est una Ecclesia catholica et apostolica i. e. fundata in doctrina apostolorum quos docuit Spiritus s. omnem veritatem et docere non cessat successores et *ideo Ecclesia non potest errare...*" — 2) Z. B. Occam, Dialog bei Goldast, Monarch. II, 478. „Romana Ecclesia multipliciter accipitur, aliquando pro universali Ecclesia, aliquando pro papa, aliquando pro populo et clero romano, aliquando pro collegio Cardinalium ..." und 481 in Bezug auf Sedes apost. = papa oder Dioezesis sua, auch = universalis Ecclesia. Dasselbe auch in Henrici de Langenstein consilium pacis, Gers. Opp. II, 832. — 3) Siehe oben S. 125, A. 3. — 4) De modis uniendi c. 3, II, 164 und c. 21, p 189. „Ecclesia universalis potest salvari in minima vetula sicut factum est tempore passionis Christi, quia est salva facta in virgine beata..." — 5) De auferibil. papae II, 212. Siehe oben S. 251, und de unitate eccles. II, 128. Siehe oben S. 227, A. 2. — 6) Gers. Opp. V, 440 führt der B. v. Arras die Stelle de auferib. pap. II, 212 an. „Non est auferibilis sponsus Ecclesiae Christus ab Ecclesia sponsa sua et filiis ejus,

sei wahr, aber die des Bischofs, also auch die unseres Tractates, neige sich der Hussitischen Irrlehre zu. Dieser Punkt allein würde genügen, den Tractat als nicht Gersonisch zu erweisen. Doch sehen wir weiter. Gleich scharf tritt der Widerspruch unseres Tractates mit der Lehre Gersons heraus in der c. 7 ausgesprochenen Wiclefitischen Behauptung: dass die in Todsünde Befindlichen nicht zur Kirche, als der Gemeinschaft der Heiligen, gehören, sohin auch nicht die um den Primat streitenden Päpste, da dieser Streit Todsünde ist, wie ja überhaupt das Hirtenamt durch die Liebe Christi bedingt sei [1]), während Gerson ausdrücklich diese Anschauung als Wiclefitisch [2]) bestreitet und erklärt, schon die durch den Empfang des Taufsacramentes gegebene Verbindung mit der Kirche reiche hin, dass Einer auch nach Verlust des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe Haupt, geschweige Glied der Kirche sein könne [3]). Dasselbe Resultat bieten die beiderseitigen Anschauungen über den Primat. Im Tractate erscheint Petrus den Aposteln und Bischöfen an Gewalt gleichgestellt (c. 17.), und diese Gewalt ist eine rein geistige, die Schlüsselgewalt (c. 15, 23, 28), aber auch diese Binde- und Lösegewalt ist blos denunciatorisch, gilt nur Angesichts der streitenden Kirche, denn die Sünden vergiebt nur Gott. Die übrigen Rechte des Papstes sind theils durch Concile der kirchlichen Ordnung wegen verliehen worden, theils haben die Päpste sich selbe angemasst und durch Betrug und List erschlichen (c. 5, 17, 23). Daher kann ein Concil, dem er in jeder Beziehung untergeordnet, ja dessen Gewalt auszuüben er gar nicht fähig ist, nicht blos seine Gewalt beschränken, sondern ihm auch Rechte nehmen. Ja er ist in gewissem Sinne ganz entbehrlich, da zur Beseligung des Menschen der Verband mit der allgemeinen Kirche genügt, wenn auch kein Papst in der Welt wäre (c. 2). Dagegen ist der Primat nach Gerson unmittelbar göttlicher Einsetzung, die Kirche könnte ihn eben so wenig gründen als aufheben [4]), im Papste ruht die Fülle der kirchlichen Gewalt, als in ihrem Ursprunge, von dem aus sie auf Andere übergeht [5]), die Kirche ist darum Monarchie, und an diesem monarchischen Charakter der Kirche darf nichts geändert werden, so dass Jeder, der behauptet, ein Bischof sei in seiner Diözese Papst oder stehe als Bischof dem Papste gleich, im Glau-

---

sic quod remaneat Ecclesia in sola muliere, imo nec in solis mulieribus nec in solis laicis, lege stante, non facta divinitus nova institutione ..." mit der Censur: „haec assertio videtur temeraria et erronea ac scandalosa fidei pietati, qua creditur, in sola beatissima Virgine triduo remansisse (fidem) passionis, et per consequens ecclesia (m)." und Gerson sagt von seinem Satze (nebst drei ähnlichen) „hae quatuor assertiones verae et catholicae sunt — et calumniose falsoque reprobantur in favorem quorundam articulorum Huss ..." Ibid 447. — [1]) Siehe oben S. 474 A. 2 und c. 29, p. 199. — [2]) De auferib. II, 220. „Hoc sequitur contra *imaginationem* aliquorum nostris temporibus in Anglia et alibi, qui posuerunt omne dominium et dignitatem fundari in justitia charitatis ... Dicamus consequenter quod dignitates ecclesiasticae non fundantur in fide interiori neque in spe. s. neque in charitate ..." — [3]) Siehe oben S. 254, A. 3, 4 und S. 255, A. 1. — [4]) Siehe S. 227, A. 1 und 231, A. 3. — [5]) „fontaliter, potestative et originative." De potestate eccles. II, 239 und 43 und Sermo de pace Graecor. II, 146. Siehe S. 260, A. 3.

ben irrt[1]). Zwar bezeichnet es auch Gerson als einen „Irrthum“, alle die Rechte, wie sie die Päpste seiner Zeit in Anspruch nahmen, auf eine ursprüngliche Verleihung Christi zurückzuführen[2]), auch spricht er von der „Anmassung einiger Päpste“ in Folge der Hervorhebung der apostolischen Gewalt durch die Väter[3]), aber die Sprache ist eine sehr verschiedene; während der Tractat z. B. die Reservationen als offenbares Unrecht, als teuflische Unsitte hinstellt, die Ausdehnung des päpstlichen Provisionsrechts als vor Gott und dem Gewissen ungültig erklärt, führt Gerson diese Behauptung als eine fremde an, und wagt nicht, allgemein darüber abzuurtheilen[4]). Wenn der Tractat seinem gesammten Inhalte nach eine Untergrabung der kirchlichen Grundlage des Primates involvirt und den Papst als entbehrlich erscheinen lässt, hält Gerson den Verband mit dem Papste für nothwendig zur Seligkeit, so dass nur Unwissenheit entschuldigt[5]), und will in allen seinen Schriften den göttlichen Charakter des Primates aufrecht erhalten und nur durch zweckmässige Beschränkung einzelner Rechte der Kirche verderblichen Missbräuchen vorbeugen. Während endlich unser Tractat in den Cardinälen nur ein geschichtliches Product und in ihrem Vorrange vor den Bischöfen eine Usurpation sieht (c. 15) erscheinen sie bei Gerson unmittelbar von Christus angeordnet und Angriffe auf ihren Stand als häretisch oder sacrilegisch[6]). Wie die dogmatischen, so sind auch

2. die sittlichen Grundsätze des Tractates mit denen Gersons unvereinbar. Kaum wird man im Stande sein, eine Schrift namhaft zu machen, in welcher die Maxime: dass der Zweck die Mittel heiliget, dass gegen das Wohl der Kirche kein Recht und keine Gerechtigkeit in Betracht kömmt, in solcher Zuversicht dargelegt wird: wollen die Päpste nicht cediren, so darf man sich ihrer durch List, Betrug, Versprechen, Kerker, Tod erledigen: kein dem Papste geleisteter Eid gilt in diesem Falle, denn „mit Recht wird Dem, der die Treue bricht, die Treue gebrochen“ (c. 7, c. 20, c. 22). Wäre Gerson von solchen Grundsätzen durchdrungen gewesen, dann hätte er niemals den so schweren Kampf gegen die Lehre von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes begonnen, dann würde er nicht in der Rede vor dem Hofe 1413 es ausgesprochen haben, wenn man die ganze Welt durch einen Meineid retten könne, dürfe man seinem Eide nicht untreu werden, müsse vielmehr ihn auch gegen Heiden und Ungläubige halten[7]), da sich mit der Billigung

---

[1]) De auferibil. pap. II, 218. „Nullam aliam politiam Christus instituit immutabiliter monarchicam et quodammodo regalem nisi Ecclesiam. Et oppositum sentientes de Ecclesia, quod scilicet fas est plures esse papas aut quod quilibet episcopus est in sua Dioezesi papa vel pastor supremus aequalis papae romano, errat in fide.“ Siehe oben S. 252. Dann de statibus eccles. II, 529. „Quem primatum quisquis impugnare vel diminuere vel alicui ecclesiastico statui particulari exaequare praesumit, si hoc pertinaciter facit, haereticus est, schismaticus, impius atque sacrilegus.“ — [2]) De potestate eccles. II, 240. — [3]) Ibid. 245. — [4]) Ibid. 241. „Utrum validum fuerit et ratum quidquid ab abusu tali processit definire sub una generalitate non audeo. Scio quod multa fiunt inique, multa inexpedienter, multa in deformationem Ecclesiae, *quae tamen facta tenent.*“ — [5]) Siehe oben S. 461, A. 1. — [6]) De statib. eccles. II, 587. — [7]) Oratio ad regem IV, 671. Siehe S. 458, A. 2.

der Untreue und des Meineides die menschliche Gesellschaft auflöse. Zwar spricht auch Gerson von möglichen Fällen, in denen man den Papst einkerkern, ja selbst tödten dürfe, nemlich wenn es sich um Selbsterhaltung handle, ob aber diese Fälle im Schisma gegeben seien, will er nicht entscheiden [1]) Und wenn er einmal fragt [2]), wenn dem Einzelnen gestattet sei, bei einem Angriffe des Papstes auf seine Keuschheit oder sein Leben Gewalt der Gewalt entgegenzusetzen und den Papst im Nothfalle in's Meer zu stürzen, warum das nicht auch der Kirche in ähnlichen Verhältnissen zustehen solle? so will er damit weiter nichts als der Kirche das Recht begründen, den Papst zu entsetzen, wenn er zerstörend gegen sie wirkt. Beide Aeusserungen lassen die Verschiedenheit mit dem Standpunkte des Tractates nicht verkennen, Gerson argumentirt von dem casuistischen Standpunkte abstracter Möglichkeit, der Tractat will seine Grundsätze als objectiv wahre auf den concreten Fall der kirchlichen Zustände nach dem Concile zu Pisa angewandt haben. Endlich machen es

3. die in dem Tractate gegebenen historisch-politischen Anschauungen und sonstige auf bestimmte Localverhältnisse hinweisende Züge unmöglich, die Schrift Gerson oder einem Franzosen überhaupt zuzueignen. Wie käme Gerson dazu, Alles was in Frankreich seit dreissig Jahren von Seite des Königs und der Universität für die Einigung der Kirche mit so grossen Opfern geleistet worden zu vergessen, und plötzlich das Heil in dem herabgekommenen römisch-deutschen Kaiserthume zu finden, nachdem er noch gegen Ende December 1409 den König von Frankreich sogar zu Schritten für Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche aufgefordert? [3]) Wie kann ein Franzose die Republiken Florenz, Venedig, Genua, von denen erstere immer mit Frankreich im freundlichem Verbande, letzteres sogar bis September 1409 im Besitze des Königs von Frankreich war, als Tyrannen bezeichnen, weil sie deutsches Reichsgebiet an sich gebracht haben und sie an Gottes Gericht zur Verantwortung verweisen? [4]) Wie kann ein Franzose sagen: „Diejenigen sind im Stande der Verdammung, die dem römischen Kaiser nicht gehorchen und seine Rechte sich anmassen“ [5]) da doch Frankreich selbst nicht wenige Reichstheile und Reichsrechte an sich gebracht hatte! Wie könnte ein Franzose der Kreuzfahrenden deutschen Kaiser erwähnen und Ludwig des Heiligen vergessen? [6]) Von einem Franzosen geschrieben, wäre der Tractat eine undankbare Verleugnung der Ehre und der Opfer des Vater-

---

[1]) De unitate Eccles. II, 117. „Occurrere possunt casus multi in quibus pro adeptione pacis publicae aut *justae defensionis*, *sicut vim vi repellendo*, liceret — ipsum ad cessionem compellere, vel renitentem dejicere ab omni honore et gradu imo et vita privare. — *An vere praedicti casus in schismate praesenti occurrerint*, *discutiendo nequaquam adsumimus*, *cum distinctiones particularium casuum ommitti debere magis aestimemus.*“ — [2]) De aufer. pap. II, 215. Sieh S. 253 A. 2. — [3]) Sieh oben S. 259—62. — [4]) De modis uniendi II, 180 (c. 14). „Videant sibi Florentini, Januenses et Veneti nec non alii tyrannici occupantes et conculcantes jura et honorem Imperii qualiter de hoc in extremo judicio valeant respondere.“ — [5]) Ibid. 167 (5). — Ibid. 187 (20).

landes, des Königs, der Universität Paris, und das Alles muthet man unbefangen Gerson zu, der, wie Wenige, von nationalem Ehrgefühle beseelt, bei jeder Gelegenheit die höhere Salbung seines Königshauses vor den übrigen Fürsten und den Vorrang Frankreichs vor allen Reichen der Christenheit heraushebt! Dazu kömmt, dass einzelne Stellen [1]) und sprachliche Eigenheiten [2]) entschieden einen in Italien lebenden Verfasser voraussetzen, wie auch die nur einem Augenzeugen mögliche Schilderung des Treibens an der Curie, besonders unter Johann XXIII. [3]), auf einen Mann als Verfasser zu schliessen nöthiget, der mit der Curie in naher Berührung stand und durch den Anblick des Unfuges in seinem ungestümmen Eifer zu solchen rücksichtslosen, zum Theil unsittlichen Heilmitteln sich hinreissen liess. Vielleicht liegt in seiner zu Beginn des Tractates eingelegten Verwahrung und erklärten Bereitwilligkeit zum Widerrufe ein Gefühl, dass er bisweilen in seinem Eifer zu weit gegangen [4]).

Dass Von der Hardt diesen Tractat ohne alle Untersuchung Gerson beilegte [5]), lässt sich aus der überwiegenden Tendenz seiner Geschichte, eine gleichsam den Archiven der Kirche selbst entnommene Legitimationsurkunde der Reformation zu geben, vollkommen erklären, wie ja auch bezüglich anderer von ihm mitgetheilter Actenstücke es nicht an zahlreichen Belegen kritischer Nachlässigkeit fehlt. Dass aber Dupin, der in den „Gersoniana“ sogar eine Art Lehrbegriff Gersons gegeben hat, den Tractat als ein ächtes Werk Gersons in die Sammlung seiner Schriften aufnahm, ja dass er ein von Von der Hardt mitgetheiltes Fragment [6]), das offenbar zu dem Materiale gehört, aus dem der Tractat entstanden ist, und die Frage erörtert: ob die Wahl eines schlechten Menschen und Papstes (Johann XXIII.) gültig sei, ungeachtet seiner dialogischen Form als einen Brief des Cardinal D'Ailly an Johann XXIII. selbst seiner Ausgabe Gersons einverleibte [7]), ist ein trauriger Beleg, wie wenig er, bei aller äusserlich gelehrten Beschäftigung mit Gerson und D'Ailly, zu einem Verständnisse dieser Männer gekommen war.

Wenn aber Gerson der Verfasser des Tractates nicht ist, wer ist er denn? Eine abschliessende Beantwortung dieser Frage würde ein reicheres kritisches Material erfordern, als mir zu Gebote steht,

---

[1]) Besonders 185 (c. 17). „Postquam ista nova talisqualis unio in Pisis facta processit, *aliquibus Cardinalibus Gallicis apud nos existentibus* plures angariae contra praelatos promovendos et reservationes prodierunt ....“ Es sind die bei Alexander V. verweilenden einflussreichen Cardinäle de Viviers und Thury gemeint, sohin ist das „apud nos“ Oberitalien im Allgemeinen, die Curie in specie. — [2]) Ausdrücke, wie Ribaldi (c. 28 p. 194), Soldati (c. 28 p. 197), Sacmanni, finden sich bei Gerson nicht; letzterer Ausdruck ist nach dem Chronicon des Peter Azarius (Murator. Script. XVI, 328) erst seit der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts in Oberitalien üblich geworden. — [3]) c. 17 u. 28. — [4]) II, 162 (c. 1). „Si quid minus dixero justum secundum Christi fidem et regulam apostolicam, revocabo, ex corde compatiendo et pro posse meae imperitiae ac munitus armis justitiae domui Dei, columbae Dei, sponsae Dei — nostro pio et laudando desiderio consulendo.“ — [5]) Selbst die Titulatur des Tractates spricht gegen Gerson als Autor, z. B. II, 161 (c. 1): „Vestra Paternitas — a me *vestro Capellano* et *immerito fratre* et amico“; niemals zeichnet sich Gerson D'Ailly gegenüber in solcher Weise! — [6]) Concil. Const. I, P. VII, p. 286. — [7]) Opp. II, 888.

vor Allem Einsicht nicht nur in die von Von der Hardt benützten Manuscripte überhaupt, sondern namentlich in die Handschrift des Tractates, über die uns von der Hardt ohne nähere Mittheilungen gelassen hat. Aber selbst in Ermanglung dieser Mittel bietet das Gedruckte manche Anhaltspunkte, aus denen sich wenigstens annähernd der Verfasser bestimmen lässt. Der Tractat ist, wie bemerkt, aus vereinzelten Aufsätzen entstanden, die als Antwort auf geäusserte Bedenken erscheinen. Diese Bedenken, die theils in dem Tractate wiederholt werden, theils sich selbständig in der Abhandlung über „Schwierigkeit der Reform auf einem allgemeinen Concile" finden, sind bisher allgemein dem Cardinal D'Ailly beigelegt worden. Ist nun D'Ailly nicht der Verfasser der Abhandlung „von der Schwierigkeit der Reform", so fällt damit auch die herkömmliche Annahme, dass unser Tractat aus dem litterarischen Verkehre zwischen D'Ailly und Gerson entstanden sei. Ueber den wahren Verfasser dieser Abhandlung aber gewinnen wir vollen Aufschluss durch nähere Betrachtung einer Stelle derselben. Es handelt sich nemlich c. 1 um den künftigen römischen König. Der König von Ungarn, Sigismund, von dem viel die Rede sei, scheint dem Verfasser untauglich zu sein für die Aufgabe der Zeit, ein allgemeines Concil zu Stande zu bringen, theils weil er sonst schon in Anspruch genommen, theils weil er aus jener Familie stamme, von der das Reich und seine Rechte ohnehin verschleudert worden seien [1]). Warum D'Ailly, als Franzose, dem Könige Sigismund seine Abstammung aus dem Luxemburgischen, mit Frankreich enge befreundeten Hause zum Vorwurf machen sollte, ist eben so schwer erklärlich, als sein Eifer für die Integrität des deutschen Reiches, für die sich in seinen sämmtlichen ächten Schriften und Reden nicht die leiseste Spur findet; im Gegentheile sehen wir D'Ailly zu Constanz als Freund und Lobredner Sigismunds, aber auch von dem in unserer Abhandlung dem Kaiser beigelegten Rechte, ein allgemeines Concil zu berufen, wissen die sämmtlichen Abhandlungen D'Ailly's nichts. Dagegen findet sich bei einem andern sehr fruchtbaren und noch nicht entsprechend gewürdigten Schriftsteller dieser Zeit, bei Theoderich von Niem [2]) nicht nur wiederholt die Klage über den Verfall des Reiches, das seit den letzten fünfzig Jahren in seinen vier Grundfesten erschüttert worden sei [3]), und über die Trägheit, Sorglosigkeit und Selbstsucht der Kaiser seiner Zeit im Allgemeinen [4]), sondern insbesondere werden Kaiser Karl und König Wenzel beschuldigt, sie würden das ganze Reich verkauft haben, wenn sie nur Käufer gefunden

---

[1]) De difficultate reform. Gers. Opp. II, 868. „Rex Hungariae — non est aptus ad imperium regendum, multis aliis eum magis tangentibus occupatus negotiis, nec est de illis per quos salus facta est in Israel, sed per quos dictum imperium totaliter in suis juribus est dissipatum." — [2]) Die Abhandlung „Dietrich v. Niem, in seiner Zeit, seinem Leben und Berufe. Dargestellt von G. J. Rosenkranz" (Zeitschrift für Westphäl. Geschichte, Münster 1848, Bd 87—88) hat die äusseren Verhältnisse Dietrichs sehr fleissig dargestellt, aber bezüglich seiner literarischen Thätigkeit nur das Herkömmliche wiedergegeben. — [3]) De schismate lib. II, c. 25, und Nemus unionis tractat. VI, c. 33. [4]) De schismate III, c. 7, 9.

hätten [1]). Durch diese Parallelstellen erst wird der obige Text unserer Abhandlung verständlich, zugleich aber auch gewiss, dass nicht D'Ailly, sondern Theoderich von Niem der Verfasser unserer Abhandlung „von der Schwierigkeit der Reform" ist. Wie konnte man einen Mann wie D'Ailly, der vor, während und nach dem Concile von Pisa in den engsten Beziehungen zu den Cardinälen stand und des Purpurs gewiss war, für fähig halten, die Cardinäle, wie es der Verfasser unserer Abhandlung c. 3 thut, mit den Baalspfaffen zu vergleichen und ihren Ausschluss von der künftigen Papstwahl zu beantragen!

Sind demnach die Schwierigkeiten, die sich einer Reform durch ein allgemeines Concil in den Weg stellen, von Theoderich von Niem erhoben, so ist auch von dieser Seite her Gerson von der Beantwortung derselben ausgeschlossen, da sich nirgends die Spur eines Verkehres zwischen beiden Männern findet. Aber wer hat sie beantwortet? Darüber erhalten wir c. 7 (de mod. uniendi) einen Fingerzeig. Der Verfasser des Tractates will den Weg zeigen, auf welchem die getheilte Christenheit sich wieder zu Einer Gemeinde verbinden kann, und geht zu diesem Zwecke von dem bei Cicero (de republica I, 25) gegebenen Begriffe des Volkes (Staates) aus, als einer auf gemeinsamen Rechte und gemeinsamen Nutzen ruhenden Gesellschaft [2]). Diese Gemeinschaft des Rechtes und Nutzens muss sich auch in dem „geistigen Staate" finden, woraus dann das Substractionsrecht der Gläubigen gegen den Papst abgeleitet wird, das, einmal durchgeführt, die Einheit nach sich zieht. Während nun bei Gerson und den französischen Theologen allenthalben, wo es sich um Erläuterung der Principien des politischen wie kirchlichen Lebens handelt, die Aristotelischen Definitionen und Maximen benützt werden, finden wir dieselbe Stelle Cicero's, zu demselben Zwecke, nur mit schärferer Folgerung, bei dem Professor der Theologie und Benedictinerabte Andreas von Randuf (in der Diözese Bracara) in seiner von Niem mitgetheilten Abhandlung gegen den Erzbischof von Ragusa [3]). Der ganze Beweis für die Verpflichtung eines Jeden

---

[1]) Nem. un. tract. VI, c. 33. „Voluit Carolus — multa imperialia oppida in Suevia, Alsatia et Francia constituta ad placendum aliis pontificibus et magnatibus Germaniae sub diversis titulis concedere sicque ab imperio perpetuo alienare. — Et sic filius (Wenzel) patrizando concussit secundum angulum Mediolanum, sicut pater concussit primum angulum imperialis domus, scilicet regnum Arelatense ...." Sieh oben S. 57 A. 6. — [2]) De modis unien II, 171 (c. 7). Sieh oben S. 473. A. 2. — [3]) Nemus unionis tract. V. „Colles reflexi". ed. Basil. 1566 p. 261 e. r. „Populus est caetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus: ergo si non est juris consensus et communis utilitas nulla vera et sancta potest esse societas. Si ergo in Ecclesia hujusmodi consensus non invenitur communio s. fidelium esse non creditur contra articulum fidei ...," und der Begriff der Kirche lautet demgemäss p. 262: „Ecclesia catholica est coetus multitudinis a Christo institutus unius consensu (s) et utilitatis communione sociatus; multi unum corpus sumus in Christo, alter alterius membra" Rom. XII, 5. und I. Cor. 12, 13. „in unum corpus baptizati sumus". In dem Tractate c. 7 II, 171 heisst es: „papatus (Von der Hardts Leseart statt populus) est coetus multitudinis — et si talis est papatus in quacunque republica temporali multo magis in republica debet esse spirituali, scilicet in ipsa Ecclesia universali: etenim in uno spiritu nos omnes in unum corpus baptizati sumus, singuli autem alter alterius membra, ait Paulus Rom. XII, 5." Dieselben Schriftstellen hier wie dort, nur statt der „Ecclesia catholica" Ecclesia universalis gesetzt.

zur Sorge für die Einheit der Kirche ist mit reicher classischer Belesenheit dem patriotischen Sinne des Alterthums entnommen und nur ein derart mit dem Alterthume äusserlich vertrauter und über die Differenz des socialen antiken und christlichen Geistes unbefangen hinwegsehender Mann konnte darauf kommen, für den richtigen Begriff der christlichen Gemeinschaft (Kirche) in Cicero das nöthige Licht zu suchen und den Einzelnen in dasselbe Verhältniss zur Kirche zu setzen, in welchem er im Alterthume zum Staate stand. Dass diese Uebereinstimmung zwischen der Abhandlung des Abtes und unserm Tractate kein Zufall ist, beweisen auch andere in beiden Arbeiten sich findende Citate, wie die c. 5 und 6 (de modis uniendi) zur Bezeichnung der Aufgabe des Fürsten aus Aegidius Romanus (de regimine princip.) entlehnte Stelle [1]), und die beiden Arbeiten eigenthümliche Citation einer Schrift des Petrarca „liber sine nomine" [2]). Dieser Benedictinerabt und Professor der Theologie ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mann, der auf die Bedenken Niems geantwortet und unsern Tractat „de modis uniendi" mit Benützung der Schriften des Theoderich von Niem verfasst hat. Diese stete Rücksicht des Tractates auf die Schriften Niems geht an vielen Stellen bis zur wörtlichen Benützung. Wir nehmen z. B. c. 14 (de modis II, 178). Es soll das Recht und die Pflicht des Kaisers erörtert werden, ein allgemeines Concil zu berufen. Unser Verfasser beruft sich zur Erweisung dieses Rechtes, wie Niem, auf die Geschichte des deutschen Kaiserthums [3]); das Beispiel Otto's und Johanns XII. wird von Beiden mit denselben Worten angeführt und von unserm Verfasser selbst die in seiner Darlegung ganz überflüssige, aber von Niem nach seiner Gewohnheit eingeschaltete archäologische Notiz wiedergegeben [4]). Niem rühmt zur Rechtfertigung des Verfahrens Otto's dessen kirchlichen Sinn durch Hinweis auf

---

[1]) Die Stelle Nem. union. l. c. p. 268 ist aus de regim. princip. P. II, c. 34 und lautet: „Expediens fuit regno habere unum principem ne malefici turbent civium pacem. Intendere debet legislator ut corda civium sint tranquilla et ut cives vivant pacifice. Quid est quod principem magis praedicet quam quietus populus, concors senatus e. r. . . . ." Die erste Hälfte der Stelle bis zu pacifice findet sich de modis uniendi c. 5 (II, 168), nur mit der Variante „et ut *hostes* (statt cives) vivant pacifice", die zweite Hälfte einige Sätze weiter unten nicht als Citat herausgehoben, sondern als Motiv zur Cessio der Päpste c. 6. (II, 169): „Ad quod (bonum commune) manutenendum — non dico solum esse cedendum, sed si oporteat, moriendum, ut tetigi supra; quid enim est quod principem melius praedicet quam quietus populus . . . ." — [2]) De modis II, 177 (c. 12). „dicente Francisco Petrarcha in libro sine nomine" und Nem. union l. c. 271: „juxta modum loquendi Francisci Petrarchae in libro sine nomine". Es sind die „epistolae sine nomine" gemeint. — [3]) De modis II, 178. „Veteres quippe tradunt historiae, quod omnia schismata olim in romana Curia orta per imperatores et reges romanos — fuisse decisa . . . ." Niem nem. union. tract VI, c. 31. „Legitur in veteribus historiis et praecipue in gestis Pontificum, Imperatorum Regumque romanorum, quod pene omnia schismata quae in romana Ecclesia erant hactenus sub imperatoribus tractata fuerunt . . . ." — [4]) De modis unien. l. c. „Et unus (der beiden Päpste) Capitolium et alter eorum castrum S. Angeli quod tunc carcer Theodorici dicebatur — occuparant." Niem tract. VI, c. 33 und de schismate III, 10. „Et unus in Capitolio tunc fortissimo et alter in castro S. Angeli, quod tunc carcer Theodorici vulgariter dicebatur propter Theodoricum regem Gothorum — se incluserant . . . ."

seine Gründung von Kirchen und Klöstern in Italien, Deutschland und Gallien, dasselbe thut unser Verfasser zu demselben Zwecke [1]. Endlich ist der Schlussatz des Capitels, die Klage über die Eingriffe der Genuesen, Florentiner und Venetianer in das Reichsgebiet [2], nur eine Zusammenfassung der Klagen Niems, dass man Reichsstädte wie Verona, Vicenza, Pisa, Padua in die Hände der „Krämer" habe kommen lassen, und dass auch hieran das Schisma die Schuld trage [3]. Eine ähnliche Verwandtschaft findet sich beinahe in jedem Capitel des Tractates. Nach Niem [4] führt auch unser Verfasser die Angriffe der kleinen italienischen Tyrannen auf die Besitzungen des Kirchenstaates auf die Herrschsucht und Prachtliebe der Päpste zurück [5]. Nach Niem [6] macht auch unser Verfasser das Hirtenamt in der Kirche von der Liebe oder Heiligkeit des Trägers abhängig, in einer Weise, die, wie bei Niem, der Auffassung Wiclefs verwandt ist [7], und deutet demgemäss auch Joh. X, 18. ganz wie Niem [8].

Das Resultat dieser Untersuchung, dass der seit Von der Hardt allgemein dem Kanzler Gerson beigelegte Tractat „de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam" nicht diesem, sondern höchst wahrscheinlich dem Professor und Benedictiner-Abte Andreas von Randuf angehört, stösst nicht nur die noch unlängst gegebene Versicherung um, bezüglich der Schriften Gersons „stehe gegenwärtig so viel fest, dass Hauptschriften weder ab- noch zugehen werden" [9], sondern macht auch eine durchgängige Revision der bisherigen Beurtheilung Gersons nothwendig. Die Bedeutung des Tractates verliert damit nicht. In der unmittelbaren Nähe der Curie lebend hat der Verfasser eine Hauptquelle des kirchlichen Verfalles in der Centralisation aller kirchlichen Gewalt im römischen Stuhle gefunden und sich darum zur Abhilfe des Uebels nicht wie Gerson damit begnügt, die dem Primate immanente Macht durch ein allgemeines Concil auf

---

1) De modis l. c. und Niem tract. VI, c. 33 p. 362. — 2) De modis II, 180; sieh oben S. 486. — 3) Niem tract. VI, c. 32 u. c. 40. — 4) De schismate lib. III, c. 10. „Quid inducit aliud haec pompa tantorum temporalium dominiorum de quibus nunc gloriatur Ecclesia Romana, quam negligentiam in spiritualibus et erectiones tyrannorum in iisdem dominiis et divisiones seu schisma in eadem Ecclesia?" — 5) De modis uniendi II, 196 (c. 27). — 6) De schismate III, 11. „Ille revera proprie non potest dici Christi Vicarius quia Christi opera et mandata non sequitur nec observat in detrimentum maximum omnium christianorum et sic non papa sed bestia magis appellatur, qui enim a ratione deviat non homo sed animal irrationale jure censetur." — „Malus sacerdos non dicitur sacerdos et malus episcopus non est episcopus; hoc probare videtur authoritas Evangelii ubi dicitur Petro conditionaliter: si diligis me pasce oves meos, ex quo infertur, quod qui non diligit Deum, scilicet si est Simoniacus, adulter vel alius publicus peccator incorrigibilis, non meretur esse nec est verus pastor ovium sed mercenarius ...." — 7) De modis c. 7 u. 29. II, 199. „Cum probatio dilectionis exhibitio sit operis videtur quod qui non diligit Christum oves Christi pascere non valeat. Sed cum dilectio Christi per opera manifestatur, nescio quomodo pascat oves Christi aut quomodo habeat claves Christi, qui opera facit notoria diaboli, dicente Hieronymo (D. XL, c. 1. 2.) quod illi, scilicet Petro, concessum est propter bonam et s. vitam suam ...." — 8) Niem de necessit. reform. Gers. Opp. II, 890; de mod. un. II, 194 c. 24. — 9) Hasemann Allgem. Encyclopäd. Sect. I, Thl. 62, p. 56.

ihre kirchliche Bestimmung zurückführen (regulare) zu lassen, sondern die jeweilige Machtfülle des Primates, die er nur als ein geschichtliches Product betrachtet, überhaupt von der Anerkennung der Kirche abhängig zu machen. Die übrigen Gebrechen des kirchlichen Lebens werden kaum berührt, und wenn, dann nur als Folge der Verweltlichung der Päpste, auf welche die ganze Schwere des Angriffes gerichtet ist. Kaum tritt aus einem andern Documente dieser Zeit so scharf hervor, wie tief die erste Würde der Christenheit in den Augen der Reformfreunde gesunken und welche Verachtung sich gegen ihre Träger erzeugt hatte. Dass übrigens seine Grundsätze zur Regulirung der kirchlichen Verhältnisse in's Leben treten würden, für den Fall, dass sie auch zu Reformbeschlüssen führen sollten, daran hatte der Verfasser selbst keinen rechten Glauben, Lüge und Schmeichelei seien die maassgebenden Mächte und von dem Gewohnten zu lassen sei schwer [1]). Die nächsten Jahre rechtfertigten seinen Zweifel.

Die Darstellung der einzelnen Gebrechen des kirchlichen Lebens, die unser Verfasser übergangen, hatten Andere mit mehr oder weniger Treue versucht. Bereits Heinrich von Langenstein gab eine solche [2]). Er findet den Grund des Verfalles in der durch das Schisma herbeigeführten Abhängigkeit der Päpste; um die nöthige Unterstützung zu gewinnen, müsse jeder Papst den Fürsten Zugeständnisse machen und Vieles geschehen lassen, was dem Interesse der Kirche entgegen sei; durch die sich widersprechenden Maasregeln der beiden Päpste bezüglich eines und desselben Subjectes, das der eine mit Recht verurtheile, während der andere, wenn es an ihn appellire, sogleich ihm zu Gunsten entscheide, werde die kirchliche Censur verächtlich und es trete mit der Straflosigkeit die offene Herrschaft des Bösen ein [3]) Dieses mache eine Reform des kirchlichen Lebens nothwendig, die alten Gesetze genügten nicht mehr für die neuen Verhältnisse und ihre Ordnung [4]), das aus Menschen erbaute Haus Gottes bedürfe einer Besichtigung und Ausbesserung seiner schadhaften Theile. Wohl sagt man: die Kirche ist auf einem Felsen erbaut, den Wind und Wellen nicht erschüttern, wie kannst du sagen, die Kirche bedürfe einer Reform [5])? Wenn, wie ihr glaubt, die Kirche in Wahrheit keiner Reform bedarf, wie kömmt es doch, dass die Gesetze und Bestimmungen der hl. Väter und Synoden nicht mehr beachtet werden, dass der Hirtenstab weniger an durch Tugend und Wissenschaft bewährte Männer als an adelige Knaben und die Regierung der Kirche an Juristen überlassen wird [6])?

---

[1]) De modis II, 177 (c. 12). „Timeo, dato quod ista reformatio fiat in scriptis etiam certis juramentis ac pactis adjectis, quod post per papam et Cardinales ac ceteros ipsius Curiae officiales et praelatos non observarentur, dicente Francisco Petrarcha in libro sine nomine: crescentibus flagitiis hominum crevit veri odium et regnum blanditiis atque mendacio datum est. Et quia difficile est, consueta relinquere . . . .“ — [2]) In den Capp. 16—20 seines „Consilium pacis de unione ac reformatione in Concilio universali quaerenda“, Gers. Opp. II, 809—40 und Von der Hardt Concil. Const. T. II, P. 1, p. 1—62. — [3]) Ger. II, 809. c. 2. — [4]) Ibid. 834. c. 15. — [5]) Ibid. 835. c. 17. — [6]) Ibid. 838. c. 17. „Quid est quod nunc spiritualium penitus ignaris, qui a puero mundanae et litigosae scientiae, ut legum, quarum studium sacerdotibus est prohibitum, vacaverunt, regimen Ecclesiae penitus committatur?“

Wie kömmt es, dass Bischöfe die besseren Stellen nur ihren Verwandten und Günstlingen verleihen, dass, während der eine Cleriker in Armuth darbt, der andere hunderte von Beneficien hat [1]), und das kirchliche Vermögen in Pferden, Hunden, Falken und reicher Dienerschaft verschwendet wird? Wie kömmt es, dass die Bischöfe nach Stellen am Hofe trachten, ihre Untergebenen nicht gegen die kleinen Tyrannen schützen und sich selbst dem Aberglauben und der Astrologie überlassen? Wie kömmt es, dass sie ihre Dioezesen nicht visitiren, nicht für den Unterricht des Volkes und die Zucht des Clerus sorgen? Sind die Nonnenklöster nicht Prostitutionshäuser geworden, die Kathedralkirchen Raubhöhlen [2])? Was frommt diese stete Mehrung der Heiligen und Feste, diese apocryphischen Schriften, diese Masse von Orden und Vereinen, diese Mannigfaltigkeit von Bildern in der Kirche? Das wäre doch wohl Stoff zur Reform durch ein Concil; aber eben weil keine allgemeinen Concile gehalten wurden, ist das Uebel Gewohnheit und gleichsam gesetzlich geworden [3]).

Ein mehr rhetorisch gefärbtes Bild des kirchlichen Verfalles giebt die dem Nicolaus de Clemanges über „das Verderben der Kirche“ [4]) beigelegte Schrift, die während der Substraction 1401 oder 1402 aufgezeichnet wurde [5]). Die Autorschaft des Nicolaus de Clemanges ist von seinem Biographen Müntz in Abrede gestellt worden [6]), weil seine Stellung als Secretair Benedicts eine solche Sprache gegen Papst und Cardinäle unmöglich mache und die ganze Auffassungs- und Darstellungsweise der Schrift eine von Clemanges verschiedene Persönlichkeit voraussetze [7]). Zudem habe Clemanges auf die Aufforderung eines Freundes, gegen die Gebrechen des höheren Clerus zu schreiben, ausdrücklich nach seinem Abgange vom Hofe Benedicts erklärt, das gehe vor der Hand über seine Kräfte, er wolle sich erst noch in Leichterem versuchen, wie ja auch Virgil sich in seinen ländlichen Gedichten erst für sein Epos vorbereitet habe [8]); und bald darauf habe er „de praesulibus simoniacis“ ge-

---

1) „unus tenet ducenta alter trecenta beneficia ecclesiastica?“ — 2) Ibid. c. 48. „Oculos aperite et inquirite si quae hodie claustra Monialium facta sint quasi prostibula meretricum. Si quae cathedrales ecclesiae factae sint quasi speluncae raptorum et latronum?“ — 3) Ibid. 840, c. 19. „Propter defectum Conciliorum generalium totius Ecclesiae, quae sola audet intrepide corrigere omnes, et mala quae universalem tangunt Ecclesiam manentia diu incorrecta crescunt et inveterascunt de malo in pejus, donec tandem iniqua sub fuco consuetudinis reputantur licita.“ — 4) Die Schrift ist unter beiden Titeln bekannt, „de ruina Ecclesiae“ bei Von der Hardt T. I, P. III, p. 1—52 und „de statu corrupto Ecclesiae“ in der Lydischen Ausgabe der Schriften des Clemanges, nach welcher ich citire. Von der Hardt will einen verbesserten Text geben, allein er ist nicht wesentlich von dem bei Lydius verschieden, wo sich überall die richtige Leseart am Rande bemerkt findet. — 5) Von der Hardt hat Vita Clemangis p. 78 durch die Stelle verleitet „in hac tristissima servitute tria (vel supra) temporum lustra“ de corrupt. stat. c 27 als Zeit der Aufzeichnung das Jahr 1394 angenommen, was irrig ist, da in dieser Stelle die Regierungsjahre Clemens VII. gemeint sind, und der Verfasser selbst c. 12 sagt, dass das Schisma bereits „tres ferme et viginti annos“ bestehe. — 6) Nicol. de Clémanges. Sa vie et ses écrits p. 66. — 7) A cause du style et du ton qui accusent une individualité différente de sienne.“ — 8) Epist. LXVI ed. Lyd. p. 190. „Populi peccata arguere errataque comprehendere mediocrium est (quorum me utrumque audeo sorti immiscere) at vero papae ac ponti-

schrieben, sohin könne er nicht bereits 1401 vorzugsweise über die Gebrechen der Curie und des Episcopates geschrieben haben. Gegen die Richtigkeit dieser Folgerung liesse sich wenig Erhebliches sagen, wenn nur nicht einige Zeilen desselben Briefes übersehen wären. Unmittelbar an die Erklärung, sich später vielleicht in dieser Aufgabe versuchen zu wollen, knüpft Clemanges das Geständniss: „die Wahrheit zu gestehen, habe er sich bereits an diese Aufgabe gewagt, aber weil die Arbeit ihm selbst nicht genügend geschienen, sie bisher nicht veröffentlicht [1].“ Nehmen wir nun frühere Aeusserungen des Clemanges dazu, dass er über die Verdorbenheit des höheren Clerus bereits geschrieben habe [2], so steht nichts im Wege, unter dieser bis 1409 oder 1410 nicht „veröffentlichten Arbeit“ die Schrift von dem „Verderben der Kirche“ zu denken, zumal die Behauptung, diese Schrift setze in ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise eine von Clemanges verschiedene Persönlichkeit voraus, ganz ungegründet ist, indem nicht nur in den Briefen und übrigen Schriften des Clemanges sich die auffallendsten Parallelen [3], sondern sogar wörtliche Reminiscenzen finden [4]. War aber die Schrift während des Aufenthaltes Clemanges' an der Curie nicht veröffentlicht worden, so fällt damit auch das Hauptbedenken hinweg, dass Benedict XIII. den Verfasser noch Jahre lang in seiner Nähe geduldet habe, denn so milde Benedict persönlich war, seiner Stellung vergab er nichts. Der Inhalt der Schrift hat übrigens nicht jene Bedeutung, die man ihm gewöhnlich beilegt; das rhetorische Pathos überwuchert die geschichtliche Treue, wiewohl die Grundzüge wahr und auch durch officielle Urkunden beglaubiget sind [5].

---

ficum vitia carpere ad majores et doctiores spectat, quorum needum audeo munera usurpare. — Sine ergo nostrum humile ingenium prius in humilibus versari quam alis adhuc invalidis ad alta se tollat, suo tempore si dignum erit viresque paulo solidiores acceperit illa fortassis ad quae invitas tentaturum...“ — [1]) Ibid. „Quamquam ut *aperte verum fatear* illa jam aliqua ex parte tentaverim, sed quia non satis ex voto respondebant, *tentata hactenus in publicum deducere omisi.*“ — [2]) Epist. XXXI, p. 110. „Quoniam de his ecclesiarum vastatoribus gregisque Christi dissipatoribus per quorum sacrilegam cupiditatem in has clades et miserias devoluta est Ecclesia, *alibi me meminisi copiosius disseruisse et inposterum adhuc forte disseram*...“ — [3]) Z. B. Epist. XXIX (an D'Ailly), p. 105—6, Epist. XXXI (ad Gersonem), p. 109, Epist. CVI, p. 299. — [4]) Z. B. de corrupto statu c. XVI, p. 16. „De litteris vero et doctrina quid loqui attinet, cum omnes fere presbyteros sine aliquo captu ant rerum aut vocabulorum morose syllabatimque vix legere videamus“ und vorher schon c. 6, „qui paulo plus latinae linguae quam arabicae intelligerent, imo qui et nihil legere et alpha vix noscerent a betha discernere...“ Beide Stellen verbunden in „de praesulibus simoniacis“, p. 165 „Videas admitti ad sacerdotium — homines idiotas et illiteratos vix morose ac syllabatim absque ullo intellectu legere scientes, qui Latinum et Arabicum aequaliter norunt...“ Ferner in demselben cp. XVI de corrupto statu, „Si quis hodie desidiosus est, si quis a labore abhorrens, si quis in otio luxuriari volens ad sacerdotium convolat, quo adepto, statim se ceteris sacerdotibus voluptatum sectatoribus adjungit, qui magis secundum Epicurum quam secundum Christum viventes et cauponulas seduli frequentantes potando...“ und in den praesul. sim. l. c. „Si aliquis desidiosus est opusque et laborem fugitans, ut in voluptuoso otio possit vivere ad Ecclesiam convolat. Tunc libere ventri et gulae servire incipit, aleas et cauponas sectari videmus passim presbyteros....“ — [5]) Z. B. das Einladungsschreiben der Cardinäle an Benedict XIII. zum Concile zu Pisa, Mansi XXVI, 1132. Das Schreiben der Cardinäle an Gregor, Mansi XXVII, 51; die Rede des Cardinals von Mailand zu

Der Verdorbenheit seiner Zeit gegenüber erscheint ihm der Clerus der ersten Jahrhunderte in idealer Verklärung, voll der Weltflucht und den Blick nur auf das Himmlische gerichtet, so dass die Laien es als ein Glück betrachteten, wenn er von ihnen etwas annahm, um sie dafür bei Gott zu vertreten. Dieser fromme Sinn des Clerus habe aber auch den reichsten Segen des Himmels auf jene Zeit herabgezogen, so dass sie auch rücksichtlich der äusseren Güter des Lebens dem goldenen Zeitalter gleicht. Ist auch diese Auffassung des kirchlichen Alterthums mythisch, wie er sie ja auch mit den Worten Virgils und Ovids giebt, so bleibt doch der Satz wahr, dass das Wachsthum an Besitz und Macht einen nichts weniger als wohlthätigen Einfluss auf die sittliche Haltung des Clerus übte; „mit Besitz und Macht wuchs nemlich auch das Streben nach Erweiterung beider in natürlicher Folge zur Habsucht und zum Ehrgeize und gab sich seitdem in den Lastern des Hochmuthes, der Gewinnsucht und der Ueppigkeit kund. Den Anfang machten die Päpste durch ungebührliche Erhebung ihrer Gewalt über die kaiserliche und Verleihung der Bisthümer mit Beseitigung der Wahl, so dass sie zum Besten der apostolischen Kammer alle Kirchen und Reiche aussaugten. Allmählig zogen sie auch die Verleihung der niederen Beneficien an sich und gaben sogar Anwartschaften auf künftige Erledigungen. Und welches sind diese Expectanten? Leute, die kaum A von B zu unterscheiden wissen und deren sittliche Rohheit mit ihrer Unwissenheit gleichen Schritt hält. Zu diesen Rechten hätten die Päpste noch die Annaten und andere drückende Lasten gefügt, so dass sich dieser Abgrund der Curie gar nicht erschöpfend darstellen lasse [1]. Mit den Päpsten haben die Cardinäle in Hab- und Herrschsucht gleichen Schritt gehalten; sie sind Mönche und Canoniker, Regulare und Saeculare in Einer Person, denn sie vereinigen Beneficien jeder Art in sich, bis 400—500 (?), sorgen aber dabei sehr schlecht für die ihnen anvertrauten Kirchen und Klöster, wie der sichtbare Verfall derselben zeigt. Um sich in dieser „Tyrannei" zu erhalten, haben Papst und Cardinäle Freundschaft mit den weltlichen Fürsten geschlossen und gestatten ihnen den verderblichsten Einfluss auf die Verleihung kirchlicher Aemter [2]. Nach ihrem Vorgange ist auch das Streben der Prälaten nur auf Mehrung des Einkommens gerichtet, das Studium der Schrift und das Predigtamt ihnen verächtlich, Alles ihnen feil und ihre Gerichtsbarkeit die drückendste Tyrannei [3]. Viele dieser Prälaten betreten ihre Diözesen gar nicht — und damit nützen sie noch mehr als durch ihre Anwesenheit — sondern leben am Hofe und werben um die Stelle eines königlichen Rathes, wofür einer höchstens 1000 Thlr. erhält, während er aus seiner Diözese jährlich 6—7000 Thlr. bezieht. Diesen Bischöfen stehen würdig die Canoniker und Vicare zur Seite, die,

---

Pisa, ibid. 119, oder die Rede des EB. von Genua an die französische Gesandtschaft, V. d. Hardt, T. II, P. II, p. 69, c. 4. — [1]) C. IX, p. 10. — [2]) C. XIII, p. 12. — [3]) C. XIV, p. 14. „Nam quid loquar de exercitio suae jurisdictionis, quae ita violenter et tyrannice regitur ut magis hodie homines eligant tyrannorum immanissimorum quam subire judicia Ecclesiae."

Schweine Epicurs, ihr Leben zwischen Müssiggang und sinnlichem Genusse theilen [1]). Viel zu sagen wäre über die Mönche, die kaum noch den Schein ihres Berufes bewahrt haben; besonders aber sind die Mendicanten in der Kirche, was die Pharisäer in der Synagoge waren; sie haben Allem entsagt, bringen aber Alles an sich, halten durch Strenge das Aeussere rein, sind aber innerlich voll schmutziger Lust, sagen was geschehen soll, üben es aber selbst nicht, in Wahrheit übertünchte Gräber [2]). Jedoch soll die ausgesprochene Rüge nicht allgemeine Geltung haben, denn in jedem Stande befinden sich viele Gerechte und von diesen Lastern freie, aber im Ganzen überwiegt die Zahl der Verdorbenen, so dass man unter Tausend kaum Einen findet, der den Pflichten seines Berufes treu nachkömmt, und wo sich ein solcher findet, ist er Andern als einfältig oder als Heuchler zum Gespötte. Das hält Viele auf dem Wege des Verderbens fest. Wie so viele Reiche durch Ungerechtigkeit und Uebermuth zu Grunde gegangen sind, so wird auch über die Kirche ein Gericht hereinbrechen, das jene Macht zertrümmern wird, in welcher sie sich berauscht hat, und welche den Völkern verhasst geworden ist [3]). Darum beugen wir uns demüthig vor Gott, denn nicht durch menschliche Mühe wird das Schisma gehoben werden, sondern durch denjenigen, dessen Zorn es über uns verhängt hat."

Nicolaus de Clemanges fand die gesammten Zustände seiner Zeit so verkommen, dass er kein Bedenken trug, dem Heidenthume in sittlicher Hinsicht den Vorzug zu geben. „Nur darin liegt der Unterschied dieser Zeit vor dem Heidenthume, dass dieses mit grösserer Treue an seinen Irrthümern festhielt als wir an der reinen Wahrheit Christi; in Gerechtigkeit aber, Mässigung, Wahrheitsliebe, Treue, Zucht stehen sie leider über uns. Nirgends im Alterthume erinnere ich mich, ein so allgemeines Gewirre der Laster gefunden zu haben, wie in der Gegenwart, in welcher nicht blos die Liebe, sondern auch der Glaube in seiner dürftigsten Form erloschen ist. Oder wie könnten die Laster mit solcher Frechheit, Ungestraftheit und Beharrlichkeit herrschen, und mit Ruhm und Ehre vollbracht werden, wenn noch Glaube an Himmel und Hölle, an Unsterblichkeit der Seele und das schreckliche Gericht vorhanden wäre?" [4])

Wie Nicolaus de Clemanges fanden auch D'Ailly [5]) und Gerson [6]) nach dem Vorgange eines älteren Theologen [7]) in den Grundgebrechen des kirchlichen Lebens, in dem herrschenden Sinn zu Ungehorsam und Aufruhr, in dem gänzlichen Mangel an Achtung gegen Kirche und Clerus, in der schreienden Ungleichheit des Clerus, von

1) C. XX, p. 18. — 2) C. XXII, p. 20, 21. — 3) C. XXVII, p. 25. „Loquor de temporali potentatu, de gloria et delitiis, quibus usque ad nauseam et oblivionem sui ipsa Ecclesia inebriata est." — 4) Epist. LXXIII, p. 210 cf. epist. LXXVII, p. 230. — 5) Epist. ad Johannem XXIII, Gers. Opp. II, 876—82. — 6) Sermo de morbis et calamitatibus Ecclesiae et de signis futuri judicii. Opp. II, 809—13. — 7) D'Ailly lässt ihn l. c. unter Urban V. schreiben, Gerson sagt blos, er habe seinen Stoff „ex dictis Doctorum et s. scriptura" genommen. Diese Excerpte sind dagegen bei Von der Hardt T. I, P. XVII, p. 855—58 als Rede des Magisters Peter von Brüssel mitgetheilt!

dem Einzelne den Fürsten an Macht und Besitz gleich stünden, während die übrigen verachteter seien als das gemeine Volk, in der Pracht und dem Drucke der Prälaten, in der Verachtung der Wahrheit, in dem Hervorbrechen von Neuerungen in Lehre und Sitte, nur Vorboten eines kommenden Gerichtes, das über die weltliche Macht und den weltlichen Besitz der Kirche hereinbrechen werde. Um so hoffnungsvoller blickte man auf das nahe allgemeine Concil, das die lange ersehnte Einheit und Reform verwirklichen sollte.

Eilftes Capitel.

Die Beendigung des Schisma durch das Concil zu Constanz.

Die Wahl einer deutschen Stadt als Sitz des Concils enthielt das Geständniss der Unentbehrlichkeit deutschen Einflusses in Regulirung der kirchlichen Angelegenheiten. Frankreich, England, Spanien und Italien waren durch politische Parteiungen und Kriege so in Anspruch genommen und geschwächt, dass die Schutz- und Schirmherrschaft des deutschen Kaisers über die Kirche mit einem Male wieder eine Bedeutung erhielt, die sie seit Jahrhunderten nicht mehr gehabt. Diese Bedeutung hatte Sigismund richtig erfasst; politisch ohne entscheidende Macht und durch seine verschwenderische Lebensweise und Geldbedürftigkeit in steter Abhängigkeit von äusseren Umständen, war die Lösung der kirchlichen Aufgabe, die ihm die Zeit entgegen gebracht, der einzige Weg, auf dem er das kaiserliche Ansehen emporrichten und sich eine seinem Ehrgeize entsprechende Stellung verschaffen konnte. Hätte er aber auch seine Aufgabe nicht selbst erkannt, die Theologen des Concils liessen ihn nicht einen Augenblick darüber in Ungewissheit. Sie nannten ihn den zweiten Moses, der das Elend seiner Brüder in Aegypten gewahre, und dessen wie Deutschlands Ehre an der Aufrechthaltung des Concils geknüpft sei [1]); den zweiten David, den Gott nach Christus gesalbt habe als König der Könige, als Fürst seines Erbtheils, damit er sein Volk aus den Händen der Feinde befreie [2]); er ist nach Theoderich Vrie der Mann nach dem Herzen Gottes, der zur Durchführung der Reform vom Himmel bestimmt ist [3]), der an Weisheit Alle übertrifft [4]), an dessen Leben mehr liegt, als an dem von Tausend Fürsten, da auf ihm Aller Hoffnungen ruhen und, wie der

---

1) In des „Anonymi calcaria Sigismundo addita" in Von der Hardt T. II, P. III, p. 164—66. „Ne, quod absit, decus romani imperii et gloria Germanorum transeat in confusionem et ignominiam sempiternam." — 2) Oratio Lascaris ad Sigismund. b. Von d. Hardt, l. c. p. 174, 75 und Dinkelspuel orat. ibid. p. 185. — 3) Epist. ad Sigism. Von d. H. T. I, P. I, p. 8 und Historia Concil. Const. p. 50. — 4) L. c. 190, 193, 216, 218.

Cardinal Zabarella sich äusserte, in seinem Thun mehr Göttliches als Menschliches sichtbar werde [1]). In der That hatte auch Sigismund die Sorge um Einheit und Reform der Kirche in seinem Einladungsschreiben zur Synode an Gregor nicht blos als längst gehegten Wunsch, sondern seit er die Kaiserkrone erlangt, als seine Pflicht bezeichnet, in deren Erfüllung er sich vor Gott und Menschen keiner Nachlässigkeit schuldig machen wolle, und darum Gregor geradezu aufgefordert (hortamur, requirimus et monemus), wenn er Gott, der Welt, seinem Gewissen und ihm — dem Kaiser — genügen wolle, auf dem Concile zu erscheinen und so viel es an ihm liege, zur Reform der Kirche mitzuwirken [2]). Diese Gesinnung behielt er bis zu Ende des Concils; selbst Gerson sprach vor dem Concile in der Pfingstrede 1417 das Lob des Kaisers aus, der mit einem so thätigen Leben einen so frommen Sinn vereine und nannte ihn ein würdiges Gegenbild Davids [3]).

Ueber die Gesinnung des Kaisers muss Johann XXIII. frühzeitig Mittheilungen erhalten haben, darum suchte er sich einen verlässigeren Schutz als ihm der kaiserliche Geleitsbrief zu gewähren schien. In Meran schloss er gegen bedeutende Zahlungen mit dem Herzoge Friedrich von Oesterreich einen Vertrag, vermöge dessen ihm dieser volle Sicherheit, ja, wenn er wolle, selbst aus Constanz ihn zu führen versprach. Am 28. October kam Johann nach Constanz. Am 1. November liess er die Eröffnung des Concils „als einer Fortsetzung des Pisanischen" verkünden [4]). Noch waren nur wenige Mitglieder zugegen; am 2. November kamen noch sechs Cardinäle an, D'Ailly traf erst am 17. November aus seiner Legation in Deutschland ein [5]); in Frankreich geschah im Laufe Novembers erst die Wahl der Abgeordneten für die einzelnen kirchlichen Provinzen [6]), und selbst aus Deutschland langten die meisten erst im Beginne des Jahres 1415 an, die Abgeordneten der Universität Cöln am 2. Januar [7]), während jene der Universität Wien bereits am 14. Juli 1414 dahin beordert waren.[8]). Ungeachtet die Aufgabe der Synode klar vorlag, geschah daher bis 1415 wenig von Bedeutung. Man scheute sich geradezu, den Hauptpunkt, Herstellung der Einheit, zu berühren, und wollte lieber erst die Ankunft der Franzosen und Engländer abwarten, diese sollten darin vorangehen [9]).

---

[1]) „Majestatis regiae assistentiam valde extulit, asserens nequaquam humanitus sed divinitus acta, quae gesta sunt." Schreiben des Abgeordneten der Universität Wien, Peter von Pulka vom 26. Juli 1415, von Firnhuber mitgetheilt B. XV, Heft I, p. 26 des Archivs für Kunde Oesterreich. Gesch. Quellen. Wien 1855. — [2]) Schreiben Sigism. b. Mansi XXVII, 3. — [3]) Opp. III, 1244. „Vellem daretur hic spatium quo serenissimum Romanorum regem comparare liceret in hac laude ipsi David; eum namque labor incredibilis vitae activae exercet jugiter, in quo nilominus spiritum devotionis habitare compertum est per collocutiones devotas usque ad compunctionem lacrimosam audientium. His oculis vidi et sensi." — [4]) Mansi XXVIII, 581. — [5]) Von d. H. T. IV, P. I, p. 20. — [6]) Martene thes. II, 1538 — [7]) Ibid. 1610. — [8]) Rink, Gesch. der U. W. II, 48. — [9]) Mansi XXVII, 534. „Nil omnino actum est neque factum de materia unionis, quoniam apud aliquos erat morbus „noli me tangere". Illi autem qui agere cupiebant pro absentia Gallicorum et Anglicorum, *in quibus apud omnes maxima spes erat*, tangere non audebant."

Doch wurden bereits dem Papste bedenkliche Ansichten und Vorschläge laut, so jener vom 14. November, mit den beiden Gegenpäpsten zu unterhandeln und jedem, der aus Liebe zum Frieden Verzicht leiste auf seine Würde, eine anständige kirchliche Stellung zu gewähren; eine zu diesem Zwecke ernannte ständige Commission sollte Namens und mit der Autorität des Concils die Verhandlungen führen. Sollten beide Gegenpäpste sich weigern, dem Vorschlage beizutreten, dann seien ihre Obedienzen zu ihrer Beseitigung als Verderber der Kirche (destructores) aufzufordern, und wenn man sich darauf berufe, der Papst sei den Beschlüssen eines allgemeinen Concils nicht unterworfen, so sei dieses ein verderblicher Irrthum in gegenwärtiger Lage, denn nach dem Naturrechte können die Glieder dem Haupte Schranken setzen, wenn es zerstörend wirkt [1]).

Am 16. November wurde die erste Sitzung gehalten. Der Papst selbst sprach einige Worte über Zachar. VIII, 19 (veritatem et pacem diligite), liess die Convocationsbulle vom 9. Dezember 1413 verlesen, und durch den Cardinal Zabarella erklären, er beabsichtige durch die Synode „Erhöhung und Reform der Kirche und den Frieden des christlichen Volkes", ordnete für jeden Donnerstag eine eigene Messe zur Erlangung des göttlichen Beistandes an und gab den Priestern, die solche Messen lesen, Ein Jahr, den Gläubigen, die sie hören würden, jedesmal 40 Tage Ablass (vere poenitentibus et confessis). Auch an sonstigen Gebeten, Fasten, Almosen und frommen Werken solle man es nicht fehlen lassen, damit Gott zur Sache Gedeihen gebe. Da die Hauptaufgabe des Concils Sicherstellung des katholischen Glaubens sei, sollten die Theologen reiflich über das zu Verfügende, besonders bezüglich der Irrthümer Wycliffe's nachdenken und conferiren und der Synode darüber Mittheilungen machen. Auch auf den Weg zur Reform der Kirche möge man Bedacht nehmen, so viel an ihm liege, werde er Jeden hierin frei gewähren lassen [2]). Zugleich wurden für Einhaltung der Ordnung auf dem Concile die Bestimmungen des XI. Concils von Toledo vom Jahre 713 erneuert, die nöthigen Beamten ernannt und die nächste Sitzung auf den 17. Dezember anberaumt. Einen neuen Wink über die Gesinnung der Synode erhielt Johann, als am 19. November der Gesandte Gregors, der Cardinal von Ragusa auf Verlangen eine Wohnung im Convente der Augustiner angewiesen erhielt und dort das päpstliche (Gregors) Wappen aushängen liess. Es wurde, ohne Zweifel auf Johanns Veranstaltung, während der Nacht beseitiget, aber in einer Tags darauf von Cardinälen und Prälaten gehaltenen Versammlung entschied die Mehrheit dahin, dass man dieses Recht nur Gregor selbst, wenn er erscheine, gestatten könne, ein Zugeständniss, das nicht mit der Entscheidung des Concils von Pisa vereinbar war [3]). Noch mehr. Die Synode hatte sich, dem bereits

[1]) Mansi XXVII, 535. „Secundum dictamen juris naturalis in quolibet corpore ligandum est caput et modis omnibus coercendum per membra cetera si nitetur (der Text hat nitentur) tyrannidem et rabiem exercere." — [2]) Ibid. 539. — [3]) Ibid. 541.

zur vollen Entwicklung gelangten nationalen Elemente gemäss, in Nationen gegliedert. Als nun die italienische Nation den Vorschlag machte, die Synode von Pisa und ihre Bestimmungen neu zu bestättigen, jeden unter canonischer Strafe darauf zu verpflichten und dem Papste Vollmacht zu geben, für den Fall, dass er es nicht für besser achte, durch Unterhandlungen mit Benedict und Gregor sich zu einigen, via facti gegen sie zu procediren, trat D'Ailly mit einem Gegenvorschlage auf, den er vorher dem Cardinale von St. Marcus und andern Prälaten mitgetheilt, des Inhaltes: da das Concil eine Fortsetzung des Pisaner, beide sohin gewissermassen als Eins zu betrachten seien, könne es auch nicht jenes bestättigen [1]), wenigstens nicht bevor der Weg der Einigung und Reform versucht sei, wozu das Pisaner Concil Papst und Cardinäle verpflichte. Man möge darum den Vorschlag der italienischen Nation, als dem Frieden hinderlich, ablehnen. In einem andern, um Mitte Dezembers den Cardinälen und dem Papste vorgelegten Gutachten nimmt er den bereits vorgeschlagenen Weg der Milde, d. h. der Unterhandlung mit Gregor und Benedict, unter Zusicherung annehmbarer Bedingungen wieder auf; könne eine freiwillige Verzichtleistung nicht erlangt werden, dann solle man wenigstens zu erreichen suchen, dass nach ihrem Tode von ihren Anhängern keine neue Wahl mehr vorgenommen werde, und wenn beide Obedienzen zu Unterhandlungen sich bereit erklären, lieber das Concil verlängern. Nur im äussersten Falle möge man zur Bestättigung und Verschärfung der von der Synode zu Pisa getroffenen Maasregeln schreiten. Diese Ansicht D'Ailly's wurde von Vielen getheilt, und um die Bedenken zu heben, welche die Autorität des Concils von Pisa, als eines allgemeinen, dagegen verursachen könnte, stellte er die Behauptung auf, dass auch ein allgemeines Concil nicht blos in Thatsachen oder in Ermittlung des Rechtes, sondern selbst im Glauben irren könne, da diese Irrthumslosigkeit nur der Kirche selbst zukomme [2]).

Diese Differenzen, sowie die bereits angekündete nahe Ankunft des Kaisers, der wichtige Verhandlungen bis zu seinem Eintreffen verschoben wünschte [3]), verzögerten die Abhaltung der auf den 17. December festgesetzten II. Sitzung bis zum 2. März 1415. In der Nacht vom 24—25. December traf der Kaiser mit der Kaiserin, der Königin Elisabeth von Bosnien, der Gräfin von Würtemberg, dem Herzoge Rudolph von Sachsen u. A. ein. Er begann seine

---

[1]) Mansi XXVII, 543. „Quia sicut par in parem non habet imperium sic nec idem in semetipsum ....“ — [2]) Ibid. 547. „Licet Concilium Pisanum *probabiliter* credatur repraesentasse universalem Ecclesiam et vices ejus gessisse, quae Spiritu s. regitur et errare non poterit: tamen propter hoc non est necessario concludendum, quod a quocunque fideli sit firmiter credendum, quod illud concilium errare non potuit. Cum plura priora concilia fuerint generalia reputata quae errasse leguntur. Nam secundum quosdam magnos Doctores generale concilium potest errare non solum in facto sed etiam in jure, et quod majus est, in fide. Quia sola universalis Ecclesia hoc habet privilegium, quod in fide errare non potest, juxta illud Christi dictum Petro, non pro se nec personali sua fide sed pro fide universae Ecclesiae „Petre, non deficiet fides tua.“ — [3]) V. d. Hardt T. IV, P. I, p. 27.

kirchliche Thätigkeit mit der Function eines „Diacon". Schon wenige Tage nachher jedoch legte er den versammelten Vätern seine Unterhandlungen mit Benedict und Gregor vor [1]) und verlangte die Ansicht der Synode über Zulassung der Gesandten Gregors, der Aussicht auf freiwillige Verzichtleistung gebe. Die Ansichten waren getheilt, aber durch D'Ailly bestimmt entschied sich die Mehrheit dahin (4. Januar), dass die Gesandten, der Cardinal von Ragusa und der Patriarch von Antiochien, nicht allein sicheres Geleite erhalten sollten, sondern der Cardinal auch mit dem rothen Hute seinen Einzug halten dürfe. Dieser fand am 22. Januar 1415 statt in Begleitung des Herzogs von Bayern, des Patriarchen von Constantinopel, der Bischöfe von Speyer, Worms, Verden, die alle noch Gregor anhingen. Die drei übrigen Cardinäle Gregors folgten am 8. Februar. Für Johann XXIII. eine empfindliche Concession, gegen welche er jedoch nichts thun konnte, da die Freunde des Friedens erklärten, das Concil sei auch vom Kaiser berufen, und wenn man das Recht des Kaisers bestreite, ein Concil zur Beseitigung eines Schisma zu berufen, so werde des Aergernisses kein Ende werden. Zwar sei noch kein Schisma ohne ein Concil, aber auch noch niemals durch die Kräfte des Clerus allein, sondern immer unter dem Beistande der weltlichen Fürsten gehoben worden. Zur Beruhigung der Gemüther erklärten der Herzog von Bayern und die übrigen Gesandten Gregors, dass dieser bereit sei, auf dem vom Kaiser berufenen Concile und in einer von dem Kaiser präsidirten Sitzung zu cediren, wenn die beiden andern Päpste dieses gleichfalls thun, oder die Obedienzen Johanns und Benedicts sich in einem gemeinschaftlichen Hirten einigen. Dieses gab Anlass, auch die Gesandten Benedicts und Arragoniens zu hören; sie verlangten eine persönliche Zusammenkunft des Kaisers mit Benedict zu Nizza; man sei dieses dem Charakter Benedicts schuldig, der an sich eine ausgezeichnete Persönlichkeit [2]), dem Kaiser auch in Reichsangelegenheiten nützlichen Rath geben könne; durch persönliches Verhandeln werde der Friede leichter erlangt, als durch zu Constanz getroffene Maasregeln, die leicht nur Hass erzeugen, da wie das Beispiel der Synode zu Pisa zeige, Ueberstürzungen immer nahe lägen.

Diese Verhandlungen steigerten in Allen den Wunsch nach endlicher Einigung; aber bei der bereits sichtbaren Spannung zwischen Sigismund und Johann wusste Keiner die Sache in geeigneter Weise zur Sprache zu bringen, sondern man bewegte sich in Allgemeinheiten, bis der Cardinal von St. Marcus, Guillaume Filastre, das Eis brach in einem Gutachten, das zuerst an D'Ailly, dann an Sigismund und durch diesen an die einzelnen Nationen zur Mittheilung gelangte [3]). Der Cardinal fand den einzigen sicheren Ausweg zum Frieden in der freiwilligen Vezichtleistung Johanns, zu welcher er verpflichtet sei, wenn er als wahrer Hirte der Kirche betrachtet werden wolle. Die Sprache war nicht neu, aber

---

1) V. d Hardt IV, P. II, p. 31, u. T. II, P. XVI, p. 463. — 2) Mansi XXVII, 551. — 3) Ibid 553 u. V. d. Hardt T. II, P. VIII, p. 208 u. T. IV, P. II, p. 40.

Johann scheint sie gerade von dieser Seite am wenigsten erwartet zu haben; er warf seinen ganzen Hass auf den Cardinal, der sich ihm selbst als Verfasser nannte. Die Freunde Johanns ermangelten nicht, das Gutachten einer scharfen Kritik zu unterstellen, auch sie beriefen sich auf den „guten Hirten“. Das Verlangen der Cessio Johanns sei nicht blos unvernünftig und ungerecht, sondern auch der hl. Schrift entgegen; „wenn zur Zeit Christi sich Mehrere für den Messias fälschlicher Weise erklärt hätten, würde Christus ihnen gegenüber gewiss nicht sich zur Cessio verstanden haben [1]; auch sei der Text: „ein guter Hirte lässt sein Leben für seine Schafe“ an sich nicht entscheidend, denn es folge gleich: „der Miethling aber, der nicht Hirte ist, flieht, wenn er den Wolf kommen sieht“; sein Leben für seine Schafe geben heisse bei ihnen ausharren und männlich kämpfen, die Cessio aber sei schimpfliche Flucht. Johann habe, indem er seine Schafe zur Reform der Kirche um sich gesammelt, sich in die Hände der Wölfe gegeben, denen er nun, wie der Hergang des Concils zeige, bis zum Tode Widerstand leisten müsse.“

Diese letztere Aeusserung, die uns gewahren lässt, wie bereits die Dinge zu Constanz standen, war eine unnütze Invective gegen das Concil, denn das Wort „Cessio“, das die Meisten bereits im Herzen getragen, war, einmal ausgesprochen, mächtiger als das Gold und die Freunde Johanns [2]. D'Ailly nahm den Kampf auf, warnte vor falschen Propheten, die, mehr Schmeichler der Macht als Freunde der Gerechtigkeit, der Wahrheit sich entgegenstellten, und widerlegte Punkt um Punkt die Behauptungen der Gegner. Die Nationen traten dem Gutachten des Cardinals von St. Marcus bei. Johann, der gewahrte, wie die öffentliche Meinung den Weg der Cessio einschlug, versuchte andere Hemmnisse und liess den Satz vertreten, dass nur den Bischöfen, höheren Prälaten und Aebten eine entscheidende Stimme auf der Synode zukomme, wodurch es ihm bei der Abhängigkeit vieler armen Bischöfe und Prälaten, die seiner Curie der Unterstützung wegen folgten [3], leicht geworden wäre, Einfluss auf die Abstimmung zu gewinnen. Aber auch diesen Versuch vereitelte D'Ailly. Er wies nach, dass in den ältesten Zeiten die Concilien bald durch sämmtliche Christen, bald durch Bischöfe, Presbyter, Diaconen, dann durch Bischöfe mit und ohne Aebte gebildet worden seien (ausser der Apostelgeschichte berief er sich auf Eusebius Hist. Eccles. VI, 33. VII, 27. 28. X, 5.); dass wenn ehemals die Bischöfe allein entscheidendes Stimmrecht hatten, dieses daher kam, dass sie eben allein die Kirche leiteten; sobald sich aber noch andere kirchliche Organe gebildet, wie die Aebte, sei es auch diesen zugestanden worden. Hätte die alte Kirche Universitäten und Doctoren gekannt, welche in der gesammten Kirche das Recht zu lehren und zu predigen haben, sie würde ihnen eine entscheidende Stimme

---

1) Mansi XXVII, 558. „Si tempore Christi multi pseudo-christi surrexissent, quorum quilibet se dixisset esse Christum et fuissent cum Jesu Christo pares in obedientia, nullo modo creditur quod ipse Christus cum eis viam subiisset cessionis sicut nec unquam subiit sed usque ad mortem constantissime servavit (certavit?).“ — 2) Peter de Pulka Schreiben vom 7. Febr. 1415 l. c. p. 12. — 3) Mansi l. c. 543.

gegeben haben, denn ihr Ansehen sei ja grösser als jenes eines einzelnen Bischofes oder unwissenden Abtes; desshalb dürfe man dieses Recht einer entscheidenden Stimme weder den Doctoren der Theologie noch des canonischen oder Civil-Rechtes versagen; eben so unbillig sei es, Fürsten oder ihre Gesandten davon ausschliessen, da die Einigung sie und ihre Völker sehr nahe berühre und ohne sie gar nicht zu Stande kommen könne [1]). Der Cardinal von St. Marcus meinte, wenn man die Aebte zulasse, sehe er nicht ein, warum man die Pfarrer davon ausschliesse, da diese oft bedeutende Gemeinden, jene kaum 10—12 Mönche zu leiten hätten. Durch diese Frage kam man auf eine andere: ob nemlich nach Nationen oder der altkirchlichen Sitte gemäss nach Köpfen gestimmt werden solle. Die vielen armen italienischen Prälaten — Johann hatte sich noch 50 Hausprälaten (cubicularios) gemacht — liessen einen verderblichen Einfluss befürchten, und die einzelnen Nationen, die deutsche, französische, englische und italienische, beriethen lange darüber. Endlich siegte die nationale Abstimmnng und die drei erstgenannten Nationen vereinigten sich auch darin, dem Papste die Cessio vorzuschlagen. Johann ging scheinbar darauf ein und erklärte sich durch den Cardinal Zabarella bereit, freiwillig der Kirche den Frieden zu geben, wenn (si et quantum) Benedict und Gregor gleichfalls ihrem vorgeblichen Rechte genügend entsagten. Nun begann wieder bei dem gegenseitigen Mangel an Vertrauen das Markten um Formeln. Man fand die Erklärung Johanns zu unbestimmt, und wies auch eine zweite zurück. Da kamen am 21. Febr. (nach einem andern Referate [2]), das aber irrig, am 18.) die französischen Gesandten, unter ihnen Gerson, zugleich als Gesandter des Königs, der Provinz Sens und der Universität, daher durch seine officielle Stellung wie durch seine Persönlichkeit von grossem Einflusse auf den Gang der Verhandlungen. Die übrigen Gesandten des Königs waren Herzog Ludwig von Bayern, der Erzbischof von Rheims und die Bischöfe von Carcasson und Evreux; Letztere trafen erst am 5. März ein. Unter den Gesandten der Universität fand sich auch Benoit Gentien. Die Gesandten der Universität suchten, bevor sie dem Papste ihre Aufwartung machten, sich erst einen Einblick in die Verhältnisse des Concils zu verschaffen [3]).

Der Papst empfing sie sehr gnädig, spendete dem Eifer der Universität um Reinerhaltung des Glaubens und Herstellung der Einheit grosses Lob und äusserte: „er habe sie mit grosser Sehnsucht erwartet, damit sie für ihre Bemühungen auch die gebührende Ehre erhielten. Denn wie sie und der König von Frankreich allen anderen Fürsten und Universitäten in Bemühungen um die Einheit vorangegangen, so habe er es auch geziemend gefunden, nur ihre Ankunft abzuwarten, um frei und gerne durch Cessio der Kirche den Frieden zu geben.“ Noch an demselben Tage (24. Februar) wurden sie durch Sigismund der Versammlung der deutschen Nation vorgestellt

---

1) Mansi l. c. 561. — 2) Bei V. d. Hardt IV, P. I, p. 44. — 3) Launoi Opp. T. IV, P. I, p. 97, u. Bul. V, 275.

und aufgefordert, sich den Bemühungen der deutschen und englischen Nation anzuschliessen, wozu sie sich gerne bereit erklärten. Die drei Nationen einigten sich endlich in einer Cessionsformel für den Papst; die Gesandten der Universität hatten das „spondeo ac promitto“ durch ein „voveo ac juro“ verstärkt verlangt, wiewohl bereits Grundsätze ausgesprochen waren, die dem Papste ein Ausweichen unmöglich machten, nemlich, das Concil habe in Sachen des Schisma die höchste Autorität, ja ein förmliches Zwangsrecht gegen den Papst, der unter Todsünde zur Cessio verpflicht sei [1].

Indessen, der Papst nahm die Cessionsformel [2]) am 1. März in einer Privat- und am 2. März in der öffentlichen zweiten Sitzung des Concils vor dem Altare der Kathedrale an, wofür ihm Sigismund auf den Knieen Namens der Synode dankte. In einer eigenen Bulle [3]) machte er diesen Schritt der Christenheit bekannt. Aber sein Wille war nicht bei diesem Akte. Vielmehr durch die vielen Späher, die er unterhielt, von Allem unterrichtet [4]) und auf den Schutz des von ihm gewonnenen Herzogs Friedrich von Oesterreich, des Markgrafen von Baden (er hatte 16,000 fl. erhalten), des Churfürsten von Mainz und des Herzogs von Burgund rechnend, dachte er auf Mittel, von dem Concile loszukommen. Als das Concil, um dem Gesuche der Gesandten Benedicts und Arragoniens zu entsprechen, den Kaiser bat, wegen der Zusammenkunft mit Benedict und dem Könige von Arragonien sich nach Nizza oder Villafranca zu begeben, bot sich Johann an, selbst dahin zu gehen, die Sache werde leichter zu Stande kommen. Allein das Concil fand ein Zusammentreten der beiden Gegner nicht erspriesslich, fürchtete auch nach Abgang des Papstes eine Auflösung der Versammlung [5]), und bewog daher den Kaiser zur Annahme der Reise und Verhandlung [6]). Johann, nicht immer verschwiegen, muss über seine Absichten Winke gegeben haben, die nicht verloren gingen. Man liess die Thore bewachen, und als am 14. März der Cardinal von St. Angeli hinausreiten wollte, wurde es ihm nicht gestattet. Der Papst klagte über Verletzung des sicheren Geleites, der Kaiser lehnte den Vorwurf ab und bemerkte, die Bewachung der Thore sei auf den Rath vieler Mitglieder der Synode geschehen, da nach dem Beispiele des Churfürsten von Mainz Viele bereits des Concils überdrüssig dasselbe heimlich

---

[1]) „Avisamenta oblata in natione Germanica.“ b. Mansi l. c. 566. „Hoc generale Concilium potest Domino nostro praemissa sub formidabilibus poenis praecipere et mandare. — Quod si Dominus noster praemissis tanquam induratus pertinaciter contradicat, Concilium praesens nomine totius Ecclesiae saeculare brachium imperialis majestatis poterit invocare.“ — [2]) L. c. 567. „Ego Joannes — spondeo, promitto, voveo et juro Deo et Ecclesiae et huic s. Concilio, sponte et libere dare pacem ipsi Ecclesiae per viam meae simplicis cessionis papatus et eam facere et adimplere cum effectu juxta deliberationem praesentis Concilii si et quando Petrus de Luna Benedictus XIII et Angelus de Corario Gregorius XII in suis obedientiis nuncupati papatui quem praetendunt per se vel procuratores suos legitimos simpliciter cedant et etiam in quocunque casu cessionis vel decessus aut alio in quo per meam cessionem poterit dari unio Ecclesiae Dei ....“ — [3]) Ibid. 568. — [4]) V. d. Hardt T. II, P. XV, p. 389. — [5]) Ibid. 395. — [6]) Die einzelnen Punkte Mansi 570. V. d. Hardt IV, P. II, p. 48. Raynald 1415, N. 5.

verliessen, was man habe hindern wollen [1]). Der Papst nahm es mit Recht übel, dass man ohne sein Wissen solche Berathungen halte. Tags darauf stellte die Synode selbst das Gesuch an ihn, das Concil bis zur vollen Herstellung der Einheit nicht aufzulösen oder zu verlegen, dasselbe auch nicht persönlich zu verlassen und einen Procurator für Effectuirung seiner Cessio zu ernennen [2]). Den Procurator lehnte Johann ab; liege es in seiner Macht, die Einheit herzustellen und komme er seinem Versprechen nicht nach, dann möge man das als eine bereits vollzogene Verzichtleistung betrachten; nur im Falle einer Krankheit oder eines anderen gesetzlichen Hindernisses werde er einen Procurator aufstellen. Die übrigen Punkte gestand er zu. Allein die Synode wollte von Aufstellung eines Procurators nicht lassen, „der Papst sei ein Mensch und könne auf Anstiften des Teufels seinen Sinn ändern.“ Die Italiener, wohl wissend, dass dieses Drängen den Papst in seinen Absichten nur bestärken werde, suchten die Franzosen von dieser Forderung, sowie von dem Verlangen der Abstimmung nach Nationen abzubringen; die französische Nation scheint auch wirklich in ihrem Anschlusse an die deutsche und englische wankend geworden zu sein; doch trat der grössere Theil derselben am 19. März den beiden Nationen bei [3]). Dieses scheint den Entschluss des Papstes beschleuniget zu haben. Nach dem Berichte Niems, dessen durchgängige Wahrheit sich bei dem Mangel an anderen Mittheilungen weder bejahen noch verneinen lässt, hatte Sigismund, der Verdacht geschöpft und den Herzog von Oesterreich desshalb verwarnt hatte, den Papst am 20. März besucht und auf seinem Bette ruhend gefunden, klagend über die schlechte Luft zu Constanz. Auf die Bitte des Kaisers, das Concil nicht vor dem Schlusse zu verlassen oder dieses wenigstens nicht heimlich zu thun (?), habe Johann geäussert, er werde nur nach Auflösung des Concils Constanz verlassen. Indessen in der Nacht vom 20—21. März [4]) entfloh er in Verkleidung auf Veranstaltung des Herzogs von Oesterreich nach Schaffhausen. Ein Handbillet [5]) sprach seine Freude aus frei zu sein und ein Schreiben versicherte dem Kaiser, dass er ohne Wissen des Herzogs von Oesterreich nach Schaffhausen gegangen, um dort frei und gesund sein Versprechen zu erfüllen. Aber schon zwei Tage später (23. März) rief er bei Strafe der Excommunication und des Verlustes aller Beneficien innerhalb sechs Tage seine Curialen zu sich nach Schaffhausen, und in Schreiben an den König von Frankreich [6]) und den Herzog von Berri [7]) klagt er über eine Partei auf dem Concile, die alle Macht an sich geris-

---

1) Mansi XXVII, 719. — 2) Ibid. 578. Nach einer Handschrift von St. Victor (V. d. Hardt IV, P. II, p. 86) war noch das Verlangen gestellt, dass kein zum Concil Gehöriger dasselbe verlassen dürfe ausser wegen Krankheit oder Armuth. — 3) Schelstrate, compendium chronologicum p. XXIV, in dessen „tractatus de sensu et auctoritate decretorum Constantiensis Concilii“ Romae 1686. 4. — 4) V. d. Hardt in den „fasti Concilii Const.“ lässt Johann in der Nacht von dem 21—22. flüchten, nennt aber richtig die Nacht der Flucht „Vigilia S. Benedicti“. Mansi XXVIII, 661 hat diese fehlerhafte Angabe nachgedruckt. — 5) Mansi XXVII, 577. — 6) Ibid. 578. — 7) M. XXVIII, 12.

sen, seine wie des Concils Freiheit bedroht und durch gewaltsame Maasregeln den Abschluss des kirchlichen Friedens gehindert habe [1]), da sei ihm nichts übrig geblieben als die Flucht, da ja sonst alle Akte wegen Mangel an Freiheit als ungültig erschienen wären. Dem Herzoge von Burgund trug er auf, Mannschaft bereit zu halten, da er derselben zu seinem Schutze bedürfen werde. Die Absicht des Papstes ist klar. Das Concil soll durch seine Flucht als ein unfreies erklärt und damit aufgelöst werden. Anlass zu dieser Behauptung hatte ihm die Haltung Sigismunds und die entschiedene Sprache der Reformpartei geboten. Bei einem durch Würde des Charakters wie der Amtsführung Achtung gebiethenden Papste würde die gehoffte Folge, Auflösung der Synode, auch nicht ausgeblieben sein; aber bei Johann, dessen ganzes Leben es beinahe unmöglich machte, in ihm den Nachfolger Petri zu ehren, nahm die Sache einen anderen Ausgang.

Am Morgen des 21. März war die Flucht des Papstes bekannt geworden und die Verlegenheit im ersten Augenblicke wirklich gross [2]). Dem Kaiser gelang es, durch die Erklärung, Sicherheit und Freiheit aufrecht halten zu wollen, die Gemüther zu beruhigen und die vier Nationen traten mit dem Kaiser im Convente der Minoriten berathend zusammen. Die Cardinäle erklärten, von der Flucht des Papstes nichts gewusst zu haben und mit den Nationen einmüthig das Nöthige berathen zu wollen; würde sich des Papstes Flucht als Hinderniss der kirchlichen Einheit und Reform erweisen, dann würden sie ihn aufgeben; vor der Hand möge man den Papst um nähere Auskunft über die Gründe seiner Flucht ersuchen und sich bis dahin jedes weiteren Schrittes gegen ihn enthalten. Das Concil wie das hl. Colleg ernannte nun drei Cardinäle, die zu Johann gehen sollten mit dem Ersuchen, das Concil nicht aufzulösen oder zu verlegen, sondern Procuratoren für seine Verzichtleistung zu ernennen. Allein das Selbstgefühl des Concils bedurfte noch einer anderen Kräftigung als sie der Schutz des Kaisers gewährte. Gerson, dessen Thätigkeit unermüdet war, um ein Auseinandergehen zu verhindern und der auch auf Sigismund in dieser Sache ohne Zweifel entscheidenden Einfluss geübt [3]), erhielt von den Abgeordneten der französischen Nation den Auftrag, am 23. März, noch vor Abreise der Gesandtschaft an den Papst eine Rede über die Autorität und Aufgabe des

1) „Rem ad libitum deducere satagebant (nonnulli quos apostolica gravitas nominare non patitur d. i. der Kaiser). Et si qui eorum inordinatae voluntati contradicebant, illos terrebant minis et injuriis, conviciis et illusionibus affligebant. — Per fractiones et violentias reintegrationem et pacem Ecclesiae impediri procurabant...“ — 2) Mansi XXVII, 575. „toto Concilio turbato propter recessum clandestinum papae“ und Schreiben der Cölner Abgeordneten, Martene thes. II, 1618: „turbatus est et juste christianissimus dominus noster rex totumque concilium pro eo, quod tantum scandalum positum est in Ecclesia Dei.“ — 3) „Epist. fratris Johannis de Gerson“ v. Mai 1423. Opp. I. Gersoniana, CLXXVI. „totis viribus laboravit ne idipsum Concilium subdola hostis malitia dissolutum iri contingeret et infructuosum abiret, fuissetque novissimus error pejor priore.“ War aber Gerson für Fortsetzung des Concils auch ohne Papst, dann ist sicher auch D'Ailly zu Rathe gezogen worden und hat in dieser Sache eine zweideutige Rolle gespielt.

Concils zu halten. Man hatte gewünscht, auch die Cardinäle sollten der Rede beiwohnen, diese lehnten jedoch ab, und stellten dann den Inhalt der Rede bei Johann als sehr derogirend für die Jurisdictionsrechte des Papstes dar [1]).

Die Rede [2]), welche Gerson bei der Schwierigkeit des Gegenstandes und der Kürze der Zeit nur im Vertrauen auf Gott und seine früher hierüber gemachten Studien, wie im Gehorsame gegen die Universität übernommen, ging von den Worten aus: „Wandelt, so lange ihr Licht habt, damit die Finsterniss euch nicht überfalle" (Joh. 12, 35). „Das Licht ist Christus, Gott, der nach seiner unfehlbaren Verheissung sich da befindet, wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind, der verherrlichet wird in der Versammlung der Heiligen, und diese seid ihr, orthodoxe und gottgeliebte Väter und Herrn, die Gott als Leuchten in die Welt gesetzt hat; denn wenn ihr einzeln schon berufen seid zu läutern, zu erleuchten und zu vollenden, wie viel mehr erst als hl. Synode!" Als die bewirkende Ursache der hl. Synode nennt er dann Gott selbst, als die formale die unter Leitung des hl. Geistes vorgehende Einigung der Glieder, als Zweckursache die Verherrlichung Gottes und als materiale Ursache die einzelnen Glieder derselben. In der bewirkenden Ursache liegt das Ansehen der Synode, in der formalen ihre Einheit, in der Zweckursache ihre Nützlichkeit, in der materialen die Allgemeinheit der Reform. Folgt man dem Lichte, welches das Wort des apostolischen Symbols enthält: „ich glaube an den hl. und belebenden Geist!" was belebend? die Eine, hl. katholische [3]) apostolische Kirche; betrachtet man die Worte des Apostels Eph. IV, 3—5, 11—17; Coloss. 1 u. 2; I Cor. XII, so ergeben sich 12 Sätze als „eben so viele Strahlen der Wahrheit." Diese Sätze sind, wie Gerson in einem Nachtrage bemerkt, seiner Schrift „von der Enthebbarkeit des Papstes" und seinem Vortrage an die englische Gesandtschaft entnommen, welche beide Abhandlungen „veröffentlicht worden seien." Indessen, was Kürze und selbst Ausdruck betrifft, sind die Sätze von dem Texte jener Schriften abweichend. Sie sind: Die Kirche hat ihre Einheit mit Christus durch die Liebe des hl. Geistes vermittelst der Charismen desselben, welche den ganzen Leib der Kirche beleben und gestalten. — Die Einheit der Kirche mit dem Papste ist grösser und fruchtbarer als jede andere politische Einheit. — Durch die Kraft des hl. Geistes ergänzt und erhält sich die Kirche aus sich selbst. — Ihr bleibender und untrennbarer Bräutigam ist Christus. — Der Verband mit seinem Vicar ist ein gegenseitig lösbarer. — Das allgemeine Concil ist die vom heil. Geiste geleitete, von Christus vorgeschriebene kirchliche Norm (Regula), der Jeder, auch der Papst, gehorchen muss, wenn er nicht für einen Heiden gelten will [4]). — Die Bestimmungen eines allge-

---

[1]) Schelstrate, tractatus l. c. p. 79. (Dissert. II, c. 1, art. 2.) — [2]) Opp. II, 201—6. — [3]) L. c. 204. „catholicam, h. e. universalem, quoniam ab ejus obligatione nullus viator immunis est." — [4]) Ausserdem giebt er noch p. 205 folgende Definition des Concils: „Concilium generale est aggregatio legitima autoritate facta ad aliquem

meinen Concils über Regierung der Kirche kann der Papst nicht nach Willkür beseitigen. — Das allgemeine Concil kann, wenn auch nicht die übernatürlich von Christus verliehene Fülle der apostolischen Gewalt aufheben, doch den Gebrauch derselben zum Besten der Kirche regeln und beschränken. — Ein allgemeines Concil kann auch ohne Consens des Papstes in vielen Fällen sich versammeln. — Wenn das allgemeine Concil zur Beendigung des Schisma dem Papste irgend einen Weg vorzeichnet, so hat er ihn anzunehmen, und soll der Gesinnung nach (secundum praeparationem animi) zur Cessio bereit sein. — Das allgemeine Concil hat auf Unterdrückung der Irrlehren und Zurechtweisung der Irrenden ohne Ansehen der Person zu sehen und den gesammten Clerus nach der ursprünglichen Disciplin zu reformiren. — Die Kirche hat kein besseres Mittel zur allgemeinen Reform als die Abhaltung allgemeiner und Provinzial-Synoden. — Diese Sätze, vielleicht während des Vortrages mehr entwickelt, enthielten unter den damaligen Verhältnissen Alles, was nöthig schien, dem Concile ein klares Bewusstsein seiner Berechtigung dem Papste gegenüber zu geben, und Gerson liess daher auf Rath der Freunde hinweg, was er noch bezüglich der Bekämpfung der Irrthümer zu sprechen die Absicht hatte. Wir kommen später auf dieses von Gerson aufbewahrte Fragment zurück. Weitere Folgerungen aus dem Satze Gersons, dass Jeder dem Concile, als der vom hl. Geiste geleiteten lebendigen Norm, zu gehorchen habe, zogen die Pariser Doctoren durch die Erklärung, Jeder der das Concil auflösen wolle, sei des Schisma und der Häresie verdächtig, und könne vom Concile mit Zuziehung des weltlichen Armes gerichtet werden. Ja die Superiorität des Concils über den Papst wurde von einzelnen französischen Doctoren in einer Weise festgestellt, dass die Synode ihre Billigung versagen musste [1]).

Den von dem Concile an den Papst geschickten Cardinälen, denen die französische Gesandtschaft den EB. von Rheims beigegeben, folgten am Palmsonntage (24. März) mehrere Cardinäle und Curialen ohne Wissen des Concils. Am 25. März brachte der EB. von Rheims Nachricht von Schaffhausen und die Erklärung Johanns, dass er die Cardinäle wie 4 Prälaten aus den einzelnen Nationen als Procuratoren für die Cessio aufstellen wolle. Am 26. März wurde die III. Sitzung gehalten unter dem Vorsitze des Pierre D'Ailly, ausser welchem von den gesammten Cardinälen nur noch der Cardinal von Florenz beiwohnte, die übrigen wollten nicht erscheinen, wodurch die seit der Flucht des Papstes ausgebrochene Spannung zwischen den Cardinälen und dem Concile nicht wenig

locum, ex omni statu hierarchico totius Ecclesiae catholicae, nulla fideli persona, quae audiri requirat, exclusa, ad salubriter tractandum et ordinandum ea quae debitum regimen ejusdem Ecclesiae in fide et moribus respiciunt.“ — [1]) Die Aktenstücke V. d. Hardt T. II, P. XI, p. 278—80 und Mansi XXVIII, 21—24. Z. B. Quod potestas papae sit potestas Ecclesiae, quia (qua) utitur nomine et vice Ecclesiae. Et quod auctoritas papae qua utitur nomine et vice (Ecclesiae) sit auctoritas Ecclesiae, tanquam executor auctoritatis et potestatis datae Ecclesiae a suo sponso. Et quod papa sit tanquam defensator thesaurorum Ecclesiae datorum in dotem a suo sponso. —

Nahrung erhielt. Der Cardinal von Florenz, Zabarella, las die von dem Concile gefassten Beschlüsse [1]: dass das Concil, rechtmässig versammelt, weder durch den Rücktritt des Papstes noch anderer Prälaten aufgelöst sei, sondern in seiner Integrität und Autorität fortbestehe bis zur vollen Hebung des Schisma und zur Reform der Kirche in Glaube und Sitte an Haupt und Gliedern [2]; dass seine Verlegung nur nach Berathung mit dem Concile und aus dringenden Gründen statt finden könne und dass die Glieder des Concils dasselbe nur aus Gründen verlassen dürfen, die von dem Concile als hinreichend erkannt sind. D'Ailly gab als Präsident seine Zustimmung zu diesen Beschlüssen, nachdem er mit dem Cardinal von Florenz eine Verwahrung eingelegt, des Inhaltes, sie hätten gewünscht, das Concil möge diese Sitzung bis zu dem Eintreffen weiterer Nachrichten über die Gesinnung des Papstes verschieben; weil aber das Concil anderer Ansicht gewesen und die anderen in Constanz befindlichen Cardinäle theils aus Gesundheits-, theils aus Schicklichkeits-Rücksichten dieser Sitzung nicht beigewohnt, so treten sie den Beschlüssen bei, in der Voraussetzung, dass auch der Papst sie bestättigen werde. Noch am Abende dieser Sitzung kehrten die an den Papst gesandten Cardinäle zurück, mit der Erklärung, gute Nachrichten zu überbringen. Aber schon das Recht, das sich Johann durch sie wahren liess, das Concil aufzulösen, wie ihre Aeusserung, das Concil sei wirklich durch die Abwesenheit des Papstes aufgelöst [3], rief solche Erbitterung hervor, dass auch noch grössere Anerbiethungen, als sie Namens des Papstes zu machen beauftragt waren, wenig Anklang gefunden hätten; er versprach nemlich, Procuratoren aufzustellen, das Concil vor Herstellung der Einheit und Reform der Kirche nicht aufzulösen, bestand aber darauf, dass seine Curie ihm folgen müsse, die Cardinäle Vollmacht zu freiem persönlichem Verkehr mit ihm erhielten und forderte volle Sicherheit für seine Person wie Unterlassung des von dem Kaiser gegen den Herzog von Oesterreich beschlossenen Krieges. Aber man hatte zu den Anerbiethungen keinen Glauben. Durch die Aeusserung der Cardinäle, dass durch den Rücktritt des Papstes das Concil als aufgelöst zu betrachten sei, sah man sich zu einer principiellen Begründung der Autorität des Concils gedrängt. Was die Freunde des Papstes bisher nur als die Ansicht Einzelner bezeichneten, sollte als Ausspruch der versammelten Kirche unantastbare Gültigkeit erhalten. Die Cardinäle boten Alles auf, den Beschlüssen der Nationen eine Fassung zu geben, die mit Aufrechthaltung der Autorität des Papstes vereinbar erschien, sie verstanden sich jetzt sogar dazu, Namens des Papstes den Kaiser selbst als Procurator aufzustellen, so dass er im Einverständnisse mit nur zwei Cardinälen die Cessio sollte verwirklichen können, auch sollte die Curie ohne den Rath des Concils nicht verlegt werden, die Nationen wollten aber von den einmal

---

[1]) Mansi XXVIII, 580. — [2]) „Quousque Ecclesia sit reformata in fide et moribus in capite et membris.“ — [3]) Schelstrate, compend. chronolog. p. 38. V. d. Hardt T. II, P. XIII, p. 286. P. XV, 397. T. IV, P. III, p. 78.

gefassten Beschlüssen nicht abgehen. Johann, über alle Vorgänge zu Constanz unterrichtet, glaubte sich, wenn diese Beschlüsse sanctionirt würden, nicht mehr sicher zu Schaffhausen, und floh am Charfreitage nach dem Schlosse Laufenburg, nachdem er gegen Alles bisher Versprochene, als durch Furcht erpresst, einen Protest niedergelegt[1]). Er wollte sich auch damit dem Bereiche des Kampfes entziehen, der von allen Seiten gegen den Herzog von Oesterreich losbrach, nachdem die französischen Gesandten und Cardinäle umsonst den Kaiser davon abgerathen. Es gehörte damals in Constanz unter geistlichen und weltlichen Herrn zum guten Tone, dem Herzog Absagebriefe zu schicken, deren er über 400 erhielt. Durch ihre Bemühung hatten die Cardinäle wenigstens erlangt, dass ein bereits in der III. Sitzung zur Kenntniss gekommener Artikel über die Verpflichtung des Papstes, sich wegen seiner Flucht vor dem Concile zu rechtfertigen[2]), den Gerson jetzt zur Aufrechthaltung der Autorität des Concils unter die in der allgemeinen Sitzung zu proclamirenden Beschlüsse aufgenommen wünschte, vor der Hand wegblieb, und rücksichtlich eines anderen Punktes, der den Papst auch in der allgemeinen Reform der Kirche dem Concile unterstellte, scheinen die Cardinäle noch bis zum Beginne der IV. Sitzung die Möglichkeit einer Aenderung gehofft zu haben, was nothwendig eine Getheiltheit der Ansichten voraussetzt. Nur so lässt sich das Verhalten des Cardinals Zabarella erklären. Als er nemlich in der unter dem Vorsitze des Cardinals Ursini gehaltenen IV. Sitzung am 30. März, welcher auch die in Constanz anwesenden Cardinäle mit Ausnahme D'Aillys und des Cardinals von Viviers beiwohnten, den Beschluss des Concils vorlas, worin dieses sich in allem auf den Glauben, Ausrottung des Schisma (und allgemeine Reform der Kirche) Bezüglichen als höchste Autorität erklärte, liess er die eingeklammerten Worte „als der gemeinsamen Berathung entgegen“ hinweg[3]). Dieses Verfahren, wie das Verlangen der anderen Cardinäle, derartige schwierige Fragen künftig erst einer reiferen Erwägung zu unterziehen, erregten grosse Missstimmung. Man beschloss, dass in der nächsten Sitzung das Decret unverändert verkündet werden sollte, und der Professor des canonischen Rechtes und Gesandte der Universität Paris, Benoit Gentien, sprach die Verstimmung in einer scharfen Rede gegen Papst und Cardinäle

---

[1]) V. d. Hardt T. II, P. XV, 399. — [2]) Ibid. T. IV, P. III, p. 81. „Autoritas hujus s. Concilii tam utilis quam necessaria erat et est Ecclesiae s. Dei pro unitate et fide ac moribus, quod corporalis recessus papae ab hoc loco debet censeri reprehensibilis, scandalosus nec non obligationum suarum quas fecit et totius Concilii infirmativus et subversivus, imo et de fautoria schismatis et haereticae pravitatis vehementer suspectus, nisi sufficienter et ultro se ipsum purgaverit aut satisfacere curaverit. Nec allegari potest in hac parte justus metus, cum ipse debeat etiam periculo mortis semet exponere pro salute sui gregis ....“ — [3]) Schelstrate, compend. chron. p. 41. Der bezügliche Beschluss lautet Mansi XXVII, 585: „ipsa Synodus in Spiritu s. congregata legitime generale Concilium faciens, ecclesiam catholicam militantem repraesentans potestatem a Christo immediate habet cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis etiam si papalis existat obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis (et reformationem generalem Ecclesiae Dei in capite et in membris).“

aus, die sich durch Wahl Johanns alles Vertrauens unwürdig gemacht, und nur darauf ausgingen, durch Hinhalten das Concil zu ermüden und aufzulösen [1]). Die Nachricht von der neuen Flucht des Papstes nach Laufenburg bestärkte in dieser Stimmung. In der V. Sitzung (6. April), welcher D'Ailly und drei andere Cardinäle, wie auch die Gesandten des Königs von Frankreich gar nicht, die übrigen Cardinäle nur ungerne beiwohnten, weigerte sich der Cardinal von Florenz, die Beschlüsse vorzulesen; an seine Stelle trat der erwählte Bischof von Posen. Ausser dem erwähnten, nun vollständig verlesenen Decrete erklärte die Synode, dass, wer immer den Verfügungen dieses oder eines anderen allgemeinen Concils bezüglich der erwähnten Punkte Widerstand leiste, einer geeigneten Strafe unterliegen solle [2]). Der Papst solle seine Curie ohne Genehmigung des Concils nicht abrufen; alle wegen Anhänglichkeit an das Concil verhängte Strafen sollen nichtig sein und die Officialen der Curie unbehindert ihre Funktionen auf der Synode fortsetzen können, überhaupt alles zum Nachtheile des Concils Geschehene ungültig sein. Endlich bezeugte das Concil „vor Gott und Menschen, dass seinem Wissen nach (ut visum est s. Concilio) sich der Papst und alle anderen Anwesenden auf der Synode in vollkommener Freiheit befanden und befinden, und das Gegentheil ihm nicht bekannt geworden sei.“ Das Concil will hier offenbar keine andere Freiheit verstanden haben, als die mit der Erfüllung der Pflichten gegen das Concil — nach seiner Auffassung der Sache — vereinbar war; ein anderer Zwang als dieser moralische war bis zur Flucht Johanns gegen ihn nicht geübt worden; aber eine Verpflichtung im Sinne des Concils erkannte Johann nicht als berechtiget, und daher seine Klage über Mangel an Freiheit auf dem Concile.

Ueber die Form und den Sinn der Beschlüsse der IV. und V. Sitzung hatte sich während des XVII. Jahrhunderts eine sehr heftige Controverse gebildet [3]). Dass in dem Decrete der IV. Sitzung jene die Reform betreffenden und von Zabarella nicht gelesenen Worte in dem Documente standen, ist, ungeachtet sie in mehreren Handschriften fehlen, selbst der Mönch von St. Denys hat sie in seinem Berichte nicht [4]), doch nicht zu bezweifeln, denn sie sind nicht nur durch den Zusammenhang zwischen dem Decrete und den dasselbe einleitenden Sätzen gefordert [5]), ja bereits in dem Beschlusse

---

1) V. d. Hardt II, P. XII, p. 279—84. — 2) Mansi XXVII, 590. „Quicunque cujuscunque conditionis, status, dignitatis, etiam si papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus aut praeceptis hujus s. Synodi et cujuscunque Concilii alterius generalis legitime congregati super praemissis seu ad ea pertinentibus, factis vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignae poenitentiae subjiciatur et debite puniatur etiam ad alia juris subsidia (si opus fuerit) recurrendo ....“ — 3) Näheres in Schelstrate, tractatus de sensu c. r. Rom. 1686 und in dessen drei Jahre früher zu Antwerpen erschienenen „Acta Concilii Constantiensis“; Natalis Alexander, hist. eccles. Paris 1714. fol. T. VIII. Dissert. IV. § 6. Maimbourg, traité hist. de l'etablissement et des praerogatives de l'eglise de Rome et de ses evêques. Paris 1685. Lenfant, hist. du Concil de Constanc. Amsterdam 1714. T. I, p. 147 e. r. Dupin, de antiqua Ecclesiae disciplina, dissert. VI, § 6 u. de potestate eccles. ed. Magunt. 1788. p. 187—99. — 4) Chron. V, 488 (35, 51). — 5) „Haec S. Synodus pro extirpatione praesentis schismatis et unione ac reformatione Ecclesiae Dei in capite et in membris fienda...“

der III. Sitzung, dass das Concil auch nach dem Rücktritte des Papstes fortbestehe, bis zur Vollendung der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, enthalten, sondern auch der ganze Auftritt ohne diese Voraussetzung unerklärlich. Die volle Fassung und Lesung des Beschlusses in der V. Sitzung macht ohnehin eine weitere Behandlung der Sache entbehrlich. Von grösserem Gewichte ist die Frage nach dem Sinne und der Bedeutung der Decrete. Hier ist zuerst bemerkt worden, „dass diese Beschlüsse nicht als Ausspruch der gesammten Synode betrachtet werden können, da sie weder in der gehörigen Ruhe noch einmüthig gefasst worden seien.“ Allerdings fanden in Constanz bei der leidenschaftlichen Erregung Vieler und dem Conflicte der Interessen ruhige Verhandlungen vielleicht nur selten statt und die Berathungen einzelner Nationen liessen bezüglich der Ordnung Vieles zu wünschen übrig. Die Nationen selbst fühlten das, und suchten wie die deutsche den Missständen abzuhelfen. „Nur durch sorgfältige Behandlung der vorliegenden Angelegenheiten, heisst es in einem Vorschlage in der Versammlung der deutschen Nation vom 14. Mai 1415, könne man den Vorwurf der Unüberlegtheit oder des Zwanges, der Einzelnen geschehe, entkräften. Man möge hierin die französische Nation nachahmen, die nicht nur genau unterscheide zwischen solchen, die stimmberechtigt seien, und die es nicht sind, sondern auch Jedem seinem Range gemäss in der Versammlung seinen Platz anweise, Jeden höre und dann nach der Majorität sich schlüssig mache. Dadurch komme Jeder zu seinem Rechte, werde das Gerede von der Uneinigkeit der (deutschen) Nation gehoben und Jedem ein Interesse an dem Concile eingeflösst, und dieses damit vor Auflösung bewahrt“ [1]). Allein die Frage über das Verhältniss des Papstes zum Concile war ja nicht mehr neu, sondern seit der Synode von Pisa theoretisch wie practisch geläufig geworden, und wenn darum die beiden Decrete auch nicht einmüthig, jedenfalls sind sie durch Stimmenmehrheit zu Stande gekommen. Dann aber ist es gleichgültig, ob sie auf Einmüthigkeit oder bloser Majorität der Stimmen beruhen, sobald sie einmal als Aussprüche eines allgemeinen Conciles betrachtet werden. Aber eben dieses soll nicht der Fall sein; nicht ein allgemeines Concil habe hier eine Entscheidung gegeben, sondern „nur einige Väter der Obedienz Johanns XXIII.“ [2]); gesetzt aber auch, das Concil sei damals schon

---

1) Mansi XXVI, 657 „Sed et valde ex hoc modo (procedendi) conservaretur concilium indissolutum, quia omnes se reputarent ad aliquid utiles, qui sic cum videant se in nullo requiri aestimant se inutiles, imo otiose perdere tempus et expensas, ne (c) hic degendo servire se Deo nec prodesse Ecclesiae aut proprium meritum augere, imo potius affixi taedio quaerunt occasionem recessus et forte aliquando ex industria revocationes superiorum suorum procurant et sic (si?) remanere coguntur: inviti remurmurant et afficiuntur ad omnia quae peraguntur in Concilio ...“ — 2) Zuerst ist dieser Einwand von Turrecremata erhoben worden in seiner „Summa de potestate papali“ lib. II, c. 99. b. Roccaberti XIII, 427. „Decretum illorum patrum non loquitur universaliter de qualibet synodo universaliter sed de illa singulariter pro cujus tempore non erat in ecclesia unus pastor totius ecclesiae indubitatus. — Dato, quod tale decretum ibi fuisset factum — non habet necessitatem, quoniam hoc, quod adversarii praesupponunt, quod fuerit ab universali Concilio legitime congregato et repraesentante universalem ecclesiam militantem est valde dubium apud multos, imo plurimorum

ein allgemeines gewesen, so machten die beiden Decrete doch auf keine unbedingte, allgemeine, sondern nur auf eine für den concreten Fall des Schisma und in specie Johann XXIII. gegenüber berechnete Geltung Anspruch. Ja man könne sogar zweifeln, ob das Concil seinen Satz „von der Superiorität des Concils über den Papst auch allgemein habe genommen wissen wollen" [1]). Jedenfalls fehle den Decreten die päpstliche Bestättigung." Das Concil zu Constanz blos als Versammlung der Obedienz Johanns XXIII. betrachten, beruht auf einer Voraussetzung die wir schon bei dem Concile zu Pisa als unberechtiget gefunden haben (sieh' oben S. 257, 58) und die in den Worten Turrecremata's sich selbst als bloser Parteistandpunpt kund giebt. Ferner ist der Charakter der unbedingten Gültigkeit der Decrete durch den Text schon ausser Zweifel gestellt, denn nicht nur ist von einer Beschränkung auf den concreten Fall keine Rede, sondern ausdrücklich der Gehorsam Aller gegen jedes allgemeine Concil bei Strafe geboten [2]), und der Grund in der Gewalt, die es unmittelbar von Christus hat und in seinem die ganze Kirche repräsentirenden Charakter angegeben. Wenn Jemand berufen ist, uns über den wahren Sinn der Decrete Aufschluss zu geben, so ist es Gerson. In seiner zu Constanz verfassten Schrift „über die kirchliche Gewalt" dankt er Gott, „dass er die Kirche durch die Trübsal des Schisma erleuchtet und durch diese Decrete von der verderblichen Lehre, dass der Papst über dem Concile, oder ihm wenigstens an Macht gleich stehe, befreit habe, sonst wäre des Schisma kein Ende gewesen! [3]) Jetzt aber ist es ausgesprochen und entschieden (declaratum decretumque est) dass das allgemeine Concil die päpstliche Gewalt in ihrer Ausübung beschränken und reguliren kann (moderanda regulandaque)." Man könnte entgegnen, Gerson spreche in dieser Schrift nur seine Auffassung der Decrete aus, diese sei aber nicht die des Concils! Allein dem widerspricht die nach der Abreise des Kaisers vor dem gesammten Concile gehaltene Rede Gersons, in welcher er unser Decret als „ein Gesetz" bezeichnet, das als Leitstern für den Weg des Friedens diene, das an den Wänden aller Kirchen als „Fundamental- und unfehlbarer Grundsatz" aufgezeichnet werden sollte, gegen die unevangelische Behauptung, dass der Papst einem allgemeinen Concile nicht unterworfen sei, nicht von ihm gerichtet werden könne, dass vielmehr das Concil von dem Papste seine Macht habe. Nachdem dieses Gesetz einmal gegeben, genüge für seine Begründung die einfache Verweisung auf

---

judicio, scilicet eorum qui fuerunt de obedientia Gregorii et Benedicti, falsum: quoniam sicut apertissime patet ex gestis illius congregationis decreta illa, si sint ita appellanda, facta sunt solum a patribus aliquibus obedientiae Johannis XXIII." — [1]) Hefele, Conciliengeschichte I, 45. — [2]) „Hujus S. Synodi et cujuscunque concilii alterius generalis legitime congregati." — [3]) De potestate ecclesiastica, II, 240. „... posuerunt isti papalem autoritatem supra concilium aut saltem non imparem. Est autem certum apud eos, quod par in parem et minor in superiorem non habet imperium. Benedictus autem Deus, qui per hoc sacrosanctum Constantiense Concilium illustratum divinae legis lumine, dante ad hoc ipsum vexatione praesentis schismatis intellectum, *liberavit Ecclesiam suam ab hac pestifera perniciosissimaque* doctrina, qua semper manente perseverasset semper schisma nutritum ab ea ..."

das Wort: „wenn er die Kirche nicht hört, sei er dir wie ein Heide und Publicane". (Matth. 18, 17) [1]). Diese Angesichts des Concils gesprochenen Worte Gersons, noch mehr seine dogmatische Auffassung der Decrete, machen es unmöglich, den Decreten eine blos temporäre in dem concreten Falle aufgehende Bestimmung zu geben, sondern das Concil hat nach Gerson sie als ein für alle Zeiten gültiges Fundamentalgesetz der kirchlichen Verfassung ausgesprochen. Dagegen lässt sich die päpstliche Bestättigung der Decrete aus den Worten Martins V., dass er Alles unverbrüchlich halte und approbire, was das Concil in Glaubenssachen „conciliariter" beschlossen habe [2]), nicht, wie es die gallicanischen Schriftsteller thun, sofort folgern. Denn wenn auch der dogmatische Charakter der Decrete von Gerson entschieden behauptet wird, so dass er den Widerspruch dagegen als Haeresie bezeichnet [3]), so fragt es sich doch, ob auch Martin V. diese Anschauung gehabt, und noch mehr, was er unter „conciliariter" Beschlossnem verstand. D'Ailly äussert in seinem 1416 zu Constanz geschriebenen Tractate „über die Autorität der Kirche, des allgemeinen Conciles und des Papstes": „es erscheine Vielen, die mit Ausschluss des Cardinalcollegs durch die vier Nationen gehaltene Berathung nicht als Berathung des Concils (conciliariter facta) [4]), denn man zweifle ob die Nationen, sei es aus göttlichem, sei es aus menschlichem Rechte, befugt seien, die römische Kirche und das sie repräsentirende Cardinalcolleg seines Stimmrechtes auf dem Concile zu berauben." Sohin ist nach dieser Auffassung — und sie war die des gesammten Cardinalcollegs, auch des Otto Colonna — Martin V. — nichts „conciliariter" beschlossen, was ohne die Zustimmung der Cardinäle blos durch die Stimmenmehrheit der Nationen beschlossen ist. Nun sind aber die Decrete ohne Zustimmung des Cardinalcollegs zum Beschlusse erhoben worden, also hat Martin V. sie auch nicht als „conciliariter" beschlossen betrachtet und demnach auch nicht bestättiget. Hat aber Martin V. aus diesem Grunde die Decrete nicht einmal als Beschlüsse des Concils als solchen angesehen, so hat er ihnen noch weniger einen dogmatischen Charakter beilegen wollen. Man

---

[1]) Sermo super Processionibus pro Viagio Reg. Rom. II, 275. 76. Nach wörtlicher Anführung des Decretes fährt Gerson fort: „Conscribenda prorsus esse mihi videretur in eminentioribus locis vel insculpanda per omnes ecclesias saluberrima haec determinatio, *lex vel regula, tanquam directio fundamentalis et velut infallibilis* adversus monstruosum horrendunque offendiculum, quod hactenus positum erat per multos de ecclesia in itinere mandatorum Dei, determinantes ex textibus Glossae non ad regulam evangelicam et aeternam acceptis, papam non esse subjectum generali concilio, neque judicari posse per ipsum: quod praeterea generale concilium totum ab ipso robur immediate summebat ... Nunc ex quo lex posita est, *nec jam licet dubitare*, probationes omittamus. Sola haec probatio sufficeret: „si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus." Matth. 18, 17. — [2]) „Omnia et singula determinata et decreta in materia fidei per praesens concilium conciliariter tenere ..." — [3]) Sermo habitus Constantiae in festo S. Antnoii II, 355: „Huic veritati (den Decreten) fundatae supra petram firmam S. Scripturae quisquis a proposito detrahit cadit in haeresin jam damnatam ..." — [4]) Gers. Opp. II, 940 „quae deliberatio (der vier Nationen) exclusa deliberatione dicti collegii et non facta in communi sessione collatione votorum videtur multis non esse censenda deliberatio Concilii generalis conciliariter facta."

kann die Berechtigung des Papstes zu dieser Auffassung der Sache bestreiten, aber dabei bleibt es doch Thatsache, dass er die Decrete nicht bestättiget hat.

Am 7. April wurde in Constanz das Schreiben Johanns vom 4. April an alle Gläubigen bekannt, in welchem er als Grund seiner Flucht den ihm verursachten Zwang erklärt, der es ihm unmöglich gemacht mit Erfolg an Herstellung der Einheit zu wirken. Hiemit war die von der Synode gegebene Versicherung seiner Freiheit zu Constanz als unwahr hingestellt und der Bruch beinahe unheilbar geworden. In dem Antwortschreiben des Concils an Fürsten, Städte, Universitäten, vom 17. April [1]) ist es leider mit dem objectiven Thatbestande auch nicht strenger genommen als in den Schreiben des Papstes. Während dieser von Laufenburg nach Freiburg und wenige Tage später, um dem Uebergange nach Burgund näher zu sein, nach Breisach flüchtete, wurde zu Constanz die VI. Sitzung gehalten und eine Procurationsformel für den Papst bestimmt, in welcher ihm aus jeder Nation Procuratoren vorgeschrieben waren, ausser jenen, die er selbst noch hinzunehmen wolle. Eine Gesandtschaft, wobei die Cardinäle von St. Marcus und Florenz, sollte ihn auffordern, die Procuratie innerhalb zweier Tage zu erledigen und dann sich entweder nach Constanz oder Ulm oder Basel für weitere Verhandlungen zu begeben, wogegen ihm volle Sicherheit, Einstellung jedes weiteren Verfahrens gegen ihn und Sorge um sein standesmässiges Auskommen versprochen wurde. Um diese Zeit trafen von der Universität Paris Schreiben an den Papst, das Concil und den Kaiser ein, der alles hinweggesetzt habe „um nur Christus zu folgen“ [2]), und ermunterten auf dem betretenen Wege fortzuschreiten. Die Stimmung der Synode war ohnedem nicht der ruhigsten Art; man sah sich sogar genöthigt, die Schmähschriften, mit denen einzelne Glieder der Parteien ihren Kampf führten, bei Strafe der Excommunication zu verbieten [3]). Namentlich war man gegen die Cardinäle wegen ihrer immer noch bewiesenen Anhänglichkeit an den Papst, die Zabarella mit Recht als durch Ehre geboten erklärte, sehr eingenommen. Ein französischer Prälat (Gentien?) trug dem Concil die Sätze vor [4]): bei den Verhandlungen über Einheit und Reform der Kirche dürften sich die Cardinäle als Richter in eigener Sache gar nicht betheiligen; sie hätten durch die Wahl Johanns ihr Wahlrecht missbraucht und seien zur Strafe dafür von der künftigen Wahl und den Verhandlungen auszuschliessen, zumal sie das Concil nach der Flucht Johanns als aufgelöst erklärt, das doch in solchem Falle über Papst und Cardinälen stehe. Ohne wenigstens temporäre Suspension der päpstlichen Reservationen sei an eine Reform der Kirche an

---

[1]) Mansi XXVII, 599—603. v. d. Hardt T. IV. P. III, p. 108 c. r. — [2]) Mansi l. c. 615. „gaudia relinquendo ardua etiam regni pondera suspendistis solaque cura est sequi Christum“. In einem spätern Schreiben, ibid. 647 heisst es sogar: „Sed Christus id aspicit et nostros labores ad finem perducat beatum, qui nostrum in saeculum tale dedit regnis mortalibus et Ecclesiae praesidium, cujus operibus opibusque freti quam mundus dare non potest, quam neque priora potuere saecula pacem expectamus videre venustam ... “ — [3]) Ibid. 611. — [4]) V. d. Hardt. II. P. XIII. p. 285 c. r.

Haupt und Glieder nicht zu denken, da der Papst immer Abnehmer seiner Gnade und damit Hilfe zur Behauptung seiner Stellung finden werde. Ueber den Erfolg des Vortrages enthalten die Akten nichts; aber die Cardinäle wahrten das Recht der römischen Kirche, deren Autorität wie die des Concils unmittelbar von Gott sei und die in ihnen und dem Papste, als wesentlichem Theile des Concils, ihre Repräsentation habe, ohne deren Consens daher auch auf einem allgemeinen Concile nichts beschlossen werden dürfe. Die Theologen suchten durch Distinctionen den Eindruck dieser Verwahrung zu schwächen, mitunter in einer Weise, die gar nicht zu dem sonst bewiesenen Eifer gegen alles Heterodoxe passen will [1]. Die Gegensätze des streng monarchischen Princips und des Repräsentationssystems trafen allenthalben, in den Verhandlungen der Nationen wie der einzelnen Commissionen aufeinander.

Am 19. April traf die Gesandtschaft des Concils in Breisach ein, und Johann versprach folgenden Tages die Procuratie auszustellen; in der Frühe jedoch suchte er über den Rhein zu entkommen, und als er sich durch die Leute des Herzogs von Oesterreich gehindert fand, wandte er sich zaghaft nach Neuenburg, von wo man ihn wieder nach Breisach zurückschickte, ungeachtet, nach dem Berichte der Gesandten, ihn dort 2000 Mann burgundischer Truppen erwartet hätten [2]. Der Herzog von Oesterreich hatte ohne den Schein des Zwanges dafür gesorgt, dass Johann nicht weiter konnte. Er sollte ihm ein Unterpfand des Friedens werden. Das politische Interesse wog schwerer als das gegebene Wort. Er brachte ihn nach Freiburg, wo der Herzog Ludwig v. Bayern seine Aussöhnung mit dem Kaiser, natürlich auf Rechnung des Papstes, einleitete [3]. Der Papst, der nun Alles verloren gab, händigte die Procuratie aus, aber nicht an das Concil, sondern an den Grafen Ursini, weil er erst seiner künftigen Stellung wegen gesichert sein wollte. Am 26. April hielt man zu Constanz eine feierliche Procession nach Petershausen um günstigen Fortgang des Friedensgeschäftes zu erflehen. Gerson hielt eine Rede über die Eigenschaften und den Werth des Gebetes [4]. Die Aussöhnung des Herzogs von Oesterreich mit dem Kaiser fand am 5. Mai statt; dem Papste, der an den Kaiser ausgeliefert werden musste, sollte Leben und Besitz — es war ihm bereits durch den Herzog unter der Form des Anleihens sein Besitz sehr erleichtert worden — gesichert bleiben. Nun man des Papstes sicher war, nahm das Verfahren gegen ihn einen raschern Charakter an. In der

---

1) Das Document b. V. d. Hardt, l. c. 288—96. Gleich gegen den ersten Satz der Cardinäle: „Romana Ecclesia secundum canonicas sanctiones Christi traditioni conformes omnium ecclesiarum mater est et magistra. Et oppositum dicere est haeresis implicita“ lautet die “responsio Concilii“: „Tamen non est errare (das Gegentheil behaupten) seu peccare in aliquem articulum catholicae fidei in Symbolo comprehensum.“ — 2) Mansi XXVII, 620. — 3) Ibid. 621 „Ludovicus de Bavaria missus fuerat a Constantia ad ducem Austriae pro inducendo dictum ducem ne papam permitteret abire e manibus suis et quod per medium restitutionis ejusdem papae factae Concilio Constantiensi faciliter posset obtinere gratiam apud imperatorem . . .“ — 4) Opp. III, 269—75.

VII. Sitzung (2. Mai) wurde eine Citation gegen Johann erlassen, worin er als schuldig der Haeresie, der Förderung des Schisma, der Simonie, überhaupt als unverbesserlich bezeichnet [1]) und ihm von Seite der Synode und des Kaisers ein beschränkter Geleitsbrief (salva justitia) versprochen wird. Den Cardinälen hatte man kurz vor der Sitzung eine Copie des Aktenstückes mitgetheilt, so dass eine sorgfältigere Berathung darüber nicht mehr möglich war. Da dieses auch rücksichtlich anderer Beschlüsse geschah, beklagten sich diese darüber und verlangten als Collegium wenigstens die Rechte einer Nation, zumal die englische Nation nur drei Prälaten und kaum 20 Köpfe zähle. Aber man glaubte ihrer gerathen zu können; der Uebermuth liess nicht ahnen, welche Verlegenheiten sie dem Concile bereiten könnten; sie sollten sich, beschied man sie, ihren Nationen anschliessen [2]). Am 4. Mai, dem Tage der VIII. Sitzung, kehrten die letzten Cardinäle — worunter Colonna — nebst mehreren Curialen von Schaffhausen und Freiburg nach Constanz zurück. Die IX. Sitzung (13. Mai) sprach dem Papste, der die Cardinäle von Cambrai, Florenz und St. Marcus als seine Procuratoren und zu seiner Vertheidigung beauftragt hatte, von denen jedoch Keiner das Amt übernehmen wollte, das Recht überhaupt ab, als persönlich und in einer Criminalsache belangt, einen Procurator aufzustellen. Da die Cardinäle sich weigerten den gefangen gehaltenen Papst vor den Thüren der Cathedrale vorzuladen, gab sich der Patriarch von Antiochien dazu her und nach dieser Formalität hatte der Prozess seinen Fortgang; es wurde eine Comission zum Zeugenverhöre gegen Johann ernannt und er in der X. Sitzung (14. Mai) von der Regierung der Kirche suspendirt und beschlossen, dass wegen der gegen ihn vorgebrachten Anklagen behufs seiner Entsetzung procedirt werden dürfe. Einen Blick in das Gewirr der Verhältnisse gewährt die gleich nach der Lesung des Beschlusses eingelegte Protestation des Professors Gentien, dass, für den Fall durch die Suspension des Papstes sein Recht der Beneficienverleihung an die Bischöfe devolviren solle, er dem nicht beitreten könne, da diese es den Männern der Wissenschaft an der nöthigen Unterstützung zum Leben fehlen liessen. Die Frage erwies sich auch später noch als Stein des Anstosses.

Die für den Process gegen den Papst aufgestellten Commissäre hatten indessen die einzelnen Klagen aufgenommen, die sich in dem ersten Entwurfe auf 70 beliefen; [3]) es war nichts vergessen worden, sogar die Jugendsünden hatte man ihm aufgerechnet [4]), ihn des Mordes an Papst Alexander beschuldigt (art. 5) neben der Vernachlässigung des kirchlichen Ritus [5]); Allem habe er sich überlassen,

---

1) Mansi XXVII, 625. — 2) Schelstrate, tractatus de sensu c. r. p. 283. — 3) Mansi l. c. 662 b. V. d. Hardt IV. P. III. p. 196 sqq. — 4) Art. 2. „Dominus Joannes a tempore juventutis suae fuit malae indolis, inverecundus, impudicus, mendax, parentibus suis rebellis et inobediens . . .“ — 5) Art. 5. „Velut paganus divina officia contempsit, officium pastorale non debite in divinorum administratione exercuit, missis et vesperis papalibus interesse non curavit, horas canonicas dicere, jejunia, abstinentias, ceremonias et alia canonica instituta ad quae omnes Christiani et praesertim Clerici adstringuntur juxta formam Ecclesiae servare sprevit. Et si aliquoties cele-

was der Kirche habe Aergerniss geben können, namentlich allen Greueln geschlechtlicher Lust, so dass die mit seinem Treiben Bekannten ihn nur einen „eingefleischten Teufel" genannt. Neben seinem ausgedehnten Beneficienhandel (art. 11. 21. 23—26.) ist er auch wegen der Ablässe belangt, in denen er gegen Geld „von Schuld und Strafe Absolution ertheilt"; neben dem Versuche, den Kopf des hl. Johannes den Florentinern für 50,000 Ducaten zu verkaufen (art. 44), findet sich die Klage wegen Beraubung des für fünfzig arme Studenten zu Bologna von Gregor XI. gegründeten Collegs (art. 50); neben seiner Flucht vor Ladislaus und den Verlegenheiten und Gefahren, in welche er dadurch Viele gebracht, ist auch seines Unglaubens an das ewige Leben und die Unsterblichkeit seiner Seele erwähnt (art. 68); desshalb wird er als Häretiker und als unverbesserlich des apostolischen Stuhles für unwürdig erklärt. Die gravirendsten unter diesen Anklagen (14), deren wenige bewiesen, die meisten nur auf Gerüchte gebaut waren, wurden zwar des öffentlichen Aergernisses wegen durch die Synode beseitigt, aber immer waren sie ein trauriger Beweis, was alles innerhalb der Kirche auf der Grundlage des Rechtsbuchstabens möglich war. Der Angeklagte war auf Verlangen des Concils von Freiburg nach Radolfszell gebracht worden, wo ihn Namens des Concils drei Bischöfe und ein Doctor als Wächter übernahmen; als sie dem Papste den Zweck ihrer Ankunft eröffneten, weinte er bitterlich, er war gebrochen für immer; seine Dienerschaft, die bisher treu bei ihm ausgeharrt und jetzt entlassen werden musste, verliess ihn mit den Zeichen des grössten Schmerzes, ein Beweis, dass er den Seinigen ein gütiger Herr war. Auf Verlangen seiner Wächter stellte er am 24. Mai eine Urkunde aus, worin er sich dem Urtheile des Concils im Voraus unterwirft und nur bittet, auf seine Ehre, Person und Stand Rücksicht zu nehmen, unbeschadet jedoch der Einheit der Kirche. Auf die Einsicht in die Klageartikel, die ihm das Concil zustellen liess, und auf Exception gegen die Wahrheit derselben leistete er Verzicht, das „unfehlbare Concil möge seine Vertheidigung sein, einer andern wolle er sich nicht bedienen". Am 27. Mai schrieb er an Sigismund, „nach Gott seine einzige Zuflucht", ihn bittend, „wegen der vielen Beweise der Liebe, die er ihm gegeben, seines gegebenen Wortes eingedenk zu sein; dafür werde ihm auch einst von dem ewigen Richter, vor dem wir Alle der Gnade bedürfen, Vergeltung zu Theil werden" [1]). Einen hohen Sinn hatte Johann nie besessen, aber ein derartiges demüthiges Bitten im Interesse der eigenen Persönlichkeit vor Demjenigen, dessen Wortbruch er sonst die Ursache seines Missgeschickes zugeschrieben [2]), setzt einen Ge-

bravit hoc fecit currens more venatorum et armigerorum et plus ne culparetur totaliter de haeresi et ne expelleretur a papatu quam devotionis causa . . ." — [1]) Mansi XXVII, 699. V. d. Hardt IV, P. III, p. 259. — [2]) Niem, vit. Joannis lib. II. c. 21. „Cum esset in praedictis castris et oppidis ubilibet conquerebatur de ipso domino rege, injuste tamen, quod salvum conductum sibi infregisset." Nur die Parteilichkeit Niems kann die Klage Johanns als „ungerechte" bezeichnen. Weder der Kaiser noch der Herzog von Oesterreich hatten ihm Wort gehalten.

müthszustand voraus, in welchem das Bewusstsein völlig verloren gegangen scheint, was man sich und Andern schuldig ist. In der XII. Sitzung (29. Mai) wurde das Urtheil gegen den Papst verkündet. Als der Präsident, der Cardinalbischof von Ostia, die Anwesenden aufforderte, ob sie etwas dagegen einzuwenden, Jeder könne frei sprechen, schwiegen sie Alle. Nach der Entsetzung des Papstes wurde jede Neuwahl ohne Genehmigung des Concils untersagt, alle darauf bezüglichen Rechte bis auf Weiteres suspendirt, und verboten, einen der drei Päpste wieder zu wählen. Am 31. Mai wurde das Urtheil Johann verkündet; er erklärte seine Zustimmung; „er wünsche, bemerkte er, er wäre nie zum Papste gewählt worden; keinen guten Tag habe er seitdem mehr gehabt" [1]). Nach einem kurzen Aufenthalte in Gottlieben wurde er dem Pfalzgrafen Ludwig zu weiterer Verwahrung übergeben, der ihn erst nach Heidelberg und später nach Mannheim bringen liess. Während die übrigen Fürsten dem Verfahren gegen den Papst als einem kirchlichen Acte ihre Zustimmung gaben, schien der französische Hof allein eine Bedenlichkeit darin gefunden zu haben für das monarchische Princip. Als die Synode durch die Bischöfe von Carcassone und Evreux, die Professoren Gentien und Spaars den König in Kenntniss setzen liess von ihrem Verfahren gegen den Papst, fanden die Gesandten eine sehr ungnädige Aufnahme bei dem Dauphin und den Prinzen, „weil sie so etwas ohne ihre Genehmigung gethan". Tags darauf bat die Universität durch den Magister Jean de Chatillon den Dauphin um einen Steuernachlass für das Volk, da wollte er wissen, wer zu diesem Schritte gerathen, und als dieses abgelehnt wurde, liess er den Redner mehrere Tage einsperren und gab ihn mit den Worten frei: „er thue dieses aus christlicher Liebe, nicht aus Rücksicht für die Universität; denn von jeher hätten sie sich in Dinge gemischt, die sie nichts angingen und für Frankreich grossen Nachtheil gebracht. So zeige sich auch jetzt wieder ihre Vermessenheit in Entsetzung des Papstes; lasse man das geschehen, so würden sie bald auch gegen den König und die Prinzen auftreten" [2]). Der wahre Grund dieser Missstimmung ist nicht zu verkennen. Nicht sowohl die Principien der Universität, durch welche sie in ihrem Verfahren gegen Johann bestimmt wurde, verletzten den Dauphin und die Prinzen, sie haben sie ja wiederholt gegen zwei Päpste in Anwendung bringen lassen, als dass in der kirchlichen Frage der französische Einfluss, „das Vorangehen Frankreichs", durch Sigismund in den Hintergrund gedrängt war.

In der XIV. Sitzung (4. Juli) entsagte Carl Malatesta im Namen Gregors XII. feierlich dessen Ansprüchen auf den apostolischen Stuhl, und berief und bestättigte die Synode von

---

[1]) Mansi XXVII, 718. — [2]) Chron. V, 696 (36, 34). „Quis ad tantae temeritatis vos adduxit audaciam ut sine assensu nostro papam destitueritis? Sic forsitan elaborare possetis ad expulsionem domini mei regis vel principum, quod nos certe minime patiemur ...."

Neuem[1]). Das Concil liess sich, nicht ohne sein durch diese Neuberufung und Bestättigung blosgestelltes Recht durch eine zweideutige Clausel zu verwahren[2]), die Berufung und Bestättigung gefallen, erklärte beide Obedienzen für immer geeinigt, cassirte alle gegen die Obedienz Gregors bestehenden Processe und Censuren, beliess alle Cleriker in ihren Rechten und Würden, nahm Gregors Cardinäle unter die übrigen auf und bestättigte alle von Gregor getroffenen Verfügungen bis auf Einen Monat nach seiner Verzichtleistung.

Zur Herstellung der vollen Einheit mangelte noch die Verzichtleistung Benedicts. Bereits am 28. Mai 1415 hatte das Cardinalcolleg das Anerbieten gestellt, dass die Cardinäle von Viviers, Cambray, Saluce und Florenz, den Kaiser auf seiner Reise nach Nizza im Interesse der Kirche begleiten sollten; jedoch war es dem Kaiser freigegeben, auch eine andere Wahl zu treffen; dieser überliess die Erledigung der Sache den Nationen, welche das Anerbieten schweigend ablehnten. In der XIV. Sitzung wurde Benedict aufgefordert, innerhalb zehn Tage nach der ihm mitgetheilten Requisition seinen Ansprüchen auf den päpstlichen Stuhl zu entsagen, bei Strafe, als Schismatiker und Häretiker aller Rechte verlustig erklärt zu werden[3]). In der XVI. Sitzung (11. Juli) erhielten aber die Gesandten des Concils noch Vollmacht, mit ihm in Unterhandlung zu treten. In der XVII. Sitzung (15. Juli) wurden die feierlichen Reisegebete über den Kaiser, und die Excommunication über Jeden, wessen Standes immer, auch königlichen, gesprochen, welcher der Reise des Kaisers Hindernisse in den Weg legen werde; zugleich Gebete, Messen und Processionen für die Dauer der Reise angeordnet. Am 18. Juli reiste der Kaiser ab[4]); am 21. hielt Gerson eine Rede[5]), in welcher er die Grundsätze, nach denen das Concil bisher verfahren war, als Vorboten einer glücklichen Reise des Kaisers, d. h. der Herstellung des Friedens und der Ordnung in der Kirche darstellt. Diese Grundsätze sind:

---

[1]) Mansi XXVII, 734. „In nomine P. et F. et Sp. s. Amen. Auctoritate ipsius Domini nostri papae *quantum ad eum spectat*, ut praedicta s. unio, reformatio et haereticae pravitatis extirpatio, Deo auctore, meliorem sortiantur effectum et ut sub diversorum pastorum professione dissidentes Christiani in unitate s. matris Ecclesiae et caritatis vinculo conjungantur, istud s. concilium generale convoco et omnia per ipsum agenda authorizo et confirmo.“ — [2]) „quantum ad ipsum (Gregorium) spectare *videtur*, quia abundans ad certitudinem pro bona cautela nemini nocet sed omnibus prodest.“ — [3]) Mansi l. c. 745. — [4]) V. d. H. IV, P. VII, p. 482. Die gewöhnliche Annahme, auch V. d. Hardts, ist, Sigismund sei erst am 21. Juli abgereist. Allein die Angabe Niems vita Joannis lib. III, c. 3 (V. d. H. II, P. XV, p. 411) und des Ceretanus, dass der Kaiser am 18. abgereist, wird als die richtige durch die Rede Gersons vom 21. Juli bestättigt, Opp. II, 280. „Rex Romanorum, *prius quam recederet ab hoc concilio — orationem ad deputatos habuit* . . . .“ Es ist unbegreiflich, wie V. d. Hardt, wenn er die von ihm abgedruckte Rede Gersons (T. II, P. 22) gelesen hat, sagen kann: „Memorabilis haec fuit oratio *qua ante iter Caesaris* in Hispaniam disseruit publice — quo sermone — Caesari et legatis Concilii animum adderet . . . .“ Gleichwohl ist auch diese Unrichtigkeit V. d. Hardts nachgedruckt worden von Mansi, Lenfant und zuletzt sogar von Aschbach (Gesch. Kaiser Sigismunds Bd. II, p. 187). — [5]) Sermo super processionibus pro viagio Regis Romanorum Op. II, 273—80.

1. Das Decret der V. Sitzung: „Das allgemeine Concil hat seine Gewalt unmittelbar von Christus, der sich Jeder, auch der Papst, zu unterwerfen hat in Bezug auf Glaube, Ausrottung des Schisma und allgemeine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern." In allen Kirchen sollte dieses Gesetz aufgezeichnet werden gegen die bisherige verderbliche Lehre, das der Papst dem Concile nicht unterworfen sei, dass dieses sein Ansehen von dem Papste habe, der über dem Gesetze stehe; mit solchen Behauptungen habe die trugvolle Schmeichelei die Herrschsucht genährt und zu einer die Kirche zerstörenden Tyrannei gemacht, unter welcher eine Herstellung des Friedens unmöglich war [1]).

2. Das allgemeine Concil kann den rechtmässigen Papst nicht blos durch Rath, sondern auch durch Autorität zur Cessio nöthigen, auch ohne eine Schuld von seiner Seite, jedoch nie ohne Grund. Durch diesen Satz wird der Anstoss gehoben, der in der Behauptung liegt, als könne die Cessio wider Willen des Papstes nicht verwirklicht werden, sowie die Ränke Jener vereitelt, welche den Primat wider Willen des Concils behaupten wollen.

3. Das allgemeine Concil steht derart über dem Papste, dass es nicht nur seine Verfügungen als nichtig erklären, sondern ihn sogar nöthigen kann, am Orte des Concils zu residiren.

4. Das allgemeine Concil steht derart über allen positiven Gesetzen, sie mögen von Päpsten oder allgemeinen Concilien erlassen sein, dass es sie interpretiren, ändern, aufheben kann, soweit sie der kirchlichen Einheit im Wege stehen [2]). So habe das (gegenwärtige) Concil seine Bestättigung vom Papste (Gregor) in demüthiger Herablassung angenommen, was dem strengen Rechte entgegen sei" [3]).

Der nächste Zweck, namentlich des letzten Grundsatzes, ist Beseitigung der Hindernisse, welche aus den Bestimmungen der Synode zu Pisa gegen die Unterhandlungen mit Benedict sich erheben könnten; die allgemeinere Bedeutung werden wir später kennen lernen. Durch diese Grundsätze, welche die Kirche nicht blos als höchste Macht, sondern, wo es sich um Einheit der Kirche handelt, durch kein bestehendes positives Gesetz gebunden erklären, wird ein ferneres Schisma unmöglich, sobald sie nur allgemein anerkannt sind. Da aber das Schisma im Verfalle des kirchlichen Lebens seine Wurzeln hat, so fügt auch Gerson gleich jene Grundsätze bei, durch welche auf dem Wege der Reform solchem Verfalle vorgebeugt werden könne. Diese Sätze sind:

---

[1]) L. c. 275. „Per quae blanda, fallax et subdola adulatio fovebat libidinem dominandi et in tyrannidem Ecclesiae destructricem papatum seu ejus usum convertebant, ita ut non pateret via reductionis seu pacis .... " — [2]) 276. „Concilium generale sic est super omnes leges positivas vel a summis pontificibus vel a generalibus conciliis editas, quod eas potest interpretari, mutare aut tollere, pro quanto viderentur impedimentum vel scandalum esse ad iter ecclesiasticae unionis." — [3]) „Recipiendo humili quadam condescensione praetensam confirmationem Concilii a Domino papa quae — jurium positivorum rigor non admittit."

„Das Concil kann nicht nur den Papst wegen jeden Vergehens, wodurch er der Kirche notorisch und unverbesserlich Aergerniss giebt, entsetzen, sondern auch die Ausübung der päpstlichen Gewalt durch Gesetze zum Besten der Kirche beschränken. Dieses sollte jetzt vor der Wahl eines neuen Papstes bezüglich aller jener Verhältnisse geschehen, in welchen die Päpste die Fülle ihrer Gewalt missbraucht haben, indem sie theils keine allgemeinen Concilien beriefen, theils den Ordinarien ihre Rechte beschränkten, theils die Verfügungen allgemeiner Synoden durch willkürliche Interpretation oder Privilegien vereitelten. Doch soll hierin die Gewalt des Papstes nicht so beschränkt werden, dass wegen jeden bedeutenden Falles ein Recurs an die allgemeine Synode nöthig wäre, denn diese kommen nicht mehr so leicht zu Stande wie im Alterthume, wo Alles gemeinsam behandelt wurde, aber auch nicht so erweitert, dass die Päpste den Verfügungen der allgemeinen Concilien entgegen handeln können. Die beste Verfassung bleibt nach Aristoteles immer jene, in welcher die drei Formen der politischen Gemeinschaft, Monarchie, Aristocratie und Timocratie [1]), vereinigt sind, und dieses ist mit dem allgemeinen Concile der Fall, welches auch die päpstliche Gewalt besitzt, nur in anderer Weise als der Papst, indem ihm in vielen Fällen nur die gesetzgebende, dem Papste die executive Gewalt zukömmt. Die Gewalt des allgemeinen Concils reicht sogar über das kirchliche Gebiet hinaus. Es kann bei Streitigkeiten und Kriegen, die zum Verderben der Christenheit sind, mit gesetzlicher Autorität dazwischen treten und die Fürsten nöthigen, vom Concile ihr Recht zu nehmen [2]). Mit grosser Freude habe er einen ähnlichen Grundsatz von dem Kaiser selbst in der Rede aussprechen hören, die er vor seiner Abreise an die Deputirten (der Nationen) gehalten; „seine Absicht sei, habe er geäussert, nach Beilegung des Schisma eine Versöhnung zwischen den Königen von Frankreich und England zu versuchen und den Frieden zwischen Polen und Preussen herzustellen, Alles unter Autorität des Concils, der er selbst unterworfen sein müsse“ „ein ewiges Muster und Vorbild, wie Gerson sagt, aller christlichen Fürsten“. Weil die Macht des Concils von solcher Bedeutung für die gesammte Christenheit ist, muss das allgemeine Concil dem künftigen Papste als unabänderliches Gesetz vorschreiben, dass allgemeine Concilien öfter als bisher, etwa von 10 zu 10 Jahren gehalten werden. Denn jede Verwaltung wird schlecht, die keine Verantwortung zu scheuen hat, wie jedes Gesetz todt bleibt, das nicht durch ein lebendiges Gesetz in Vollzug gesetzt wird, Beides aber ist mit dem allgemeinen Concile als Richter und Norm gegeben [3]). Aus diesen allge-

---

[1]) L. c. 279. „Timocratiam, in qua populus bene dominatur, quae oppositum habet Democratiam“. — [2]) 280. „Concilium generale potest de dissensionibus et guerris inter principes christianos saevientes in perniciem totius christianitatis et perditionis hominum in anima et corpore auctoritate legitima cognoscere, prohibendo eis vias facti et ad suscipiendum vias juris et rationis per censuras ecclesiasticas compellendo.“ — [3]) „Quis nesciat quod inde superiorum peccata minus vigebunt, dum minorem sibi sentiant esse licentiam vel impunitatis spem, dum scilicet reddituros se rationem coram

meinen Sätzen ergeben sich die speciellen zur Herstellung der Einheit, Vertilgung der Irrthümer und Erhaltung der kirchlichen Ordnung nöthigen Maasregeln, die nach den Zuständen und Bedürfnissen der einzelnen kirchlichen Provinzen verschieden sind."

Auch aus diesem Vortrage Gersons ergiebt sich der allgemeine, für jede Zeit gültige Charakter der Decrete der V. Sitzung. Es ist ja, wie er in der an die Synode gehaltenen Rede vom 17. Januar 1417 sagt, diese Fülle der Gewalt, die Ausstattung, welche die Kirche als Braut Christi erhalten hat [1]), und wenn auch der Papst der Träger dieser Gewalt ist und sie übt bezüglich der einzelnen Glieder der Kirche, so übt doch die auf der Synode repräsentirte Kirche diese Gewalt auch gegen den Papst [2]), und er muss ihr gehorchen, „in Allem, was den Glauben, Ausrottung des Schisma und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft". Wer dieser „auf den Felsen der hl. Schrift gegründeten Wahrheit widerspricht", fällt in die bereits verdammte Häresie, „die niemals ein Theologe, besonders ein Pariser oder ein Heiliger, behauptet" hat. „Thomas von Aquin und Bonaventura, die ich neulich verglichen habe, legen zwar die höchste kirchliche Gewalt dem Papste bei, aber in Bezug auf die einzelnen Gläubigen und Landeskirchen; hätten sie aber von seinen Verhältnissen zur allgemeinen Synode gesprochen, so würden sie den Papst wie die Ausübung seiner Gewalt der Kirche, als seiner Mutter, unterworfen haben (?), deren Gesetz, als unfehlbarer Regel, sich Jeder zu fügen hat, der mit uns betet „Vater unser!"

Die Krankheit des Königs von Arragonien hatte Sigismund nach Perpignan zu reisen genöthiget, wohin auf wiederholte Aufforderung auch Bendict endlich kam. Als Bedingungen der Cessio stellte er: Verwerfung des Concils zu Pisa, Auflösung und Wiederberufung des Concils zu Constanz an einen freien Ort, vorherige Anerkennung als legitimer Papst, und nach der Cessio Ernennung zum ständigen Legatus a latere für seine Obedienz, mit so ausgedehnter Vollmacht, dass von ihm nicht an den Papst appellirt werden kann [3]). Angesichts des Verfahrens gegen Johann XXIII. konnte man es ihm nicht verargen, wenn er auf einen „freien Ort" bestand und namentlich Constanz ablehnte, theils des kaiserlichen Einflusses [4]), theils des Geistes wegen der in jener Versammlung herrsche [5]); aber diese Bedingungen, besonders die Anerkennung als Papst konnte Sigismund nicht

---

judice suo generali concilio prospicient. Sunt quippe nonnulli qui etsi Deum non timent homines tamen reverentur ...." — [1]) Opp. II, 355. — [2]) „Habeat licet summus pontifex plenitudinem potestatis Ecclesiae subjective, ordinative, regulative et suppletive super singulas de Ecclesia, nihilominus habet Ecclesia synodaliter congregata plenitutinem potestatis etiam super papam ordinative, regulative, suppletive ...." — [3]) Mansi XXVII, 812. — [4]) Mansi XXVIII, 285. sagt Benedict in seiner Erklärung an den König von Arragonien: „Quod suspecta sit civitas Constantia vel alius locus sub potestate vel dominio praefati domini Sigismundi testes sunt exempla eorum quae circa Balthasarum de Cossa — facta sunt, quem non obstantibus quibusvis salvis conductibus eidem praestitis per dictum regem Romanorum tenet rex ipse carceri mancipatum. — [5]) „Congregatio illa — potestatis plenitudinem verbis et factis sibi usurpat et si posset papalia et quaecunque positiva jura suspendere et tollere opinetur ...."

eingehen, und zog sich daher mit den Gesandten des Concils nach Narbonne zurück. Hier kam endlich am 13. December 1415, nachdem auch alle Versuche der spanischen Fürsten, Benedict zur Nachgiebigkeit zu bewegen, sich fruchtlos erwiesen, ein Vertrag zu Stande, durch welchen die Einigung der Obedienz Benedicts mit dem Concile angebahnt wurde. Die „versammelten Cardinäle und Bischöfe“ nicht das Concil, als solches, hat die Bischöfe und Fürsten der Obedienz Benedicts einzuladen zu einem Zusammentritte „wegen Austilgung der Ketzerei, Herstellung der Einheit und Reform der allgemeinen Kirche an Haupt und Gliedern. Alle früher von Johann und Gregor erlassenen Censuren werden als nichtig, alle von Benedict zu Gunsten seiner Obedienz getroffenen Verfügungen für gültig erklärt, die Cardinäle Benedicts, wenn sie der Einigung beitreten, als wahre Cardinäle betrachtet und für seine sonstigen Bediensteten Sorge getragen. Das kirchliche Verfahren gegen Benedict wird vor der Wahl des neuen Papstes eingeleitet.“ Man behandelte sich, dem einzigen sichern Auswege in kirchlichen Zerwürfnissen, auf gleichem Fusse und mit gegenseitiger Achtung. Am 14. Februar 1416 beschwor und genehmigte die Synode den Vertrag; D'Ailly gab seine Zustimmung nur mit Wahrung der Rechte des Cardinalcollegs für die Papstwahl, weil diese in dem Vertrage als ein Akt des Concils bezeichnet war [1]. Die Substraction Arragoniens gegen Benedict erfolgte den 6. Januar 1416, die von Navarra im Juli, der sich im August der Graf v. Foix anschloss. Der Tod des Königs von Arragonien (2. April) schien einige Zögerung in die Sache zu bringen, aber sein Nachfolger blieb dem Uebereinkommen treu und sandte im Juli 1416 seine Gesandten nach Constanz; erst Anfangs April 1417 kamen die castilischen und traten der Union am 18. Juni bei [2]. In der XXIII. Sitzung (5. Nov. 1416) erst wurde das Verfahren gegen Benedict eingeleitet, der sich durch keine Rücksicht bestimmen liess der Kirche den Frieden zu geben [3]. Gegen ihn „als zweiten Satan“, der durch List alle Versuche zum Frieden vereitle, brachte man 27 Klagepunkte zusammen, alle auf seine Weigerung zur Cessio sich beziehend [4], ein Beweis für die sonstige Reinheit seines Charakters. Am 28. Novbr. wurde er zum erstenmale vorgeladen, innerhalb 100 Tage vor der Synode persönlich zu erscheinen. Das Concil liess ihn durch Gesandte davon in Kenntniss setzen, vor denen er sich am 21. Januar 1417 rechtfertigte und den Vorwurf der Haeresie entschieden zurückwies [5]. Um nur einen Grund für Anklage auf Haeresie zu gewinnen, griff man nach seiner Bulle v. J. 1407, worin er die Substraction bei Strafe der Excommunication verbot. Die nicht beneidenswerthe Aufgabe dieses Beweises hatte wieder Gerson übernommen [6]. Von dem

---

1) Mansi XXVII, 827, 31. — 2) Ibid. 1075, 1128 e. c. — 3) Das Concil sagt in seinem Schreiben vom 31. Mai: „Nulla illum Dei timor, non religionis vinculum, non honestatis consideratio, non denique tantorum principum auctoritas, nec populorum supplicatio nec christianitatis tamdiu per schisma divisae et laceratae calamitas mollire potuit ut ad dandam Ecclesiae pacem inclinaretur ....“ — 4) Mansi XXVII, 968—71. — 5) Ibid. 1045 u. XXVIII, 262. — 6) Libellus articulorum contra Petrum de Luna Opp. II, 293—302.

Artikel: „ich glaube Eine, heilige, katholische, apostolische Kirche“ ausgehend, findet Gerson diese Einheit ihrem Wesen nach verwirklicht im Verbande der Kirche mit Christus, secundär mit dem rechtmässigen Papste, dem jeder Katholik bereit sein müsse zu gehorchen; so wie er auch weder positive noch negative Hindernisse setzen darf für den Bestand Eines rechtmässigen, sichern Papstes. Desshalb ist ja ausser anderm auch Huss verdammt worden, weil er behauptet hat, die Kirche könne gleichgut durch eine Mehrheit von Priestern regiert werden ohne Ein Haupt, als mit Einem Haupte. Wie die Theologen von dem Sacramente der Firmung sagen, dass es ein Sacrament der Nothwendigkeit sei, nicht an sich, sondern dass man es empfangen soll, wenn man kann, so findet dasselbe bezüglich des Verbandes mit dem Papste statt [1]). Wer dieser Einheit sich in den Weg stellt, sündigt gegen den Artikel: ich glaube Eine, hl. katholische Kirche. Daher kann auch ein rechtmässig erwählter Papst Schismatiker werden, wenn er wissentlich hindert, dass die Kirche Einem Papste gehorche. Wie alle evangelischen Gesetze Alle ohne Ausnahme verpflichten, so auch jenes: „Wenn dein Bruder gegen dich gefehlt hat, weise ihn zurecht....“ Mtth. 18, 15—17, und die Kirche, welcher der Fehlende zur Anzeige gebracht werden soll, ist nicht Petrus oder seine Nachfolger, sondern die Versammlung der Gläubigen, zumal wenn der Fehlende keinen weiteren Obern über sich hat, wie der Papst. Damit hat die Kirche richterliche Gewalt über ihn erlangt. Wer daher behauptet, dass der Papst nur wegen Häresie vor der Kirche belangt werden könne, widerspricht dem Evangelium, welches von einer solchen Beschränkung nichts weiss, sowie jede Schrift, welche lehrt, dass der Papst keinen Obern über sich habe, oder von ihm nicht appellirt werden könne und damit die Autorität des allgemeinen Concils leugnet, offenbar häretisch ist. Denn die entgegengesetzte Auslegung beruht auf dem Worte Christi und auf dem Naturrechte, welches Selbstvertheidigung innerhalb gewisser Schranken gestattet. Es kann daher Einer auch von dem rechtmässigen Papste, wenn er sein Recht nicht finden kann, an die Kirche appelliren und sich seinem Gehorsame entziehen, für den Fall der Gehorsam die gerechte Vertheidigung hindert [2]). Das Concil hat dieses theoretisch und factisch durch seine Decrete der V. Sitzung und sein Verfahren gegen Johann XXIII. bewiesen, die Behauptung des Gegentheils ist Widerspruch gegen das evangelische Gesetz und die Decrete des Concils und damit häretisch; ein eingelegter Protest, dass man alles glaube, was die Kirche lehrt,

---

1) II, 293. „Sicut dicunt Theologi quod Sacramentum confirmationis est Sacramentum necessitatis, non quidem simpliciter (cum sine illo staret salus) sed sic, quod obligatur quilibet ad non contemnendum susceptionem hujus Sacramenti pro tempore et loco oportunis: ita proportionabiliter de unione vel adhaesione ad unicum papam potest intelligi....“ — 2) L. c. 296. „Stare potest in facto, quod aliquis molestatus a papa etiam vero et legitimo non possit habere sufficientem defensionem, nisi provecst vel appellet a papa ad judicium Ecclesiae et nisi subtrahat se ab eo, sic quod ejus mandatis non obediat: quae mandata vel obedientia tollerent laeso justam defensionem sui ipsius vel suorum, ut esset tuitio propriae matris vel patris aut patriae suae, imo et totius catholicae veritatis aut unitatis Ecclesiae....“

entheht dieser Schuld nicht, weil bei einem derartigen allgemeinen Proteste ein vereinzelter Irrthum nicht ausgeschlossen ist. Gebe Benedict die Irrthümer, die in seiner Bulle lägen, auf, dann dürfe ihm die Kirche ihren Schooss nicht verschliessen, ihn aber auch nicht ungestraft lassen, selbst wenn er rechtmässiger Papst gewesen wäre [1]). Die Gesandten, die er schicke, seien gleichfalls über diese Sätze zu befragen, nicht sowohl im Namen Benedicts, als in ihrem Namen, damit, wenn sie mit dem Concile übereinstimmen, Benedict durch ihr Bekenntniss widerlegt, wo nicht, sie selbst ihren Irrthümern gemäss behandelt würden. Gerson hebt dann noch einzelne Sätze aus Tractaten, die für Benedict verfasst wurden, als irrig heraus, wie: dass Christus und der Papst Ein Haupt der Kirche seien, dass ein Concil nie ohne den Papst gehalten werden dürfe, aber auch den Satz: Benedict habe geäussert: „wenn die ganze Welt ihn zur Cessio dränge, werde er nicht cediren, so lange er die Cessio nicht für Recht und im Interesse der Kirche liegend erkenne.“ Gerson findet darin Irrthum, und zwar einen beharrlichen, weil er sein Urtheil dem der übrigen Menschen, ja der allgemeinen Kirche vorziehe; allein das Letztere sagt Benedict nicht und in Betreff des ersteren äussert Gerson in ähnlicher Weise in dem Processe Petits: „wenn ein Engel vom Himmel, oder, wie der Bischof von Arras ihm vorwirft, wenn Gott selbst ihm sage, die Sätze Petits seien zulässig, werde er sie doch verwerfen.“ In beiden Fällen haben wir nur den Ausdruck einer tiefen Ueberzeugung, und nur die Einseitigkeit dogmatischen Eifers, der es unter allen Verhältnissen sehr schwer wird, gerecht zu sein, kann darin sofort Häresie finden. Ist doch die ganze Deduction nur haltbar auf einem Standpunkte, der ja nicht einmal auf der Synode allgemein anerkannt wurde!

In der XXXVII. Sitzung (26. Juli 1417) sprach die Synode ihre Sentenz gegen Benedict als Schismatiker und Häretiker bezüglich des Artikels „Eine hl. Kirche“ und erklärte ihn ipso jure aller Rechte beraubt und von der Kirche getrennt [2]). Man schloss die Sitzung mit einem „Te Deum“, aber der krankhafte Eigensinn Benedicts liess die Synode ihrer Einheit doch nicht froh werden. Im Januar 1418 erkannten zwei von den Cardinälen Benedicts den neuen Papst Martin V. an, und dieser trat nochmals durch eine Gesandtschaft in Unterhandlung mit ihm wegen Cessio; er äusserte wohl, man solle ihm die Sorge für die Einheit der Kirche überlassen, aber verletzt durch die Censuren des päpstlichen Legaten that er nichts, selbst als der von Martin V. zu Gnaden aufgenommene Balthasar Cossa im Auftrage der Curie Worte des Friedens an ihn richtete [3]), bis er am 1. Juni 1424 in einem Alter von beinahe 90 Jahren auf seiner Burg zu Peniscola starb. In dieser bewegten

---

[1]) L. c. 299. „Si Petrus de Luna vellet a praedicta haeresi reverti et redire ad gremium Ecclesiae, ipsa posset non claudere sibi gremium, dando indulgentiam de scelere, sed non deberet ipsum impunite relinquere vel in praetenso papatu retinere, etiam si fuisset aliunde papa legitimus.“ — [2]) Mansi XXVII, 1141, 44. — [3]) Schreiben Cossa's Mansi XXVIII, 892.

Zeit war er beinahe der Einzige, der Ruhe und Kraft besass, sich unabhängig von den Ereignissen zu erhalten; was ihn auch traf, er blieb sich stets gleich, im Unglücke wie im Glücke; gelehrt, beredt, scharfsinnig, milde und gütig gegen Andere, unbefleckten, reinen Sinnes, den Adel seines Hauses in einer edlen Gesinnung bewahrend, hat ihm nur Eines zu einem vollendet kirchlichen Charakter gefehlt, die Verleugnung seiner selbst aus Liebe zur Kirche. Als die gesammte Kirche in dem Kaiser ihn um den Frieden bat, da musste er sein vermeintes Recht in die Hände der Kirche zurückgeben. Er hat es nicht gethan. Darum ging das Wort an ihm in Erfüllung, das ihm Gerson zu Tarascon am 1. Januar 1404 zugerufen [1]: „Durch jede tiefe Leidenschaft, sei es Ehrgeiz oder Herrschsucht oder Genusssucht, wird der Mensch dem Dämonischen gleich."

Zwölftes Capitel.

Johannes Wycliffe und Johannes Hus.

Ausser der völligen Beseitigung des Schisma sollte das Concil zu Constanz auch die Unterdrückung der an mehreren Orten zum Ausbruche gekommenen Irrlehre bewerkstelligen. Wie wir gesehen, bezeichnete Johann XXIII. gleich in der I. Sitzung diese Sicherstellung des katholischen Glaubens als Hauptaufgabe der Synode und forderte die anwesenden Mitglieder auf, all' ihre Thätigkeit dahin zu richten. Diese Irrlehren hatten an dem Verfalle des kirchlichen Lebens allerdings einen äusseren Anlass ihrer Entwicklung, aber der Enstehungsgrund lag tiefer. Der ideale Charakter des Christenthumes bringt es mit sich, dass niemals innerhalb der Kirche jene Selbstgenügsamkeit allgemein werden kann, die in der äusserlich ungestörten Herrschaft kirchlicher Sitte oder in der allgemeinen Anerkennung des kirchlichen Rechtsbestandes das Ziel ihres Strebens erreicht zu haben glaubt; sondern je lebendiger der Einzelne wie die Gesammtheit von dem Geiste Christi ergriffen ist, desto kräftiger und entschiedener werden die Versuche sein, die Gesammtzustände des kirchlichen Lebens diesem Geiste, wie man ihn begriffen hat, gleich zu bilden. Wo nun die Kirche selbst als objective Erscheinung des christlichen Geistes erkannt ist, und alle christliche Bildung als ebenso durch die Einwirkung der Kirche auf die Einzelnen, wie durch die Rückwirkung einzelner in christlicher Bildung vollendeter Persönlichkeiten auf die Kirche bedingt betrachtet wird, da kann auch die umbildende, reformirende Thätigkeit nur darin aufgehen, die Empfänglichkeit der Einzelnen für die Einwirkung der Kirche

---

[1] Sieh S. 173 Anm. 2.

zu steigern, und aus den Erscheinungen des kirchlichen Lebens das zu beseitigen, was entweder an sich oder unter bestimmten gegebenen Culturverhältnissen die Einwirkung der Kirche auf die Einzelnen schwächt und hemmt. Dieses ist im Allgemeinen der Standpunkt aller jener Männer, die im XIV. und XV. Jahrhunderte eine Reform der allgemeinen Kirche an Haupt und Gliedern erstrebten. Die Lehre, wie der Cultus und die Verfassung der Kirche, waren ihnen nur verschiedene Seiten der Einen göttlichen Wahrheit, und darum ihrem Wesen nach unveränderlich; in den Kreis dessen, was umzubilden, zu reformiren war, konnten demnach nicht die kirchlichen Institutionen selbst, sondern nur der Missbrauch derselben Seitens ihrer Organe fallen. Zwar schärften die Anschauungen, wie sie die hl. Schrift und einzelne Stellen des Decrets Gratians über altkirchliche Zustände boten, das Bewusstsein eines Unterschiedes der bestehenden kirchlichen Verhältnisse vor jenen der apostolischen Zeit in einem Grade, dass man wenigstens bezüglich der Verfassung der Vorstellung einer allmäligen Entwicklung, des Unterschiedes eines Ursprünglichen und später Gewordenen sich hingab. Aber abgesehen davon, dass Manche auch diese Differenz durch dogmatische Interpretation der bezüglichen Stellen mit dem bestehenden Systeme harmonisch auszugleichen wussten, folgerten die Meisten, wie Gerson und die Pariser Schule, daraus nur das Recht für die Kirche, ihre Verfassung, soweit sie nicht durch göttliche Anordnung unabänderlich geworden, den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend zu gestalten. War aber einmal die Verfassung als ein später Gewordenes betrachtet, so konnte bei dem engen Zusammenhange zwischen Verfassung, Cultus und Dogma der Standpunkt späterer Entwicklung auch auf die beiden andern Momente übertragen, und bei der Sehnsucht nach einer Erneuerung des kirchlichen Lebens Angesichts der Gebrechen desselben, und bei der grossen Bedeutung, welche die Kirche selbst auf den „apostolischen Charakter“ ihrer gesammten Organisation legt, unter überwiegendem Anschlusse an das Schriftwort, das apostolische Zeitalter derart als Norm des kirchlichen Lebens aufgefasst werden, dass mit Verkennung aller Gesetze und Rechte geschichtlicher Entwicklung sogar die äusseren Formen und momentanen Verhältnisse jener Zeit dem kirchlichen Leben gleichsam als Unterpfand ächt apostolischen Geistes eingeprägt werden sollten. Diesen Gang nahm die von Wycliffe in England hervorgerufene und später in Böhmen weiter geführte religiöse Bewegung.

Wycliffe wurde 1324 zu Wycliffe, einem Dorfe bei Richmond in der Grafschaft York, geboren[1]) und kam 1340 als Student in das

---

[1]) Ausser Vaughans letzter Bearbeitung des „life and opinions“ in „John de Wycliffe, D. D. A Monograph. With some account of the Wycliffe MSS. in Oxford, Cambridge, the british Museum e. r. London 1853“ haben über Wycliffe Lewald Zeitschrift für historische Theologie „Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's“ 1845, 47; Lechler „Wycliffe und die Lollharden“ ebendaselbst 1853, 54, und Böhringer Kirchengeschichte in Biographien Bd. II, Abth. IV, I. Hälfte, 1856, eingehende Beurtheilungen Wycliffe's gegeben, der älteren Darstellung von Groenemann nicht zu vergessen „Diatribe in Joannis Wicliffi vitam — Trajecti ad Rhenum 1837“ und der über äussere Verhältnisse manchen Aufschluss gewährende „Geschichten Englands“

eben erst von der Gemahlin Eduards III., Philippa, und einem ihrer Kapläne, Robert Elgesfield, gegründete Queen's College zu Oxfort. Bald darauf finden wir ihn in Mertons College, wo auch Occam seine Laufbahn begonnen und Bradwardine gelehrt hatte. 1361 wurde er Priester und Vorstand des Balliol-Colleges. Das College war arm, jeder Scholar erhielt nebst Kleidung wöchentlich 12 Pence. Durch Präsentation der Magister und Scholaren dieses Colleges erhielt er die Kirche von Fylingham, Diöcese Lincoln, die er 1368 mit dem weniger einträglichen, aber näher an Oxfort gelegenen Beneficium von Ludgerhall vertauschte. Seine Studien hatten sich nicht blos über das Gesammtgebiet der scholastischen Philosophie und Theologie ausgedehnt, sondern auch das Civilrecht und die Kenntniss der vaterländischen Gesetze berührt. Grosse Vertrautheit mit der hl. Schrift, seltene dialectische Gewandtheit und eine Schärfe der Speculation, die auch in das Dunkel der göttlichen Geheimnisse Licht zu bringen strebte, haben selbst die ihn bekämpfenden Zeitgenossen an ihm zu rühmen nicht unterlassen [1]; sein persönlicher Charakter war durch sittliche Reinheit und Strenge gehoben. Dieser Ruf veranlasste den ihm auch sonst befreundeten Erzbischof von Canterbury, Simon Islep, ihn 1365 als Vorstand in die von ihm (1361) gestiftete Canterburyhalle zu versetzen, wo 10 Scholaren, drei aus dem Regular-, sieben aus dem Säcular-Clerus, unterhalten wurden. Da der Erzbischof bei der Stiftung sich und seinen Nachfolgern das Recht vorbehalten, den Vorstand jederzeit nach Gutbefinden zu entfernen, so machte er gegen den ersten Vorstand, Wodehall, davon Gebrauch und entliess mit ihm zugleich die drei Regularen aus dem Colleg. Allein sein Nachfolger, der Abt Langham von Westminster, übte dasselbe Recht auch gegen Wycliffe und restituirte Wodehall und die Regularen. Wycliffe glaubte im Interesse des Säcular-Clerus gegen diese Verfügung des Erzbischofs den Recurs an den römischen Stuhl ergreifen zu müssen, allein das Verfahren des Prälaten wurde hier 1370 bestättiget und zwei Jahre später dafür auch der königliche Consens erlangt.

---

von Pauly Bd. IV, Gotha 1855. Die Preisschrift Jägers „John Wycliffe und seine Bedeutung für die Reformation", Halle 1854, ist in dieser Beziehung die erste entschiedene Anerkennung Wycliffe's Seitens der protestantischen Theologie. Der Mangel einer Gesammtausgabe der Schriften Wycliffe's, dessen metaphysische Tractate, worunter seine Schrift „de ideis" vor Kurzem in der Abschrift des Johann Hus in Schweden durch Dudik aufgefunden worden sind („Schwedische Forschungen, Brunn 1852" p. 198) erschwert eine gründliche Darstellung ungemein. — [1]) Knigthon bei Lechler l. c. Bd. XXIII, p. 427. „Doctor in theologia eminentissimus in diebus illis. In philosophia nulli reputabatur secundus: in scholasticis disciplinis incomparabilis. Hic maxime nitebatur aliorum ingenia subtilitate scientiae et profunditate ingenii sui transcendere et ab opinionibus eorum variare." Wenn die von Groenemann l. c. p. 54 mitgetheilte Stelle aus des Thomas von Walden Schreiben an Martin V.: „Wicleffi eruditionem apud exteros et in generalibus studiis Lutetiae et Bononiae perinde atque Oxonii celebratam probatamque esse" ächt ist, so fällt sie um so mehr in's Gewicht, da sonst Thomas von Walden in der gehässigsten Weise von Wycliffe spricht, z. B. in dem Doctrinale antiquitatum fidei (mir ist nur der bei Roccaberti T. XX, p. 263—357 befindliche Abschnitt zu Gebote gestanden) nennt er ihn canis noster p. 293, turbulentus doctor p. 309, infame nomen Wiclif. p. 311, Judas noster p. 339, und lässt ihn nur als „famosus grammaticus" gelten p. 268.

Aus diesem Vorgange haben schon Zeitgenossen [1] die Opposition Wycliffe's gegen die Mönche abgeleitet wie umgekehrt spätere Kirchengeschichtschreiber die Entscheidung des römischen Stuhles durch sein Auftreten zu Gunsten der nationalen Ansprüche 1366 bedingt sein lassen [2]. Allein gegen die letztere Voraussetzung spricht nicht blos der Umstand, dass Wycliffe eigentlich nur den auch von den englischen Prälaten angenommenen Beschluss des Parlaments vertrat mit ausdrücklicher Verwahrung, nichts gegen die Rechte der römischen Kirche behaupten zu wollen [3], sondern vorzugsweise das ihm noch 1374 von Gregor XI. gespendete Lob [4]. Seine Opposition gegen das Mönchthum aber war zu sehr Principienkampf, um aus einem äusseren Anlasse sich erklären zu lassen, wenn gleich die auch in Oxfort wie an der Universität Paris bestehende Spannung zwischen den Säcularen und Regularen die persönliche Stimmung Wycliffe's gegen die Mönche geschärft haben mag.

Sein erstes Auftreten war, wenn die Schrift „über die letzten Zeiten der Kirche“ nach den neuesten Untersuchungen Vaughans [5]) unächt ist, durch das nationale Interesse veranlasst. Eduard III. hatte seit einer Reihe von Jahren den üblichen Lehenszins von 1000 Mark an den römischen Stuhl zu zahlen unterlassen, so dass endlich Urban V. die Rückstände seit 33 Jahren forderte. Der König durch seine Kriege in steter Geldverlegenheit wandte sich desshalb im Mai 1366 an das Parlament, und dieses erklärte unter Beitritt der Prälaten, weder König Johann noch irgend ein anderer könne Reich und Volk ohne Zustimmung der Stände in solche Unterwürfigkeit geben; sie würden den König gegen den Papst hierin unterstützen. Diese Stimmung gegen die Curie und ihre finanziellen Maasregeln herrschte im ganzen Lande und hatte sich in den Jahren 1307, 1343 und 1351 in mehreren die päpstliche Provision und Gerichtsbarkeit beschränkenden Parlamentsstatuten geäussert, die 1365 in das Statut gegen Provisoren (Praemunire) zusammengefasst wurden. Im Anschluss an diese Stimmung des Landes vertrat Wycliffe den Parlamentsbeschluss, indem er weniger eigene Gründe als im Parlamente gefallene Aeusserungen in den Vordergrund treten liess. Jedoch gab sich schon eine den Gesichtskreis des Parlamentsbeschlusses weit überschreitende Gesinnung in der Aufforderung an seinen Gegner (einen Mönch) kund: den Beweis zu liefern: „dass es falsch und dem Evangelium zuwider sei, dass weltliche Herrn in irgend einem Falle gesetzlich kirchliche Güter an sich ziehen können.“ Diese Schrift machte ihm Freunde am Hofe, wo man sich

---

1) Vaughan l. c. c. III, p. 62. — 2) Z. B. Neander Kirchengeschichte Bd. VI, p. 177. — 3) „Determinatio quaedam magistri Joannis Wyclif de dominio contra unum monachum“ bei Lewis the history of the life and sufferings of J. W.“ p. 363—71. „Ego tanquam filius humilis et obedientialis Romanae Ecclesiae protestans me nil velle asserere quod sonaret injuriam dictae ecclesiae vel rationabiliter offenderet pias aures ...;“ — 4) Pauly l. c. IV, 690. „Litterarum scientia, vitae et morum honestas aliaque probitas et virtutum merita, quibus personam tuam fide dignorum testimonio juvari percepimus, nos inducunt, ut te dono specialis favoris et gratia prosequamur ....“ — 5) L. c. c. III, p. 42.

auch zu der 1371 von dem Hause der Gemeinen gestellten Forderung verstand, die höheren Staatsämter nicht mehr mit Clerikern sondern mit Laien zu besetzen, die man auch vor dem weltlichen Gerichte zur Verantwortung ziehen könne. Ebenso war man dem selbst von einem Theile des Clerus erhobenen Ruf[1]) nach Beseitigung der drückenden Lasten Roms nicht abgeneigt. Der König beschloss, die Sache in Conferenzen erledigen zu lassen, die im Sommer 1374 zu Brugge gehalten werden sollten. Unter den vom Könige ernannten Commissären befand sich auch Wycliffe[2]), der während dessen auch als Professor der Theologie in Oxfort sich in eine Opposition gegen die Macht der Päpste wie gegen den Einfluss des Mönchthums vertieft hatte. In Brugge kam Wycliffe mit dem gleichfalls für kirchliche Opposition sehr geneigten Sohne Eduards III., Johann von Gent, Herzog von Lancaster, in ein näheres Verhältniss, das für seine Stellung einflussreich wurde. Die Conferenzen lösten sich ohne ein bestimmtes Resultat; Wycliffe erhielt von dem Könige zum Beweise seiner Zufriedenheit 1375 eine Praebende an der Collegiatkirche zu Westbury und kurz darauf die Rectorei zu Lutterworth, Diözese Lincoln[3]), nur wenige Meilen von dem Schlosse des Herzogs von Lancaster entfernt, der zu dieser Ernennung mitgewirkt haben mag.

Die Klagen des Parlamentes gegen Papst und Clerus wiederholten sich 1376 in einer Bittschrift an den König: „durch die in der Sündenstadt Avignon getriebene Simonie verliere England die Stiftungen seiner frommen Vorfahrer, jährlich mehr als 20,000 Mark flössen in die Casse des Papstes und der Cardinäle, die Freiheit der Wahlen sei aufgehoben und durch lombardische Wechsler würden jährlich grosse Summen ausser Land verschleppt. Möge doch die Kirche wieder verwaltet werden, wie zur Zeit des hl. Gregor.“ Der alte König, des Klagens müde, wies darauf hin, dass er noch mit der Curie wegen Beseitigung von Missständen unterhandle. Dagegen trat Wycliffe, mit dem der Herzog von Lancaster nun offen verkehrte, sehr rücksichtslos auf; in einer Predigt nannte er den Papst den „Antichrist, den hochmüthigen weltlichen Priester von Rom, den verdammtesten Gelderpresser und Beutelschneider.“ „Hätte England, schrieb er, einen hohen Berg von Gold und dürfte Niemand davon nehmen, als nur die Einsammler dieses stolzen Priesters, der Berg würde mit der Zeit verschwinden; er nimmt unser Geld und sendet uns dafür Gottes Fluch für seine Simonie und die verfluchten Cleriker des Antichrists.“ Der englische Episcopat konnte zu solcher Sprache, deren Wirkung die gesammte kirchliche Ordnung gefährdete, nicht schweigen; auf Betrieb des B. v. London, Wilhelm Courtney, wurde Wycliffe auf den 19. Februar 1377 vor

[1]) Darauf bezieht sich wohl die Aeusserung Gregors XI. vom 18. Mai 1378 an den Prinzen von Wales: „qualiter personis ecclesiasticis nobis rebellibus prout plene confidimus, non faveas.“ Cf. Pauly, IV, 486. — [2]) Die Urkunde vom 26. Juli aus Rymer bei Groenemann l. c. p. 108. W. erhielt zur Bestreitung seiner Auslagen 60 ℔ angewiesen, Pauly l. c. 486, A. 4. — [3]) Vaughan l. c. C. IX, p. 180.

die Convocation in der Paulskirche geladen, um sich gegen die Anklage irriger Lehren zu vertheidigen. Er kam in bewaffneter Begleitung des Herzogs von Lancaster und des Grossmarschalls von England, Lord Heinrich Percy; das rohe Benehmen des Herzogs gegen den B. v. London, dem er drohte, wenn er nicht nachgebe, ihn mit den Haaren aus der Kirche zu ziehen, löste die Versammlung unverrichteter Dinge auf, wiewohl die Bürger Londons für den Bischof waren. Am 21. Juni starb Eduard III. und ihm folgte sein kaum eilfjähriger Enkel Richard II. Geldbedürfnisse nöthigten zur Einberufung des Parlamentes auf den 31. October; auch hier erneuerten sich die alten Klagen wegen der Geldbezüge Roms; die obschwebende Frage: ob England die Gelder, die der Papst aus dem Lande ziehe, zu seiner Erhaltung zurückbehalten dürfe, löste Wycliffe bejahend [1]). „Wie jedes Wesen habe auch das englische Volk, das nur Ein Leib sei, an dem Clerus und Gemeine verschiedene Glieder darstellen, die Pflicht der Selbsterhaltung, um so mehr könne man die Gelder zurückbehalten, da sie nur ein Almosen an den Papst seien; da aber der Papst reich genug sei, während in England aller Arten Klagen über Abnahme des Wohlstandes laut würden, könne nur Habsucht auf dieser Forderung bestehen.“ Während dessen hatte man sich noch unter Eduard III. wegen der von Wycliffe ausgesprochenen Grundsätze nach Rom gewandt und am 22. Mai 1377 erliess Gregor XI. drei Bullen an den EB v. Canterburg und den B. v. London, als Delegaten, mit dem Auftrage, sich in Oxfort Gewissheit über die Richtigkeit der gegen Wycliffe vorgebrachten Klagepunkte zu verschaffen, ihn dann bis auf Weiteres festnehmen zu lassen und für den Fall er sich durch die Flucht diesen Maasregeln zu entziehen suche, ihn vorzuladen, innerhalb dreier Monate vor dem Papste zu erscheinen; auch sollen sie den König, den Prinzen und die Prinzessin von Wales auffordern, in Unterdrückung dieser Irrthümer, die „nicht blos den Glauben, sondern jede Regierung gefährden“, behilflich zu sein [2]). Der Universität Oxfort verwies es Gregor in einem Schreiben [3]), „dass sie das Unkraut sorglos habe aufkommen lassen, so dass man in Rom noch eher darüber unterrichtet gewesen als in England. Bei Verlust aller ihr vom hl. Stuhle ertheilten Privilegien soll sie ähnliche Sätze in keiner Form mehr vertheidigen lassen, Wycliffe festnehmen und an die Prälaten von Canterbury und London ausliefern.“ Dieser Sätze „verwandt mit den längst verworfenen Behauptungen des Marsilius von Padua und Johann von Gent“ waren es 19. Grösstentheils den theologischen Vorträgen Wycliffe's entnommen, tragen sie alle das Gepräge jener Streitthesen (disputabilia), die, beim ersten Anblick durch ihren Inhalt überraschend, immer noch der Gewandtheit des Distinguirens eine kirchlich zulässige Seite offen lassen. So mag Wycliffe manche Sätze Occams [4]), vielleicht auch des Marsilius von

---

1) Vaughan c. IX, p. 195. — 2) Mansi XXVI, 562—67. — 3) Die Urkunde abgedruckt bei Groenemann l. c. p. 129, 30. — 4) Dass die Schriften Occams gegen den Papst nicht ohne Einfluss auf W. gewesen sind, so sehr auch dieser den Nomi-

Padua, nur wie Papst Gregor bemerkt, etwas verändert („aliquibus mutatis terminis") in seinen Vorlesungen wiederholt haben, oft ohne weitere Bedeutung darauf zu legen im Eifer des Disputes, wie er dieses selbst von dem dritten Satze sagt. Einer der anstössigsten Sätze „jede Herrschaft — Besitz (dominium) sei durch den Stand der Gnade bedingt" war vor ihm im Anschlusse an die Aeusserungen Augustins (c. 1—4, C. XXIII, Q. 7) auch von Andern, z. B. von dem EB. von Armagh, Richard Fitzralph, aufgestellt worden [1]).

Die Weisung der Prälaten an die Universität Oxfort, Wycliffe vorzuladen, innerhalb 30 Tage sich in der Paulskirche zu London zu stellen, erfolgte erst am 17. December [2]). Das Verhör fand Anfangs 1378 in der Kapelle des erzbischöflichen Pallastes zu Lambeth statt. Kaum hatten aber die Verhandlungen begonnen, als sich ein Haufe Londoner (Bürger ?) in die Kapelle drängte, sich der Person und Lehre Wycliffes ergeben erklärte, und der Ritter Ludwig Clifford Namens der Prinzessin von Wales eine Sistirung des Prozesses gegen Wycliffe verlangte. Die Bischöfe gaben nach und begnügten sich, da ja der Papst sich das Endurtheil vorbehalten, mit einer schriftlichen Erläuterung Wycliffe's über die 19 Sätze. Eine solche reichte dieser auch etwas später an das am 5. April 1378 zusammengetretene Parlament ein; in beiden Aktenstücken differirt etwas der Text der incriminirten Sätze von dem in dem päpstlichen Schreiben gegebenen [3]) und der siebte Satz fehlt in beiden Erläuterungen gänzlich. Wycliffe erklärt im Eingange: „mit Hilfe der Gnade ein wahrer Christ sein und so lange er lebe Christi Gesetz nach Kräften bekennen und vertreten zu wollen. Was er hierin aus Unwissenheit oder sonst wie versehen, darüber bitte er Gott um Verzeihung, nehme es zurück und unterwerfe sich demüthig der Zurechtweisung der hl. Kirche. Weil unerfahrene Knaben Aeusserungen in seinen Vorlesungen irrig aufgefasst und darüber nach Rom berichtet, darum lege er, damit Niemand an ihm Aergerniss nehme, seine Ansicht dar, und wolle sie bis zum Tode vertheidigen [4]). Er verstehe seine Sätze nach dem Sinne und der Redeweise der Schrift und hl. Lehrer und wo sie dem Glauben entgegen, sei er bereit, sie zurückzunehmen." Die Erläuterung selbst beruht grösstentheils auf scholastischen Distinctionen oder auf Fassung eines Begriffes in einem engeren als durch den

nalismus Occams bekämpft, mag es veranlasst haben, dass Thomas v. Walden l. c. p. 282, 298, 299 „Wilhelm (Occam)" als Lehrer Wycliffe's bezeichnet. — [1]) D'Ailly's: „Quaestio de legitimo dominio" in Gers. Opp. I, 643: „Patet quod falsa est illa opinio domini Armachani in dialogo suo „de paupertate Christi", ubi tenet, quod sine gratia nullus est alicujus rei justus dominus, sed perdens gratiae donum per peccatum etiam perdit dominium, quod declarat tam de originali dominio quam de civili ...." — [2]) Mansi XXVI, 568. „XV. Calend. Januar" bei Pauly l. c. 510 ist nach Wilkins der 28. December angegeben. — [3]) Die Differenzen bei Groenemann l. c. 125—28, die Erläuterung W. ebendaselbst 136—146 und Vaughan c. IX, p. 204 sqq. — [4]) Der Text ist dunkel, vielleicht defect: „Et quae per pueros sententia est fidei quam dixi in scholis et alibi ac magis per pueros etiam usque ad Romanam Curiam transportata, ideo ne Christiani scandalizentur in me volo in scriptis dare sententiam, ex qua impetitus sum, quam volo usque ad mortem defendere, sicut credo omnes christianos debere, sed specialiter Rom. Pontificem et ceteros sacerdotes Ecclesiae ..."

Zusammenhang sich darbietenden Sinne. So sagt er über den zweiten Satz: „Gott kann Niemand für immer eine weltliche Herrschaft verleihen.“ „Ich setze voraus, dass „für immer“ (in perpetuum) im strengen Sinne des Wortes genommen wird, wie es die Kirche thut, wenn sie in der Doxologie der Trinität singt „von nun an bis in Ewigkeit“; ferner dass „weltliche Herrschaft“ im eigentlichen Sinne (formaliter) für das genommen wird, wodurch einer weltlich herrscht; endlich dass unter „Können“ die Macht Gottes verstanden wird, wie wir sie durch Erfahrung kennen (potentia Dei ordinata); dann ergiebt sich die Wahrheit des Satzes von selbst; aber selbst wenn man die absolute Macht Gottes versteht, scheint es Vielen zulässig, dass Gott die Wanderschaft seiner Kirche (auf Erden) nicht in die Ewigkeit verlängern kann, weil sie dann weder den verheissenen Lohn noch der Teufel die ihm gebührende Strafe erhielte.“ Wie hier auf dem „für immer“, so ruht in dem 6 Satze [1]) die Lösung auf dem „Können“. Er setzt nemlich ein „Können“ voraus, wie es in den Worten liegt (Matth. 3, 9.): „Gott ist mächtig, sich aus Steinen Kinder Abrahams zu machen.“ Der Schluss ist dann einfach: „Wenn Gott ist, so ist er allmächtig, wenn allmächtig, dann kann er auch den weltlichen Herren Macht geben, die Kirchengüter an sich zu nehmen und folglich können sich diese mit Recht und Verdienst dieser Macht bedienen.“

Da aber durch solche Lösung, wie er das selbst fühlt [2]), der Satz alle Bedeutung verlieren würde, so fügt er eine andere Erklärung bei, welche davon ausgeht, den kirchlichen Besitz als bloses Almosen zu betrachten. „Ich habe gezeigt, dass die weltlichen Herren das Recht haben, ihre der Kirche geschenkten Almosen zurückzunehmen, wenn sie die Kirche missbraucht, und dass unter Umständen ein solches Zurücknehmen ein geistliches Werk der Barmherzigkeit ist, welches die Seele von der Hölle rettet und beiden Theilen zum Heile hilft. — Jedoch habe ich erklärt, dass ein solches Zurücknehmen nicht ohne weiters statt finden darf, sondern nur mit Autorität der Kirche, wenn ihre moralischen Zustände es nothwendig machen.“ [3]) Der 7. (resp. 8.) Satz [4]), wie der 14. (15.) werden durch den Begriff der „stellvertretenden Gewalt“ erläutert,

---

[1]) „Si Deus est Domini temporales possunt legitime et meritorie auferre bona fortunae ab Ecclesia delinquente.“ — [2]) „Ne conclusio sit ex remotione impertinens.“ — [3]) „Dixi tamen quod hoc non licet facere nisi autoritate Ecclesiae in defectu spiritualis praepositi et in casu quo ecclesiasticus corripiendus fuerit a fide dignis.“ Deutlicher spricht er in der Rechtfertigung des 17. und 18. Satzes: „Absit ex illo credere quod intentionis meae sit, saeculares dominos licite posse auferre quandocunque et quomodocunque voluerunt, vel nuda auctoritate sua, sed omnino auctoritate Ecclesiae in casibus et forma limitatis a jure.“ Letzterer Satz macht die verdächtigte Behauptung illusorisch und ist unvereinbar mit dem 7. Satze im päpstlichen Schreiben: „Numquid Ecclesia est in tali statu vel non, non est meum discutere, sed dominorum temporalium examinare et posito casu confidenter agere et in poena damnationis aeternae ejus temporalia auferre“, der aber auch, wie bemerkt, in beiden Erklärungen W. fehlt. — [4]) „Scimus quod non est possibile ut Vicarius Christi pure ex bullis suis vel ex illis cum solitione et consensu suo aut (et) sui collegii (quemquem) habilitet vel inhabilitet.“

deren Wesen es mit sich bringe, dass alle Ausübung der päpstlichen Gewalt nur dann rechtliche Wirkung habe, wenn sie dem Geiste Christi, als dem Haupte der Kirche gemäss geübt werde. Am rückhaltlosesten ist noch die Erklärung des 18. (19.) Satzes [1]), die den Papst nach dem Gesetze der brüderlichen Zurechtweisung der Kirche unterordnet und die Behauptung, dass der Papst, wenn er gefehlt, nicht von Menschen, sondern nur von Gott gerichtet werden könne, als ein widerchristliches Erheben über Christus bezeichnet, der, wiewohl ohne Sünde, sich doch den Fürsten unterworfen habe. Die gewöhnliche Annahme, Wycliffe habe in diesen Erläuterungen aus Mangel an Muth durch Einlenken von seinem Standpunkte einen Ausweg gesucht, ist wenigstens geschichtlich unberechtiget, da Wycliffe vor dem Jahre 1377 nur Weniges geschrieben, und der Bruch mit der kirchlichen Lehre erst in den später geschriebenen Abhandlungen zu Tag tritt; die meisten und entschiedensten seiner Schriften aber fallen nach Vaughan in die letzten Jahre seines Lebens, 1381—84. Aber daran ist kein Zweifel, an einem Ueberflusse an Offenheit und Freimuth leidet die Erläuterung Wycliffe's nicht, denn diese Sätze schliessen Folgerungen in sich, die in der Erklärung nicht berührt sind und doch dem Geiste Wycliffe's gegenwärtig waren, wie die Aeusserungen über die kirchlichen Güter als Almosen und über die „stellvertretende Gewalt des Papstes" zeigen. Genug, die Bischöfe nahmen seine Erklärungen an, und bedeuteten ihm, „des Aergernisses der Laien wegen" in Zukunft nicht mehr solche Propositionen aufzustellen. Dieser Wink ging jedoch an ihm verloren. Der Ausbruch des Schisma bestärkte ihn nur in der bereits gewonnenen Anschauung; er sah darin die reife Frucht des kirchlichen Verderbens. „Simon Magus, äusserte er, hätte nicht schlimmer wirthschaften können als die Päpste, darum habe Gott diese Macht nicht länger in Eines Hand belassen, sondern ihrer Sünden wegen sie auf zwei vertheilt, damit man sie in Christi Namen jetzt leichter bewältigen könne. Darum solle man jetzt muthig dagegen auftreten, denn wenn Gott seiner Kirche aufhelfen wolle, verdiene Trägheit und Feigheit scharfe Rüge." [2]) Eine Krankheit, die ihn gegen Ende 1379 zu Oxfort befiel, hemmte eine kurze Zeit seinen Eifer.

Um diese Zeit ging er an ein Unternehmen, das seinem Wirken erst festen Grund und Boden gewinnen sollte, an die Uebersetzung der Bibel. Bis 1316 hatte nach der Mittheilung Vaughans die englische Kirche blos den Psalter vollständig übersetzt; erst innerhalb der nächsten 25 Jahre erfolgte die Uebersetzung der ganzen Bibel, theils durch Wycliffe selbst, der diese früher schon beschlossene Arbeit 1381 begann, theils durch Andere, die von ihm dazu ermuntert wurden, wie Nicolaus v. Hereford und John Purvey, der mit W. zu Lutterworth in der Seelsorge und nach seinem Tode bis 1427 in seinem Geiste fortwirkte. Als ein „geharnischter Prolog",

---

[1]) „Ecclesiasticus etiam Pontifex Rom. potest legitime a subditis et laicis corripi (bei W. ad utilitatem Ecclesiae) et etiam accusari." — [2]) Vaughan c. XI, p. 375.

durch welchen die Versuche des Clerus, der Einführung und Verbreitung dieser Uebersetzung der hl. Schrift unter dem Volke Hindernisse zu bereiten, erfolglos gemacht werden sollten, ist Wycliffe's Tractat zu betrachten: „Wie der Antichrist und seine Cleriker die hl. Schrift niederhalten“ [1]). „Wie unser Herr, sagt Wycliffe, sein hl. Evangelium will gekannt und aufrecht erhalten haben gegen den Unglauben durch die vier hl. Evangelien, so hat der Antichrist und seine falschen Cleriker vier Wege gefunden, durch welche sie die hl. Schrift zu verdrängen suchen. Zuerst, sagen sie, ist die Autorität und Glaubwürdigkeit der Kirche grösser als die des Evangeliums. Denn Nicodemus und Andere haben Evangelien geschrieben, und die Kirche hat sie nicht angenommen, sondern nur die bekannten vier. Da es nun in ihrer Macht lag diese zu verwerfen und die andern anzunehmen, so verdient sie offenbar mehr Glauben als irgend ein Evangelium. Aber diese verfluchten Häretiker, entgegnet W. verstehen unter Kirche den Papst von Rom und die Cardinäle und den gesammten verweltlichten Clerus, welcher der Simonie und weltlichen Macht des Papstes über Könige und Kaiser beistimmt, sonst wäre es ihnen nicht um solche Erhöhung der Kirche zu thun. Treue Zeugen sagen vielmehr, dass der Clerus der alten Kirche, der gelehrter und heiliger war, durch den hl. Geist getrieben wurde diese vier Evangelien anzunehmen und das christliche Volk nicht weiter zu beschweren, da diese vollkommen ausreichend sind. Zweitens berufen sie sich auf das Wort Augustins, er würde ohne die Kirche dem Evangelium nicht glauben. Allein Augustin will nur sagen, er würde nicht glauben, wenn nicht Christus und seine Apostel und die Heiligen im Himmel, welche in Wahrheit die Kirche sind, das Evangelium bestättigten. Drittens behaupten sie, keiner der jetzt Lebenden könne ohne Urtheil der Kirche wissen, welches das Evangelium (die Lehre) Christi sei. Allein dieses ist falsch. Der wahre Christ hat durch die Gnade Christi die Gewissheit des Glaubens, dass Alles was Christus und seine Apostel gelehrt haben, der Inhalt des Evangeliums sei und wenn auch alle Werkzeuge des Antichrists das Gegentheil bei Strafe des Bannes, Kerkers oder Feuertodtes zu glauben gebieten. Und dieser Glaube des Christen gründet sich nicht auf den Papst und die Cardinäle, sonst wäre er hinfällig wie diese, sondern auf den Gottmenschen Jesus Christus und die hl. Trinität, und darum kann er nicht wanken, ausser durch Schuld dessen, der Gott nicht liebt. Viertens, wenn einer sagt, er glaube dieses sei das Evangelium des Matthäus oder Johannes, so fragen sie, warum glaubst du das, da du doch für deine Annahme keinen Grund hast als die Lehre der Kirche? Aber wahre Christen fragen dagegen, warum sie glauben, dass Gott Gott ist, und geben sie dafür einen ausreichenden Grund, nun so können wir ihnen eben so gut Gründe für unsern Glauben an das Evangelium Christi geben. Aber, sagen sie, was die Prälaten

---

[1]) Der vollständige Titel ist: „How Antichrist and his Clerks travail to destroy holy Writ and to make christian men unstable in the faith and to set their ground in devils of hell.“ Die Hauptsätze bei Vaughan c. X, p. 393 sqq.

lehren ist von eben so grosser oder noch grösserer Autorität als das Evangelium Christi und damit unterdrücken sie die hl. Schrift und den Glauben und rechtfertigen was sie immer thun mögen. Aber der Christ erhält seinen Glauben durch Gottes Gnade, der ihm so viel Kenntniss und Einsicht in die Wahrheit giebt als nöthig ist, um durch Beistimmung zur Wahrheit seine Seele zu retten. Dieses nennt man Glaube, und solcher Glaube hat für den Christen mehr Gewissheit als irgend eine sinnliche Erfahrung. — Und wenn der Antichrist sagt, auf diese Art könne Jeder sich einbilden den rechten Glauben und das rechte Verständniss der Schrift zu haben, während er factisch im Irrthume sei, nun, so suchet nur wahrhaft in Allem Gottes Ehre und lebet gerecht vor Gott und Menschen, und Gott wird euch nichts für den Glauben und das Verständniss (der Schrift) Nöthiges vorenthalten."

Ruht der Glaube nach diesen Worten auf einem inneren Sinne für die Wahrheit, den die Gnade in Jedem unmittelbar weckt, der Gottes Ehre sucht, so wird damit die Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch die Autorität der Kirche entbehrlich, denn der Gläubige nimmt nun die Wahrheit nicht mehr auf ihr Wort — Zeugniss — hin unbedingt an, sondern wie fern erst das innere Zeugniss des eignen Geistes hinzutritt. Lässt sich nun bei einzelnen Punkten der kirchlichen Lehre oder der kirchlichen Sitte ein solches inneres Zeugniss nicht finden, da die Schrift dafür keine Grundlage zu bieten scheint, so wird auf diesem Standpunkte die Sache als ausser dem Kreise der christlichen Wahrheit liegend und damit die Schrift ausschliessend als Quelle der christlichen Wahrheit betrachtet. Diese Beseitigung der kirchlichen Autorität, als Trägerin der christlichen Wahrheit, tritt noch schärfer in der letzten Schrift Wycliffe's, dem Trialogus, hervor [1]. Die Schrift, als das Gesetz Christi, hat dieselbe Autorität, die ihr Urheber, Christus hat; so dass die Schriften anderer grosser Lehrer wie viel Wahres sie auch enthalten mögen, der hl. Schrift gegenüber nur als apocryphisch erscheinen und nur so weit Glaube verdienen als ihr Inhalt auf der hl. Schrift ruht, wie ja jede nicht sinnlich wahrnehmbare Wahrheit aus der Schrift begründet sein muss, wenn sie von den Gläubigen geglaubt werden soll. Damit würden die päpstlichen Bullen und Gesetze und die Meinungen neuer Lehrer, die nach der Loslassung des Satans aufgekommen sind, in ihre Schranken gewiesen. Denn wenn da wären hundert Päpste und alle Mönche in Cardinäle verwandelt, so würde doch ihr Ausspruch in Glaubenssachen nur so weit gelten, als er in der Schrift gegründet ist [2].

---

[1]) Lib. III, c. 31. Joannis Wyclifi viri undiquaque piissimi dialogorum lib. IV, 1525. — [2]) „Omnis veritas (est) in Scriptura s. vel explicite vel implicite, patet quod nulla alia Scriptura capit auctoritatem vel valorem, nisi de quanto sua sententia a s. scriptura sit derivata. — Ut s. scriptura sit appreciata magis et laudata, quaecunque veritas, quam viator sensu non percipit, debet ex hac fide a scripturae esse deducta, saltem si requiritur a fidelibus esse credenda. Et tunc scriptura s. foret in reverentia et bullae papales essent postpositae et tam leges papales quam doctorum novorum sententiae quae sunt post solutionem Satanae promulgatae forent in suis limitibus veneratae ...."

Hat der Glaube in der Schrift alle Wahrheit und zugleich die ausschliessende Regel zur Beurtheilung dessen, was darauf Anspruch macht als christliche Wahrheit zu gelten, und ruht dieser Glaube doch nur auf dem innern Zeugnisse des Geistes, so ist bei der Abhängigkeit des „innern Zeugnisses“ von der gesammten Individualität des Gläubigen der Möglichkeit des Irrens und Fehlgreifens ein weites Feld geöffnet. Dieser Folge will Wycliffe damit vorbeugen, dass er zum Verständnisse der Schrift auch die Mittel der Wissenschaft benützt haben will, denn alles Missverständniss der Schrift ruhe bei den Laien auf Unkenntniss der Logik und Grammatik [1]), darum sollen sie zum rechten Verständnisse der Schrift auch nach Kenntniss der rechten Logik und reiner Philosophie streben [2]). Allein gesetzt auch, es wären derartige Studien Allen möglich, so würde doch damit die Möglichkeit des Irrens und Fehlgreifens im Verständnisse der hl. Schrift nichts weniger als beseitiget, und es bleibt sohin diese von dem Standpunkte aller Subjectivität untrennbare Folge ungeschwächt.

Mit dieser Stellung die Wycliffe der hl. Schrift gab, hing seine Auffassung des Predigtamtes zusammen. In einer Zeit, in welcher nur Wenige lesen konnten und auch diese Wenigen nicht immer im Stande waren, sich die Abschrift des einen oder andern Buches der hl. Schrift, geschweige die ganze Bibel zu verschaffen, war das Volk seinem grössern Theile nach an die „Predigt des göttlichen Wortes“ gewiesen [3]). Darum ist für Wycliffe das Predigtamt der höchste Dienst, den ein Mensch auf Erden leisten kann; es ist vorzugsweise den Priestern anvertraut, die Gott mit der Kirche vermählt hat, damit sie durch die Predigt ihm Kinder erzeugen. Christus hat alle andern Werke unterlassen und sich meist der Predigt gewidmet, und nach seinem Beispiele die Apostel; durch die Predigt hat Christus die Welt aus den Händen des Teufels gerettet und wer immer Priester zum Predigen bestimmen kann, der hat auch Autorität dafür von Gott und ein verdienstliches Werk gethan [4]). Aber Muth muss der Prediger haben, denn die da sich fürchten und feige sind, werden unfähig des himmlischen Segens; „sprechen sie aber offen und

---

1) Trialog. lib. I, 8. — 2) Ibid. lib. III, 31. „Expedit pro habenda Scripturae notitia quod fidelis in recta logica et etiam in philosophia depurata a Domino sit instructus: 1) quod instruantur in recta sententia de universalibus; 2) quod cognoscant secundum rectam metaphysicam scholae Christi veritatem de quidditate temporis et aliorum accidentium quomodo non sunt nisi dispositiones subjecto suo formaliter inhaerentes; 3) quod cognoscant quod apud Deum et homines (?) omnia quae fuerunt vel erunt sunt in magno tempore sibi praesentia; 4) q. c. quod creaturae habent in Deo esse ideale aeternum, existentiam in suo genere aeternaliter antecedens; 5) q. c. materialem essentiam esse perpetuam et formas materiales esse ejus dispositiones, licet sint specierum et generum quidditates. Et istud patet cum distinctionibus aliis sensum scripturae multipliciter aperire …“ — 3) Nach der Mittheilung Vaughans l. c. p. 476 fanden sich, ungeachtet der strengen Gesetze gegen den Besitz von Bibeln und anderen Schriften Wycliffe's, im XVI. Jahrhunderte noch 178 Exemplare von W.'s Bibeln in England vor. — 4) Die Stelle bei Vaughan c. XI, 360 aus einem handschriftlichen Tractate W's.

muthig Gottes Wahrheit aus, was sie immer trifft, sie werden es in Geduld und Liebe überwinden". Er selbst lag dem Predigtamte in seiner Rectorei Lutterworth mit grossem Eifer ob, noch sollen handschriftlich 300 homiletische Vorträge theils im Entwurfe, theils ausgeführt vorhanden sein, die er daselbst von 1376—84 gehalten. Ihm gleich gesinnte Cleriker wie John Aston, die schon erwähnten Nicolaus v. Hereford und John Purvey, William Thorpe u. A. zogen als Reiseprediger umher in langen Kleidern von braunem groben Tuche, baarfuss, den Stab in der Hand, in Dörfern, Schlössern, Kirchhöfen und Strassen im Geiste Wycliffes lehrend. Dieser nannte sie die „armen Priester" die durch ihre blose Erscheinung Zeugniss geben sollten gegen das Verderben der Kirche, dessen Quelle er in dem Besitzthume des Clerus erblickte [1]), und Busse und Umkehr predigen von den Eitelkeiten des Lebens. Allein dieses Ueberschätzen der äussern Nachahmung der Armuth Christi und der Apostel, die doch mehr eine durch die Verhältnisse gegebene als gesuchte war, verleitete zu sehr einseitigen Angriffen auf die äussern Seiten des kirchlichen Lebens, denen ein ebenso heftiger Widerstand Seitens des in seinen Rechten bedrohten Clerus folgte.

Theils aus der Auffassung der Schrift, als einziger Quelle und Norm des christlichen Glaubens, theils aus seiner das kirchliche Leben verinnerlichenden ethischen Richtung ist Wycliffe's Lehre von der Eucharistie zu erklären. Wie er im Allgemeinen in der Kirche das Ueberwiegen des Symbolischen als einen Rückfall in den alttestamentlichen Standpunkt, als ein Zurücksetzen der göttlichen Gebote und als ein drückendes Joch der Christenheit beklagt, welche Christus von derartigen Aeusserlichkeiten frei gemacht [2]), wie er die Taufe des Geistes, die Begierdstaufe, als die allein nothwendige aufstellt, ohne welche auch die sacramentale nichts nützt und es darum anmassend findet, das Heil von der äusseren Taufe abhängig zu machen [3]), wie er auch in der Lehre von der Busse nur die innere als die vorzüglichste ansieht und es für die Kirche erspriesslicher erachtet, sich mit ihr zu begnügen [4]), so sollte auch das Sacrament des Altars nicht in einer von dem Glauben unabhängigen Aeusserlichkeit belassen, sondern in diesen ethischen Verinnerlichungsprocess gezogen werden. Im Sommer 1381 publicirte er zu Oxfort 12 Theses, in denen er theils die Transsubstantiationslehre als schrift-

---

[1]) Trialog. IV, 15. „Clerici abhorrentes Christi pauperiem implicant se cum mundo. Ex hoc patet eorum ordo, cum ubi generarent filios imitationis Christi et apostolorum adulterine generant filios Antichristi, et per hoc fortificatur regnum suum et regnum magistri sui diaboli supra Christum." — [2]) Ibid. IV, 11. — [3]) IV, 12. „Baptismus flaminis est baptismus Spiritus s. qui est simpliciter necessarius cuilibet homini si salvetur. Ideo duo baptismi priores (b. fluminis et sanguinis) sunt signa antecedentia et ex suppositione necessaria ad istum tertium baptismum flaminis, ideoque absque dubietate, si iste insensibilis baptismus affuerit, baptizatus a crimine est mundatus et si ille defuerit, quantumcunque adsint priores baptismus non prodest animae ad salutem. Ideo cum recte sit insensibilis et tantum nobis ignotus videtur mihi imprudens praesumtio taliter salvationem hominis vel damnationem ex baptismate definire." — [4]) IV, 23.

widrig[1]), theils die consecrirte Hostie nur als „wirksames Zeichen“[2]) oder als „Bild“ des Leibes Christi bezeichnete, aber zugleich auch von einer „wahren und realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi“ in der Eucharistie sprach[3]). Bestimmter äusserte er sich in dem auf die Eucharistie bezüglichen Abschnitte des Trialogus[4]). Sich auf die verschiedene Art des Praedicirens berufend, nach Form, Wesenheit, Beschaffenheit, glaubt er letztere wie in den Stellen: Christus war der Fels, die fetten Aehren sind sieben fruchtbare Jahre, auch bezüglich des Verhältnisses zwischen Brod und Leib Christi festhalten zu müssen, ohne jedoch die Möglichkeit eines höheren Sinnes ausschliessen zu wollen[5]). Demgemäss hat der Leib Christi ein geistiges Sein in der Hostie, ja er ist in gewisser Beziehung (habitudinaliter) die geweihte Hostie selbst, und erfüllt geistig und virtuell jeden Punkt derselben, so dass, wenn man „geistig“ und „virtuell“ auseinander hält, sich ein dreifaches Sein des Leibes Christi in der consecrirten Hostie ergiebt, wie er dieses auch in seiner letzten Erklärung ausspricht: „wir glauben, dass der Leib Christi nach einer dreifachen Weise in der Hostie ist, virtuell, geistig und sacramental. Virtuell, wie er sich allenthalben segnend erweist[6]), geistig, wie in den Heiligen durch die Gnade, und sacramental in besonderer Weise; wie die zweite Art des Zugegenseins die erste voraussetzt, so die dritte die zweite, weil es unmöglich ist, dass ein Vorhergewusster ohne Glaube consecriren kann; wer aber glaubt, geniesst den Leib Christi, er mag consecriren oder nicht.“ Diese Aeusserungen, besonders die populäre Darstellung dieser Lehre in dem 1381 geschriebenen „Wyckett“[7]), lassen keinen Zweifel, dass die eigentliche An-

---

1) Thes. V. „Transsubstantiatio, idemptificatio et impanatio, quibus utuntur Baptistae signorum in materia de Eucharistia non sunt fundabiles in Scriptura.“ Die gewöhnliche Fassung dieser Thesis, wie sie sich z. B. bei Holzhausen, „der Protestantismus nach seiner geschichtlichen Entstehung ....“ Leipzig 1846, I, 238 findet, „..... impanatio *quibus utuntur Papistae signis* in materia ....“ ist aus dem Mangel an Verständniss der alten Leseart „baptistae signorum“ entstanden. Lewald, l. c. XVII, 614 führt noch die Conjectur „Papistae“ an, vermuthet aber dann richtig, das „baptistae signorum“ könne „Erfinder neuer Terminen“ heissen. Natürlich heisst es das, es findet sich ja sogar eine Parallelstelle im Trialog. III, 8, „moderni baptisant terminos.“ — 2) Thes. I. „Hostia consecrata quam videmus in altari nec est Christus nec aliqua sui pars sed efficax ejus signum.“ — 3) Th. IV. Eucharistia habet virtute verborum sacramentalium tam corpus quam sanguinem Christi vere et realiter ad quemlibet ejus punctum.“ — 4) Lib. IV, c. 4—9. — 5) IV, 7. „Nec dubio (um?) in istis locutionibus est praedicatio secundum habitudinem et non praedicatio secundum essentiam vel formalis. Et omnes locutiones tales notant quod res subjecti ordinatur a Deo rem praedicati secundum habitudinem figurare. Sic autem dici potest quod panis ille sacramentalis est ad illum modum specialiter corpus Domini... Paratus sum tamen si ex fide vel ex ratione doctus fuero sensum subtiliorem credere, sed de hoc sensu cum certus ....“ — 6) „Virtualis quo benefacit per totum suum dominium secundum bonum naturae vel gratiae.“ — 7) Vaughan c. IX, p. 249. Mit Beziehung auf die Worte: „ich bin der wahre Weinstock“ (Joh. 15, 1). „Wherein was Christ a very vine? Or, wherein was the bread Christs body? It was in figurative speech, which is hidden to the understanding of sinners. And thus, as Christ became not a material nor a earthly vine, nor a materiale vine the body of Christ, so neither is material bread changed for its substance to the flesh and blood of Christ.“ Das Missverständniss sei hier gleich jenem der Juden bei den Worten: reisset diesen Tempel nieder.

schauung Wycliffe's von der Eucharistie in der symbolischen Bedeutung derselben ihre Grundlage hat, der Art, dass der Glaube vermöge des Symbols sich Christus real in der Seele setzt, woraus auch die wiederholten Ansätze zur Behauptung einer „wirklichen" Gegenwart Christi im Sacramente zu erklären sind. Er ist von der Richtigkeit dieser Anschauung so überzeugt, dass er hofft, der „dritte Theil des Clerus" werde sie als die bessere vertheidigen, da die Lehre von der Transsubstantiation die verderblichste Ketzerei sei, die je in der Kirche aufgekommen, eine Lehre, die mit dem allgemeinen Menschenverstande und der hl. Schrift im Widerspruche, wenn sie wahr wäre, alle natürliche Erkenntniss verwirren, ja mit Einem Schlage Grammatik, Logik und Naturwissenschaft zerstören würde[1]).

Wenn auch eine directe Beziehung Wycliffe's zu dem 1381 in England erfolgten Bauernaufstande nicht behauptet werden kann, die aufreizenden Klagen und Angriffe seiner Reiseprediger auf den Reichthum des Clerus — er besass ein Drittheil aller Habe[2]) — haben wenigstens dem Gährungsstoffe Nahrung verliehen.

Nachdem durch die Entschlossenheit des jungen Königs Richard II. der Aufstand erdrückt war, hielt der bisherige B. von London, jetzt EB. von Canterbury, Wilhelm v. Courtney am 17. Mai 1382 eine Synode zu London, auf welcher am 30. Mai 24 Sätze, die in verschiedenen Gegenden öffentlich gepredigt worden seien, verdammt wurden, zehn als häretisch, vierzehn als irrig. In der ersten Rubrik fanden sich die Behauptungen: weder ein Bischof noch ein Priester setze in der Todsünde ein Sacrament (IV); wahre Reue mache die äussere Beichte entbehrlich (V); es sei nicht aus dem Evangelium erweisbar, dass Christus die Messe eingesetzt (VI); nach Urban VI. solle man keinen mehr als Papst erkennen, sondern wie die Griechen nach eignen Gesetzen leben (IX). In die zweite Rubrik waren die Sätze aufgenommen: dass ein Priester oder Diacon auch ohne specielle Genehmigung des Papstes oder Bischofes predigen könne (V), dass Niemand, der in Todsünde sei, eine bürgerliche oder kirchliche Herrschaft üben könne[3]), dass die weltlichen Herren den unverbesserlichen Clerikern ihre Güter nehmen können[4]), dass der Zehnt ein Almosen sei, welches das Volk den schlechten Pfarrern entziehen dürfe (VIII), dass einer durch Eintritt in einen Mönchsorden untauglich werde, Gottes Gebote zu erfüllen, wesshalb die Heiligen durch Gründung solcher Orden gesündiget haben (X, XI). Am 12. Juni erschien ein durch den EB. von Canterbury erwirkter königlicher Erlass[5]), wornach „verschiedene verkehrte Personen, die im ganzen Reiche unter dem Scheine der Demuth und ohne Erlaubniss der Bischöfe umherziehen, offen Irrthum und Haeresie zur Schmach des

---

1) Trialog. IV, 5. 6. — 2) Pauly l. c. 528. — 3) (VI.) „Nullus est dominus temporalis, nullus est episcopus, nullus praelatus, dum est in peccato mortali." — 4) Die zweite Hälfte dieses Satzes „et populares possunt ad eorum arbitrium dominos delinquentes corrigere" hat Wycliffe als ihm angehörig in Abrede gestellt, wie auch den VII. Satz der ersten Rubrik: „Quod Deus debet obedire diabolo." — 5) Vaughan l. c. IX, 275.

christlichen Glaubens, zur Geringachtung der kirchlichen Gesetze und zur Seelengefahr des Volkes predigen, sich weigern den bischöflichen Mahnungen zu gehorchen und durch künstliche Reden das Volk zu ihrer gewaltsamen Beschützung verleiten," ergriffen und eingekerkert werden sollen bis sie sich den kirchlichen Bestimmungen gemäss gerechtfertiget haben. Auch die Universität Oxfort, an welcher bisher die Freunde Wycliffe's das Uebergewicht gehabt, musste endlich nachgeben und die schuldigen Mitglieder entlassen. Aber im October bereits leisteten die mit Censur Belegten den verlangten Widerruf und wurden in ihre Rechte als Lehrer und Prediger restituirt. Wycliffe selbst wurde vor die am 18. October zu Oxfort zusammengetretene Synode geladen. Hatte er schon vorher geklagt, man habe mit diesen Erlassen einen Stein auf das Grab des göttlichen Gesetzes gewälzt, aber die Wahrheit Gottes werde hervorbrechen und allem Volke bekannt werden, so wandte er sich jetzt mit einer Bittschrift an das Parlament, worin er seine Ansichten über Verderblichkeit des Mönchslebens, über die Rechte der Fürsten bezüglich der Kirchengüter u. s. w. darlegte und damit eine Zurücknahme des Erlasses gegen die Reiseprediger erwirkte. Er selbst, wiewohl körperlich gebrechlich, begab sich nach Oxfort und überreichte ein Glaubensbekenntniss das in die Sprache der Schule gehüllt, seine bisherigen Ansichten wiederholte. Da sich die Bischöfe mit seiner Ausschliessung von der Universität begnügten, durfte er sich auf seine Rectorei zurückziehen, wo er am 31. December 1384 starb.

Die letzten Lebensjahre hatte er benützt, um seine Gesammtanschauung in dem „Trialogus" niederzulegen, einem Gespräche zwischen der Alithia, der soliden, der Pseudis, der nominalistischen und Phronesis, der realistischen Theologie. Dass er in der Lösung der schwierigen Probleme der Metaphysik und wissenschaftlichen Theologie bisweilen scheitert, öfter unbefriedigt lässt, liegt theils in der Schwierigkeit der Aufgabe selbst, theils in dem in ihm nicht ausgeglichenen Widerstreit zwischen Vernunft und Autorität, der ihm, wie es scheint, auch im Alter den Frieden eines in sich einigen und klaren Geistes nicht zu Theil werden liess. Nehmen wir nur seine Ideenlehre. Wycliffe unterscheidet zwischen den immanenten Beziehungen des göttlichen Wesens und den Ideen; nur ersteren kömmt Persönlichkeit zu und diese Persönlichkeit ist eben das göttliche Wesen selbst; die Idee ist nur eine absolut nothwendige Wahrheit, da, was das göttliche Denken nach aussen setzt, zuvor gedacht und damit überhaupt intelligibel sein muss [1]; diese Intelligibilität fällt übrigens mit dem göttlichen Denken selbst zusammen [2]; da nun der „Logos" die schöpferische Weisheit des Vaters ist, ist er zugleich der Sitz der Ideen, als der Musterbilder — Typen — aller Dinge. Formal betrachtet erscheint jede Idee, inwiefern sie das Musterbild für irgend eine Art geschöpflichen Seins bildet, nicht nur von jeder andern,

---

1) Trialog. I, c. 8. „Idea non est persona divina sed veritas absolute necessaria, quae est intelligibilitas rei ad extra." — 2) „Talis intelligibilitas est aequalis intellectivitati vel intellectioni Dei, quod idem est."

sondern auch von Gott unterschieden, aber ihrem Wesen nach, als göttliche Gedanken, sind alle gleichmässig zur göttlichen Natur gehörig, sind Eins mit Gott [1]). Sind aber die Ideen Gottes Wesen und als solches ewig und zumal vorhanden, und kann nichts sein, als was Gott gedacht hat, so haben wir an dem wirklichen Sein zugleich das Maas für die Macht und das Wissen Gottes oder Gott kann nichts hervorbringen oder erkennen, als was er factisch erkennt und hervorbringt. Dieses glaubt jedoch Wycliffe nur unter der Voraussetzung festhalten zu können, dass auch die reale Möglichkeit, im Gegensatze zu der abstracten nominalistischen, nur im Willen oder dem damit identischen Denken Gottes ihren Grund habe; allein diese behauptete Identität von Wollen und Denken Gottes führt gerade wieder in das Problem zurück, ob bei der Einheit der Ideen mit Gott das Wesen Gottes in der Welt aufgeht oder noch transcendent bleibt. Sind ferner die Ideen das göttliche Wesen und jedes Einzelding nur die Verwirklichung einer solchen Idee, ist damit nicht der creatürliche Charakter aufgehoben und ein Pantheismus begründet? Diese Folgerung lehnt Wycliffe als einen „knabenhaften Paralogismus“ ab, da die Ideen mit den Einzeldingen, die ihnen entsprechen, nicht formal eins seien, und überhaupt nicht alles Vorstellbare Idee sei [2]). Er will also einen Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein festhalten. Aber wie wenig ihm dieses gelingt, zeigt seine Lehre von der Sünde und Freiheit, die vergebens sich aus den Fesseln des Determinismus zu lösen ringt. Die Sünde wird zunächst negativ gefasst und mit diesem negativen Charakter aus Gott hinausverlegt, daneben aber der Satz festgehalten, dass Alles, was geschieht, mit absoluter Nothwendigkeit geschieht, also von Gott auch mehr oder weniger gewollt ist. Vermittelt werden nun beide Behauptungen durch Unterscheiden eines zweifachen Seins in der Sünde, des eigentlichen und des secundären, inwiefern sie nämlich zugleich zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit dient, und nur in dieser Hinsicht könne man sagen, Gott wolle die Sünde, inwiefern durch sie die Vollkommenheit der Welt gefördert, der Mangelhafte zum Guten gewendet wird [3]). Wie weit mit dieser Bedeutung der Sünde ihr negativer Charakter noch haltbar ist, lässt er unerörtert. Jedenfalls könne man nicht sagen, dass Gott den Menschen zum Sündigen nöthige, wenigstens will er es nicht sagen, um nicht zur Sünde zu reizen [4]). Allein wenn auch nicht gerade genöthigt, bestimmt scheint ihm doch Jeder zu seinem Handeln durch seine gesammten von Gott gesetzten inneren und äusseren Zustände, aus denen sich ein denselben entsprechendes sittliches Thun bildet, das der Mensch irriger Weise als Ausfluss seines eigenen Willens

---

1) „Quamvis omnes ideae distinguantur inter se formaliter et a Deo, sunt tamen omnes essentialiter ipse Deus.“ und c. 9. „Idea est essentialiter natura divina et formaliter ratio secundum quam Deus intelligit creaturas.“ — 2) I, 9. — 3) III, 4. — 4) Ibid. „Deus necessitat creaturam peccabilem ad peccandum, cum omnis causa necessitans sit a Deo ...“ war die Behauptung Bradwardina's. „Ego non audeo sententiam istam asserere vel ad peccandum hominem incitare, praedicando quod est Deo beneplacitum et ordinatum sibi pro praemio quod peccet.“ . . ...

betrachte[1]. Also eine Art psychischen Determinismus, der aber gleich in den theologischen, in die Praedestination umschlägt. Sein Versuch, auch hier, wenigstens zum Scheine, die sittliche Freiheit zu retten, kömmt ihm selbst so wenig befriedigend vor, dass er das Bedenkliche dieser Auffassung gesteht.

Von einer Wahlfreiheit ist also bei Wycliffe keine Rede, sondern davon ausgehend, dass nur die dem innersten Wesen und der Bestimmung des Menschen entsprechenden Akte frei seien, diese Bestimmung aber in der Einigung mit Gott bestehe, denkt er sich die Freiheit nur als Zustand des Vollendeten, als innere Nöthigung zum Guten, wie bei den Seligen, so dass die menschliche Freiheit ihm ein Bild der göttlichen ist, bei welcher Alles zugleich frei und nothwendig geschicht[2].

Auf seiner Praedestinationslehre ruht sein Begriff der Kirche; sie ist ihm die Gemeinschaft der Praedestinirten[3]. Damit ist sie gerade nicht aus der Sichtbarkeit entrückt, aber es lässt sich weder ihr Umfang noch ihr Bestand näher bestimmen, da sich ja nicht wissen lässt, wer vorher bestimmt oder blos vorher gewusst ist; darum sei es vermessen, einen durch Excommunication von der Kirche ausschliessen, oder durch Canonisation als Glied der Kirche erklären wollen, ohne specielle göttliche Offenbarung. Gleichwohl müssen wir Alle, die christlich mit uns leben, für Glieder der heil. Kirche halten[4]. Besteht die Kirche aus den von Ewigkeit her Praedestinirten, deren doch Keiner verloren gehen kann, so verliert sie damit auch den Charakter einer Heilsanstalt, und dem Priesterthume, wenn von einem solchen bei der versuchten Umwandlung des sacramentalen Heilprozesses in einen sittlichen noch die Rede sein kann, bleibt nur der Charakter eines Predigerstandes, während seine vermittelnde Stellung fällt, wie er dieses besonders bezüglich des Papstes heraushebt, der den rechten und vollen Verband der Gläubigen mit Christus hindere. Denn wenn dieser, ungeachtet seiner Verheissung, bei den Seinigen zu bleiben, doch sagt: „es ist gut, dass ich gehe, sonst kömmt der Geist nicht zu euch“, wodurch offenbar unsere Liebe auf das Himmlische in Christus gelenkt werden sollte, so wäre es der Kirche noch heilsamer, des Papstes, als Hauptes zu gerathen, der doch nicht im Entferntesten mit Christus gleichsteht. Dann würden Alle unmittelbar der Gnade Gottes theilhaftig[5].

---

1) I, 14. — 2) II, 9. „Et quatenus ad libertatem contradictionis patet quod est terminus magistralis erronee introductus.“ — 3) IV, 22. — 4) „. . . Non solum quantitatem Ecclesiae sed ejus quidditatem communiter ignoramus . . . . Reputare tamen debemus recte nobiscum viventes esse filios s. matris Ecclesiae . . . .“ — 5) Thomas Wald. doctrin. antiq. l. c. XX, 354. „Quanto magis prodesset Ecclesiae quod careret papa capitaneo qui non aequiparatur in virtutibus Jesu Christo? tunc enim descenderet gratia in homines perpendiculariter ut sunt digni.“ Thomas braucht folgendes argumentum ad hominem dagegen p. 350: „Si ita est, cur tu praedicas, ut jactitas, verbum Dei, cum Deus residens in coelis ad perpendiculum daret aliis Christianis ad plenam sine te verbi Dei liberrimam facultatem? Cur eminent reges in populo, cur judices judicant, cum Deus residens in coelis faceret ista optime sine eis? . . . .“

Zu erwähnen ist noch seiner Polemik gegen das Mönchthum. Die Behauptung, dass das Leben in einem Orden ein vollkommeneres sei, als ein christliches Leben ausserhalb desselben, schien ihm, als der Freiheit wie der Würde des Christenthums entgegen, Häresie, denn sie setze voraus, „dass es Christus entweder an Einsicht oder an Macht oder an Liebe gefehlt habe, seinen Aposteln und Gläubigen die beste Religion (Lebensweise) zu lehren. Jeder Christ müsse gegen solche Häresie behaupten [1]): die Religion und das Gesetz Christi sei das vollkommenste, leichteste und sicherste. Das vollkommenste, da es der Gottmensch gab, das Evangelium in seiner Freiheit und Wahrheit sein Inhalt ist, und alle die es beachten zur grössten Heiligkeit gelangen können, wie Christus, die Apostel, Martyrer und Bekenner; das leichteste nach den eigenen Worten Christi, denn es will nur Liebe aus frommen Herzen und verlangt nichts, was nicht vernünftig und den Gläubigen zum Heile wäre; das sicherste, weil es von Gott und nicht von sündigen Menschen bestättiget ist, Keiner es aufheben kann, vielmehr Jeder, wie der Papst, wenn er selig werden will, es bekräftigen muss. — So hoch also Christus über Menschen, so hoch steht sein Gesetz über diese Orden. Und wenn die Mönche sagen, dass sie ja Alles erfüllen, was Christus gebietet, so sprechen sie die Unwahrheit, denn es fehlt ihnen die Freiheit und Rücksicht des christlichen Gesetzes, sie sind gebunden an den Irrthum sündiger Menschen und dadurch gehindert, an dem wahren Fortschritte Anderer und ihrer selbst thätig zu sein. Das erste Gebot ist: Gott über Alles lieben und den Nächsten wie sich selbst. Wer kann mehr als das? Sohin kann Niemand mehr, als Christus verlangt. Sind aber die Orden vollkommener als Christi Gesetz, dann sind auch die Mönche vollkommener als die Apostel, wenn sie ihre Statuten halten; ist aber Christi Gesetz vollkommener, dann sind sie Apostaten." Diesem Gegensatze seiner Anschauung zu dem Mönchthume hat er im Hinblicke auf ihre durch Schmeichelei und Lüge bei Hohen und Niedern verderbliche Wirksamkeit den schneidendsten Ausdruck im Trialogus gegeben [2]): „Der Mönch ist ein aus dem Grabe gestiegener Cadaver, der, in Leichentücher gehüllt, von dem Teufel in der Welt umhergetrieben wird." Gegen sie das Volk wie gegen Räuber zu schützen gebiete den Fürsten Pflicht und Recht. Gleichwohl will er an ihnen nicht verzweifeln, sondern hält es für möglich, dass Viele sich der Wahrheit Christi zuwenden werden [3]), in welcher Aeusserung die Phantasie Neanders und Lechlers eine Weissagung auf Luther gefunden hat.

Dass sein theologisches System nicht blos die hierarchische Ordnung der Kirche auflösen, sondern ihr gesammtes Leben erschüttern

---

[1]) Das Ganze in den „objections to friars" bei Vaughan l. c. IV, p. 88 sqq. — [2]) IV, 26. 33. Die bekannte Thesis „omnes religiones indifferenter introductae sunt a diabolo", die weiter nichts als den inneren Gegensatz zwischen Christenthum und Mönchthum in Wycliffe's Sinne veranschaulichen soll, hat Staudenmaier, „Lehre von der Idee", Giessen 1840, p. 682, so interpretirt, „W. führt Alles und jede religiöse Erscheinung in der Welt ohne Unterschied auf den Teufel als Princip derselben zurück!" Es ist dieses in dem Abschnitte über W. noch einer der unschuldigsten Verstösse der „speculativen Construction". — [3]) IV, 30.

müsse, ja selbst für die bürgerliche Ordnung durch die auch hier geltend gemachte Verwechslung des sittlichen Standpunktes mit dem Rechtsstandpunkte gefahrbringend sei, konnte Wycliffe nicht entgehen, aber theilweise tröstet er sich in seinem auf die Schrift als ausschliessende Glaubensregel sich berufenden Streben, apostolische Lehre und apostolisches Leben zu erneuern, für den Widerspruch, den er erfuhr, mit der Uebereinstimmung älterer Theolgen [1]), theilweise liess ihm der Verband mit der Kirche bis zu seinem Tode, den ihm die Milde seiner Richter gestattete, das Schroffe des Gegensatzes, in den er sich zur Kirche gesetzt, nicht zum vollen Bewusstsein kommen. In dem Werthe, den er auf diesen Verband legte, haben wir vielleicht den Schlüssel zu der Unbestimmtheit, ja Zweideutigkeit seines letzten Bekenntnisses bezüglich der Eucharistie. Das baldige Erlöschen der ganzen durch Wycliffe hervorgerufenen Bewegung in Folge der bischöflichen Censuren und der unter Heinrich IV. begonnenen blutigen Maasregeln ist ein Beweis, wie wenig Halt eine derartige Richtung in dem Bedürfnisse des englischen Volkes hatte. Gleichwohl schloss diese Richtung Elemente in sich, die nur in verwandte Kreise übertragen werden durften, um neue Gährungen zu erzeugen. Dieses war der Fall in Böhmen.

Die von König Wenzel II. bereits beabsichtigte [2]), aber erst unter Carl IV. erfolgte Gründung einer Universität in Prag nach dem Muster der Pariser [3]), wie die Hebung aller Verhältnisse unter ihm, konnte nicht ohne Einfluss auf die Sitten der Hauptstadt bleiben, und die reichen Besitzungen des böhmischen Clerus [4]) rissen diesen bei dem Mangel an geistigem Halt in den Strom eines nach allen Seiten gelockerten Lebens fort. In solchen Zuständen fehlt es nirgends an Männern, die, von höherem Sinne durchdrungen, ihrer Zeit sich als Prediger der Busse erweisen. In Böhmen hatten dieses der Augustiner und spätere Pfarrer zu Tayn, Conrad Waldhäuser, † 1367, und der Prager Archidiacon Johann Miliz versucht, letzterer von segensreichem Einflusse auf das weibliche Geschlecht, dessen religiöser Sinn sich auch in den vielen adeligen Beguinenconventen aussprach, die im XIV. Jahrhundert in Böhmen entstanden. Miliz hatte aber bereits den von der strengen Partei des Franziskanerordens vertretenen Gedanken einer Herrschaft des Antichrists in der Kirche ergriffen und in einer Schrift dargelegt, der dann von seinem Schüler Matthias von Janow noch weiter entwickelt sich als apocalyptische Waffe gegen Kirche und Clerus erhielt. Einzelne Aeusserungen zogen Miliz eine Vorladung nach Avignon zu, wo er während der Untersuchung 1374 starb. Sein Schüler Matthias von Janow, der auch sechs Jahre in Paris studirt, Italien und Deutschland besucht und von Urban VI. 1381 ein Canonicat

---

[1]) III, 28. „Convenio quod in multis extraneo a modernis sed cum multis sanctis antiquis et specialiter Augustino convenio.“ — [2]) Cf. Tomek Geschichte der Stadt Prag, 1856, Bd. I, p. 521. — [3]) Die Constitution Carls vom 7. April 1345 in Monument. hist. Univers. Pragens. T. I, P. I, p. 223. Die durch Clemens VI. erfolgte Bestättigung vom 26. Januar 1347 ebendas. p. 219. — [4]) Einzelne Belege dafür bei Palacky Geschichte Böhmens Bd. III, Thl. 2, p. 40, 41. Genaueres bei Tomek l. c. p. 405.

an der Domkirche zu Prag erhalten hatte, wirkte in seinem Geiste fort, nicht als Prediger, sondern als Schriftsteller, wofür ihm ein beschauliches, nur durch Wirken im Beichtstuhle unterbrochenes Leben volle Muse gab. Seine Hauptschrift sind seine „Regeln über das V. und N. Testament“, von der einzelne Bruchstücke, aber auch diese nicht vollständig, in den Werken von Hus, als diesem angehörig, erschienen sind [1]). An den Begriff des „Antichrists“ knüpft er die Darlegung der Gebrechen des kirchlichen Lebens. Die fleischlich gesinnten Christen und Heuchler, sagt er, stellen sich unter dem Antichrist eine Persönlichkeit vor, die Andere zum Abfalle von Christus verleiten werde, dem stellen sie sich allerdings entgegen; aber das sehen sie nicht ein, dass der Satan aus ihnen selbst, aus ihrem Wahne, die Welt lieben, dem eigenen Willen folgen und doch dem Gekreuzigten wohlgefallen zu können, den Antichrist bildet, der denn die wahren Christen verfolgt [2]). Der Antichrist bewähre sich als ein dem Christenthume entgegengesetzter Sinn, der die geistigen und göttlichen Güter nur zur Befriedigung seiner Begierden missbrauche, indem er das Volk trügerischer Weise von der Wahrheit und Kraft Christi ablenke. Als Folge dieses antichristlichen Sinnes betrachtet er die herrschende Verwechslung kirchlicher Sitte mit wahrhaft christlichem Leben, die strenge Beachtung kirchlicher Satzungen und die frevelhafte Uebertretung der göttlichen Gebote, die Ueberschätzung des Menschlichen und die Gleichgültigkeit gegen das Ewige, und inwiefern namentlich der Clerus von diesem Sinne beherrscht scheint, erhebt er gegen ihn die scharfe Rüge: „Alle kirchlichen Satzungen und Gebräuche halten sie genau und eifern dafür, denn das sichert ihnen den ruhigen Genuss ihrer Güter und Ehre, giebt ihnen in den Augen des Pöbels Ansehen und bringt Gewinn. Weil sie nun durch diese todten und geistleeren Uebungen das ewige Leben zu verdienen wähnen, das Wesen des Christenthums aber, das zunächst zum Heile führt, Glaube, Hoffnung, Liebe, Barmherzigkeit, Spendung der Sacramente, Zucht und Furcht Gottes weniger in's Volk zu verpflanzen bemüht sind, darum nimmt das Unheil immer mehr überhand. Aber solches Streben führt viel Mühe und Selbstverleugnung und wenig Gewinn oder Ruf beim Volke mit sich, und darauf ist es doch zunächst abgesehen“ [3]). Daher gewährt diese äussere Ordnung der Gebräuche und Gewohnheiten der römischen Kirche zwar grossen Anschein, aber in Wahrheit ist Alles todt und von der Gerechtigkeit Christi ferne“ [4]). Je mehr aber Seligkeit und Verdammung an die Beach-

[1]) Dahin gehören: „De sacerdotum et monachorum abhorrenda abominatione desolationis in Ecclesia Christi“ in Historia et monumenta Joannis Hus et Hieronymi Pragensis, Norimb. 1598, T. I, 451. (Nach dieser Ausgabe sind die folgenden Citate aus Hus.) „De mysterio iniquitatis“ ibid. 451. „De revelatione Christi et Antichristi“ ibid. 462 u. A. — [2]) Hist. et monument. I, 462, 63. — [3]) Ibid. 385, 86. — [4]) Ibid. 408. „Abduxit (Antichristus Christianos) spiritualiter et successive a virtutibus pulcherrimis et dulcissimis et a vigore ipsarum ad quandam vanitatem vitae et tepiditatem abominabilem consuetudinum et rituum Ecclesiae Romanorum, similiter in facie bene apparentium sed in veritate Dei mortuorum et desolatorum a Spiritu Jesu crucifixi...,“ Noch schärfere Aeusserungen hierüber p. 409, 11, 13, 15.

tung oder Vernachlässigung dieser Gebräuche geknüpft wird, so dass wer einen dieser Gebräuche unterlässt, grösseres Aergerniss giebt, als wenn er eines der zehn Gebote überträte, desto unwissender muss Clerus und Volk in der Erkenntniss und Liebe Christi werden [2]); daher sollte man diese Satzungen und die Verbindlichkeit dazu wenigstens theilweise mildern und vor Allem auf Liebe Gottes und des Nächsten als dem Wesentlichen, dringen, das Uebrige aber als weniger bedeutend betrachten [3]). Damit würde auch beseitiget, dass der Clerus mehr seine Studien diesen Satzungen als dem Worte Gottes zuwendet, und die Kenntniss des canonischen Rechts der Theologie vorzieht [3]), überhaupt aller Vermengung von Menschlichem mit Göttlichem vorgebeugt. Einst, glaubt er, werden diese Satzungen und Traditionen fallen und Gott und sein Wort allein bleiben [4]), wie es ja auch in der apostolischen Zeit gewesen; Christus ist dann wieder als das wahre Leben und die Einheit der Kirche erkannt [5]). Diese Neugestaltung der Kirche tritt jedoch nicht durch Aenderung der einen oder andern Form ein, sondern durch innere Umkehr des Clerus und Volkes und zwar ist nach seinem Dafürhalten die Hebung des Clerus erst durch die höhere christliche Bildung des Volkes möglich, aber nur allmälig, in Zeiten, die Gott dafür bestimmt, gehe das vor sich [6]). Daher auch sein besonnener, von Hus später nicht befolgter Rath über Zurechtweisung des Clerus: „Der Clerus, je mehr er verkommen, desto empfindlicher ist er gegen Tadel; denn da er vermöge seines Amtes auf Achtung Anspruch machen muss, erscheint ihm der Tadel als Entehrung, zumal er bei seiner Unkenntniss über sich und bei der steten Beschäftigung mit göttlichen Dingen und der hohen Meinung des Volkes von ihm sich für besser hält als Andere“ [7]). Die Zurechtweisung muss also derart sein, dass die Schwachen in der Kirche nicht geärgert werden und dass man mit aller Geduld, Liebe und Weisheit verfahrend, Gottes und Christi Langmuth nachahmt. „Nur der Herr Jesus versteht mit Erfolg die Heuchler zurecht zu weisen, öffentlich und insgeheim, besonders die Mächtigen, die Prälaten ....“ [8]). Ungeachtet er nun seine Rüge als „Worte Jesu, durch ihn an seine Zeit gesprochen“ hinstellt [9]), konnte er doch vielfachen Anstoss nicht vermeiden, und wurde daher auch 1389 auf einer zu Prag gehaltenen Synode zu einer Art Widerruf veranlasst [10]). Er starb am 30. November 1395.

---

1) Hist. et monument. I, 432. — 2) Bei Palacky l. c. III, Thl. I, p. 157 aus einem MS. des böhmischen Museums. „.... Propositi mei est cum haec loquor ut tales adinventiones et obligationes ad ipsas essent diminutae et remissae saltem quoad aliquam ipsarum partem et quod solum dilectio Dei et proximorum aut Dei praecepta alia solum esse populis tremenda et ad unguem usque adimplenda docerentur et quod alia sunt modicae reputationis aut nihili ipsorum in respectu ....“ — 3) Hist. et Monument. I, 483. — 4) Die Stelle aus der ungedruckten Schrift de regulis V. et N. T. bei Neander K.-G. Band VI, p. 273. — 5) Ebendaselbst p. 277. — 6) Hist. et Monument. I, 418. — 7) Ibid. 450. Dieselbe Stelle findet sich in der 8. der dem Hus zugeschriebenen Reden über den Antichrist, ibd. II, 60. — 8) Ibid. I, 458. „Solus Dominus Jesus scit et potest juste et utiliter quoslibet hypocritas corripere et loqui sicut Deus ipsorum potenter, horrendo, palam et in occulto, praesertim dominos potentes hujus saeculi, praelatos ....“ — 9) I, 398, 399, 442. — 10) Bei Palacky III, Thl. I, p. 179.

Das lebendige Gefühl des Gebrechens des kirchlichen Lebens, wie es durch die Schriften Janow's in engeren Kreisen verbreitet worden und in der Idee des Antichrists, der in dem kirchlichen Leben zur Herrschaft gelangt sei, sich concentrirte, brach unter dem Einflusse Wycliffitischer Anschauungen und gehoben durch das Zusammentreffen mit nationalen Interessen in einen offenen Widerstand gegen die kirchliche Ordnung aus in Johann Hus. Geboren am 6. Juli 1369 — nach Andern 1373 — von armen gottesfürchtigen Eltern, hatte er seine philosophische und theologische Bildung an der Universität erhalten. Diese Universität, ungeachtet Kaiser Carl sie durch entsprechende weitere Stiftungen, wie das 1366 gegründete Carolinum [1]), zu heben bemüht war, konnte bei aller Frequenz durch den Mangel an hervorragenden Talenten es doch nicht zu einer der Universität Paris auch nur annähernden Stellung bringen. Eigentlich classische Studien scheinen in der artistischen Facultät gar nicht gemacht worden zu sein, dagegen waren die aristotelischen Schriften nebst Mathematik Gegenstand zahlloser Vorträge [2]). Im September 1393 bestand Hus das Examen für das Baccalaureat und nach Epiphanie 1396 jenes für die Magisterwürde. Am 15. October 1401 wurde er zum Decan der philosophischen Facultät gewählt und am 14. Mai 1402 erhielt er auf Präsentation des Johann v. Mühlheim die für sein ganzes Leben entscheidende Predigerstelle an der Bethlehemskapelle zu Prag, die 1391 von dem genannten Mühlheim gegründet war. „Durch die heiligen Väter, sagt die Stiftungsurkunde [3]), habe der barmherzige Gott die Anordnung getroffen, dass die Predigt des Wortes Gottes nicht gebunden sei, sondern als der freieste und seiner Kirche segenreichste Act nach dem Beispiele Christi, der sie über Alles gestellt, statt finde. Da nun Prag viele Orte für die sonstigen Cultusacte besitze, aber keinen speciell für die Predigt, und besonders Jene, die in böhmischer Sprache predigen wollen, genöthigt seien, dieses in Privathäusern zu thun, so habe er „nicht irrthümlich und unüberlegt, sondern nach reifer Erwägung“ diese Stiftung gemacht, vermöge deren der Kaplan dieser Kapelle an allen Sonn- und Festtagen frühe und Mittags und während der Advents- und Fastenzeit täglich in böhmischer Sprache dem Volke predige. Was die Abhaltung einer Messe betrifft, so überlasse er dieses dem Gewissen des Kaplans. Sollten es die Einkünfte später erlauben, so soll der Prediger davon arme Studenten der Theologie unterhalten.“ Die Stiftung erhielt die erzbischöfliche und königliche Bestättigung und am 5. Juli 1391 wurde von dem Generalvicar Johann von Pomuk der erste Prediger, Johann Protiwa instituirt [4]). Am 25. October 1394 verlieh der Generalvicar des Erzbischofs Wolfram Denjenigen einen Ablass von 40 Tagen, die dort mit gebogenen Knieen ein Vaterunser und Ave beten

---

1) „Sane“, heisst es in der Stiftungsurkunde, „cum Sacratissimae catholicae fidei fundamenta in *Sapientia doctorum existant*, eorum praecipue qui ss. theologiae beatissimis studiis illustrantur ...“ Monument. hist. Univ. Prag. T. II, P. I, p. 231. — 2) Tomek, Geschichte der Universität Prag, Prag 1849, p. 48. — 3) Monument. hist. Univ. Prag. T. II, P. I, Urk. 25, p. 300. — 4) Ibid. Urk. 26, 27, p. 308—10.

würden, um dadurch zum Besuche der Predigt anzueifern. Diese Kapelle, deren Erhaltung für Hus Gegenstand der Sorge noch im Kerker zu Constanz ist [1]), war die Stätte, von wo aus die durch ihn getragene national-kirchliche Bewegung Nahrung und Verbreitung über ganz Böhmen erhielt. Eine gewisse Vorbereitung dazu war in Huss schon durch den Gang seiner theologischen Studien angebahnt. In der theologischen Facultät wurden die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen und noch 1385 hatte Carl Soltow das Buch zum leichteren Gebrauche in Fragen verarbeitet [2]). In dem Lombarden aber fanden sich bei seiner theilweisen ethischen Fassung des Dogma, z. B. der Erklärung des hl. Geistes als Liebe [3]), der überwiegenden Heraushebung der moralischen Wirkung des Erlösungstodes Christi [4]), dem Verhältnisse zwischen der Gnade des Sacramentes und der Macht des Spenders [5]), nicht wenige Anknüpfungspunkte zu einem Gegensatze gegen die herrschende Anschauung der Schule, der durch das von Hus mit besonderem Fleisse betriebene Studium des Gratianischen Decretes [6]) nur verstärkt wurde. Der reiche Inhalt des Decretes öffnete in jener Zeit bei dem Mangel anderer Quellen nicht nur Blicke in die älteren kirchlichen Zustände, die, wie bereits bemerkt, die bestehenden Verhältnisse als eine spätere Entwicklung, nicht als ein ursprünglich Gegebenes, göttlich Eingesetztes erscheinen liessen, sondern enthielt auch Aeusserungen der heiligen Väter, welche das XIV. Jahrhundert bereits als unkirchlich betrachtete oder durch Glossen mit der allgemeinen Annahme auszugleichen suchte [7]). Die meisten den Vätern entnomme-

---

1) Hist. et Monument. I, 40, epist. XI. „Observo vos praecipue Pragenses, ut templum Bethlehemiticum ametis detisque operam, quamdiu Deus concesserit, ut in eo verbum Dei concionetur. Propter illum locum Satanas iratus est et contra illum parochos et canonicos excitavit, animadvertens, quod in eo regnum suum infirmaretur. Spero in Deum quod illam eodem t. servabit quamdiu volet, facietque in eo profectum verbi sui majorem per alios quam fecit per me imbecillem.“ Cf. epist. XIII, f. 61. — 2) Tomek Gesch. d. Univ. Prag p. 45. — 3) Sententiar. lib. I, Dist. XVII, B. — 4) Ibid. lib. III, Dist. XIX, A. — 5) Ibid. lib. IV, Dist. XVIII. „Deus ipse poenitentem solvit a debito poenae et tunc solvit quando intus illuminat inspirando veram cordis contritionem. — Nemo enim vere compungitur de peccato cor habens contritum et humiliatum nisi in caritate. Qui autem caritatem habet dignus est vita. — Non ergo postmodum per sacerdotem, cui confitetur, ab ira aeterna liberatur, a qua jam liberatus est per Dominum. Solus ergo Deus mundat hominem interius a peccati macula ....“ und Dist. XIX, B. „Quidam hanc potestatem — solvendi atque ligandi — putant illis solis esse concessum qui doctrinam simul ac vitam apostolorum servant“ und C. „Aliis autem videtur quod et mihi placere fateor cunctis sacerdotibus hanc clavem dari — sed non eam recte ac digne habent nisi qui vitam et doctrinam apostolorum servant....“ Für das Verständniss von Hus ist dieses wie die gleich folgenden Citate aus dem Decrete Gratians sehr wichtig. — 6) Cochlaei histor. Hussit. Mogunt. 1549, lib. I, p. 26. „Legerat Hus quod hoc de se in decretis legitur quandoquidem fuit notissimus in decretis, quae et creberrime in scriptis suis allegare solet.“ Nur ist hier decreta für decretum irriger Weise gesetzt. — 7) Z. B. c. 14 D. 96 erscheint der Primat durch Constantin gegründet; c. 6 D. 68 das Episcopat kirchliche Bildung und dem Presbyteriat gleich; c. 34, C. II, Q. 7, und c. 29 dass nur „Liebe“ zum Bischof macht; c. 4, C. XXIV, Q. 1: keiner kann ohne den hl. Geist Sünden vergeben; c. 8: keiner gehört zur Kirche, hat also den hl. Geist nicht, der schlecht lebt; c. 90, D. I. de poenit., Sündenvergebung ohne Beicht, der vielen Stellen, dass ungerechte Excommunicatio nicht schade, wie c. 48—55 C. XI. Q. 3 und c. 4. V. Q. XXIV. Q. 3 nicht zu erwähnen.

[illegible] Stellen in den Schriften von Hus sind aus dem Decrete oder den Sentenzen, und nur Gregors, Augustins und Bernardus Schriften scheint er, wie einzelne Aeusserungen seiner Predigten vermuthen lassen, vollständiger gekannt zu haben. Zu der auf solchem Wege erlangten Anschauung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Lehre trat nun noch der Einfluss, den Wycliffe durch seine Schriften auf Hus gewann. Man hat diesen Einfluss nur innerhalb gewisser Schranken gelten lassen wollen [1]), als sei in Hus nur das in Böhmen bereits eingeleitete reformatorische Streben zu seiner vollen Vertretung gekommen und das Verhältniss zu Wycliffe mehr ein äusseres, durch die Schule herbeigeführtes, gewesen.

Allein abgesehen von dem einstimmigen Zeugnisse der Zeitgenossen über die grosse Verbreitung Wyclifitischer Schriften in Böhmen [2]), sagt Hus 1411 selbst in seiner Schrift gegen den Engländer Johann Stokes [3]), dass er und seine Collegen schon seit mehr als 20 Jahren die Schriften Wycliffe's lesen. Dieses waren allerdings zunächst die philosophischen Schriften W., von denen ja schon aus dem Jahre 1389 Abschriften von Hus gefertiget aufgefunden worden sind [4]). Aber diese philosophischen Schriften Wycliffe's bahnten den theologischen den Weg, die zum Theile 1398 Hieronymus aus England nach Prag brachte. Hus selbst schrieb den Trialogus für den Markgrafen Jobst von Mähren und andere Adelige ab, suchte ihn sogar durch eine Uebersetzung für Laien und Frauen zugängig zu machen [5]), und wiederholt in seinen sämmtlichen Schriften nicht nur die Hauptsätze Wycliffe's, sondern zum Theile auch die Erörterung derselben beinahe wortgetreu. Bereits 1403 hatten die Ansichten Wycliffe's so viel Eingang gefunden, dass das Domkapitel bei der Universität auf eine Untersuchung anstössiger Sätze antrug; die bayerische, sächsische und polnische Nation verstanden sich zu einer Censur, während die Böhmen, und namentlich Hus, sich nur zu einer bedingten Verwerfung verstehen wollten, da die Sätze zum Theile verfälscht seien [6]). Das Domkapitel scheint sich nun an den römischen Stuhl gewandt zu haben, denn 1405 forderte Innocenz VII. den EB. von Prag auf, Wyclifitische Häresien zu überwachen und auf einer 1406 gehaltenen Synode verbot der Erzbischof bei schwerer Strafe derartige Sätze und forderte alle Prediger auf, am Frohnleichnamsfeste und sonst die Transsubstantiationslehre dem Volke vorzutragen [7]).

---

1) Neander K.-G. Bd. VI, p. 317, der überhaupt geneigt ist, Hus eine grössere Bedeutung zu geben, als ihm zukömmt. Für die Abhängigkeit von Wycliffe hat sich vor Kurzem Böhringer, „die Reformatoren des XIV. und XV. Jahrhunderts“, Zürich 1858, zweite Hälfte, entschieden. — 2) Z. B. die Erklärung des Priors von Dole in seiner „Medulla tritici seu Anti-Wicliffus“ bei Pez thesaur. Anecdot. T. IV, P. II, p. 158, 184, 385, — 3) Hist. et Monument. oder Opp. Hus, 108. — 4) Sieh oben S. 529. — 5) Medulla tritici bei Pez l. c. p. 527. — 6) Sieh „Gerichtliche Anklage und Vertheidigung des Johannes Hus“, von Lehmann mitgetheilt in den Studien und Kritiken, 1837, Heft I, p. 132. Es ist dieses ein Fragment aus der nun vollständig von Höfler in den „Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen“, Wien 1856, Bd. I, abgedruckten, bisher handschriftlichen „historia de fatis et actis magistri Joannis Hus Constantiae“ des Peter v. Mladenowitz. — 7) Palacky l. c. III, Thl. I, p. 214 und Medulla bei Pez l. c. p. 158.

Hus scheint bis dahin noch kein Verdacht einer Hinneigung zu Wycliffe getroffen zu haben; wir finden ihn als Redner an den Clerus auf der Prager Synode, was ein noch ungeschwächtes Vertrauen des Erzbischofs voraussetzt, der sonst entschlossen scheint, gegen Verdächtige einzuschreiten, wie der dem Magister Matthias Kyn abgenöthigte Widerruf zeigt [1]).

Als 1408 nochmals das Verlangen auf Verwerfung der Wyclifitischen Sätze gestellt wurde, der Art, dass verboten würde, sie in ihrem häretischen, irrigen und ärgernissgebenden Sinne zu behaupten und die Baccalaurei weder über den Trialogus lesen noch überhaupt auf die Lehre Wycliffe's bezügliche Thesen für Disputationen stellen sollten, brach die lange schon anwährende Spannung der Böhmen mit den anderen Nationen der Universität in offenen Conflict aus. Der überwiegende Einfluss, welchen die Deutschen an der Universität in Besetzung der Aemter und Verleihung von Beneficien — namentlich der Stellen in den Collegien — allmälig erlangt hatten, gab schon 1384 zu ernsten Reibungen Anlass, die mit vereinzelten Zugeständnissen an die Böhmische Nation ausgeglichen wurden [2]). Die Spannung war geblieben und durch Erregung des nationalen Gefühles und jetzt auch durch theologische Differenzen gesteigert worden, die namentlich durch die aufregenden Predigten von Hus in der Bethlehemskapelle bereits einen sehr bedenklichen Charakter angenommen hatten. Die steten Zwistigkeiten des Königs mit dem Erzbischofe machten ihn geneigt, auf die Stimme seiner Räthe zu hören, die meistens der böhmischen Partei angehörten; als er nun der Obedienz Gregors sich entzogen und den Cardinälen angeschlossen hatte und auch den Beitritt der Universität verlangte, fand er nur bei der böhmischen Nation Gehör, die drei anderen Nationen leisteten nach dem Vorgange des Erzbischofes Widerstand. Dieses benützte der Hus und seinen Freunden gewogene Oberstlandschreiber Nicolaus von Lobkowitz, um den König zu jenem Erlasse vom 18. Januar 1409 zu bewegen, vermöge dessen die böhmische Nation an der Universität fortan drei Stimmen haben sollte in Berathungen, Wahlen, Examinen, die drei übrigen Nationen aber nur Eine Stimme. Damit war die Universität den Wünschen der nationalen Partei gemäss als böhmische erklärt, und die Deutschen, da ihr Bittgesuch an den König um Rücknahme ohne Erfolg blieb, verliessen zusammen Prag. Wenn auch die Behauptung des Aeneas Sylvius, Cochlaeus, Dubravius, Theobald, Balbinus und Späterer [3]), die sämmtlich den Hus als Haupt-Urheber dieser Verfügung und der dadurch erwirkten Trennung der Deutschen von der Universität bezeichnen, den Berichten der Quellen zufolge aufgegeben werden muss, so

[1]) Monument. hist. U. P. T. II, P. I, Urk. 57, p. 420. — [2]) Chronicon Univ. Prag. b. Höfler, Geschichtschreiber, I, 13, cf. ibid. p. LIII. Auch in dem Franziskanerorden fand dieses Niederhalten des slavischen Elementes statt zu Gunsten des deutschen, cf. Tomek Gesch. Prags I, 496. — [3]) Die Stellen bei Held, tentamen historicum illustrandis rebus 1409 in Universitate Pragensi gestis exaratum. Prag 1827.

bleibt es doch nicht blos durch die Aussage des Hieronymus [1]), sondern durch das eigene Geständniss von Hus ausser Zweifel gestellt, dass er durch seinen Einfluss zu diesem Schritte mitgewirkt hat, aber auch dass seine späteren Ankläger darin mit ihm ganz einverstanden waren [2]).

Dieser Sieg mag seine Stimmung sehr gehoben haben. Die Aeusserungen in seinen Predigten über die Haltung des Clerus und den Verfall der Kirche wurden so häufig und so scharf, dass der Prager Clerus bei dem Erzbischofe Klage führte, wie Hus das Volk gegen den Clerus aufreize, die Kirche und ihre Gewalt herabwürdige, Rom den Sitz des Antichrists nenne und sich billigend über Wycliffe äussere. Der Erzbischof leitete eine Untersuchung ein, auch über die Vollmacht, vermöge deren in der Bethlehemskapelle gepredigt werde. Hus verantwortete sich schriftlich und wandte sich sogar klagend an Alexander V. Allein dieser, durch den Erzbischof über den Stand der Dinge belehrt, erliess noch im December 1409 eine Bulle, wodurch der Erzbischof Vollmacht erhielt, sich die Schriften Wycliffe's ausliefern, Wyclifitisch gesinnte Cleriker ihrer Stellen entsetzen und verhaften zu lassen und das Predigen nur in Pfarr-, Kloster- und Collegiat-Kirchen zu gestatten. Die Freunde des Hus stellten dem Könige vor, der Erzbischof habe durch diesen Schritt das Reich in den Ruf der Ketzerei gebracht und Hus war entschlossen, bezüglich des Predigens keine Folge zu leisten. Seine Schriften Wycliffe's lieferte er jedoch dem Erzbischofe aus. Eine Commission sprach auf Verbrennung der Schriften Wycliffe's. Hus und seine Freunde protestirten Namens der Universität und des Adels gegen dieses Erkenntniss [3]), da der Erzbischof über die Universität keine Jurisdiction habe, das päpstliche Mandat durch den Tod Alexanders erloschen und die Verbrennung philosophischer Schriften unzulässig

---

[1]) V. d. Hardt T. IV, P. VIII, p. 758. „Ipse vero Hieronymus videns hoc una cum magistro Johanne Hus — volentes his (dem Einflusse der Deutschen) resistere iverunt ad regem Bohemiae modernum exponentes sibi talia cum aliis nobilibus de Bohemia, concludentes quod talia essent res mali exempli et tenderent in destructionem linguae bohemicalis. Et persuasit magistro Johanni Hus, quod in sermonibus bohemicalibus deberet inducere populum bohemicalem, quod talia amplius sustinere non deberent, quod ita tractarentur per Teutonicos . . . .“ — [2]) Bei Lehmann l. c. Stud. u. Kr. p. 135. Der Text ergänzt durch einen Gersdorfer Codex bei Höfler l. c. 199. Hier sagt Hus auf die Klage des Andreas Broda, dass er den Erlass erwirkt: „Hic verum dicit, ego enim libenter procuravi juxta fundationem universitatis litteras a rege, quas adhuc habet universitas et ego feci de Brodae consilio; adjuravi enim ipsum ut diceret, si esset justum: qui dixit: o Hus, non est aliquis nobis in facto isto liberator? cui dixi, spero quod habebimus liberatorem. Et postea jacens in maxima infirmitate interrogavi ab ipso ad me veniente cum M. Joanne Elia ambobus stantibus ante lectum: si justum esset habere nos tres voces? et ambo dixerunt: „o utinam Deus donet, nos nunquam potuerimus ad hoc pervenire.“ Quibus dixi, ecce nuntius primo venit a rege cum littera ad Universitatem, ecce habetis copiam, legite eam. Quam perlegentes gratias ambo laudaverunt . . . .“ Die Erklärung von Hus in dem Verhöre zu Constanz Opp. I, 14[b] „negans sua culpa accidisse — factum regis cui ego obedientiam debebam, ad commoditatem nationis meae approbavi“ schliesst, wie seine Erklärung vor der Fakultät, 1. Sept. 1411, „false quod causa extiterim quod quidam magistri teutonici expulsi de Praga fuerint . . .“ dieses Mitwirken zu dem Erlasse nicht aus. — [3]) Opp. I, 89.

sei. Allein am 16. Juli 1410 fand die Verbrennung von 200 Bänden, philosophischen und theologischen Inhaltes, statt, und zwei Tage später die Excommunication über Hus und seine Freunde. Hus appellirte an Johann XXIII., der die Untersuchung zuerst einer Commission überliess, die auf ein Gutachten der Universität Bologna hin [1]) nicht für Verbrennung sämmtlicher Schriften war; auf weitere Berichte aus Prag aber erhielt der Cardinal Colonna die Sache in seine Hände, der Hus nach Bologna citirte, und weil er nicht erschien, ungeachtet der Bitte des Königs, des Adels und der Universität, für Hus eine Procuratie zu gestatten, über ihn als Widerspenstigen den Bann verkünden liess. Auf Verwenden des Königs übergab der Papst die Sache nun den Cardinälen von Aquileja, Venedig, Florenz und dem Cardinal Brancas; letzterer, mit dem Referate beauftragt, liess die Sache anderthalb Jahre liegen und schärfte endlich das Urtheil Colonnas dahin, dass Hus als Häretiker nicht blos im Banne blieb, sondern sein Aufenthaltsort auch mit dem Interdicte belegt wurde. Die Stellung des Erzbischofes wurde durch diese Massregeln so erschwert, dass er sich auf Verlangen des Königs zu einem Vergleiche verstehen wollte, wornach er dem Papste zu schreiben hätte [2]), dass in Böhmen keine Ketzerei sei, wesshalb er Bann und Interdikt zurücknehmen möge, wogegen auch Hus vor der Universität im September 1411 sich wider die erhobenen Anschuldigungen rechtfertigen sollte. Allein der Erzbischof fand zuletzt Bedenken gegen den Vergleich, und indem er bei dem Bruder Wenzels, dem Könige Sigismund von Ungarn, Hilfe suchen wollte, starb er auf der Reise dahin zu Presburg.

Während dieser Zeit war Hus bemüht, seine Gesinnungen bezüglich Wycliffe's, sowie seinen canonischen Ungehorsam gegen die kirchliche Behörde durch Schriften zu rechtfertigen. Vor allem sollte die Verbrennung der Schriften Wycliffe's als zwecklose Willkür erscheinen [3]). Mit Augustin behauptet er die Nothwendigkeit der Häresie, damit die Bewährten offenbar werden, denn, wie er mit Wycliffe annimmt [4]), ist ja jeder Präscitus nothwendig Häretiker; wenn aber auch ausserhalb der Kirche stehend nützen diese doch, indem sie Erforschung und Mittheilung der Wahrheit veranlassen; was sie selbst Gutes an sich haben, solle man anerkennen, wenn auch nur, wie Johannes Andreae sage, als Aeusserung des natürlichen Sinnes [5]); so wenig die Taufe der Häretiker dem Christen schade, wenn sie recht empfangen werde, so wenig die von einem Häretiker vernommene Wahrheit, da nach Ambrosius alle Wahrheit vom heil. Geiste sei. Wie man die Schriften der heidnischen Philosophen lese, ungeachtet sie Vieles Irrige enthalten, so könne man auch mit Nutzen

---

[1]) Monument. hist. U. P. II, P. I, p. 426, Urk. 59, cf. Hus Opp. I, 81. Höfler I, 291. — [2]) Urkunde b. Höfler I, 297. — [3]) Seine Schrift „de libris haereticorum legendis" Opp. I, 102 sqq. — [4]) W. Trialog. lib. III, c. 8. — [5]) Opp. I, 103. „Quamvis scripta haereticorum authorizabilia non sint, si quid tamen boni in eis reperiatur potest induci et allegari non tanquam auctoritas sed tanquam ratio naturalis."

die Schriften der Häretiker lesen. Ergiebt sich schon daraus die Zweckwidrigkeit des Verbrennens solcher Schriften, dann noch mehr aus dem Begriffe der Häresie selbst, die nach Augustin eine irrige, der hl. Schrift entgegen laufende, mit Hartnäckigkeit festgehaltene Behauptung ist, so dass die blose Behauptung eines der kirchlichen Lehre entgegenstehenden Satzes noch nicht Häresie sei, wie ja Innocenz III., der Cardinal von Ostia und Johannes Andreae in ihren Commentaren zu Cp. 1 de s. trinit. et fid. cath. zugestehen, „wenn einer glaubt, was die Kirche glaubt, ist aber, auf natürliche Gründe gestützt, der irrigen Ansicht, dass der Vater sei grösser oder früher als der Sohn, oder die drei Personen für sich bestehende, verschiedene Objecte (res), so ist er kein Häretiker, wenn er nur seine Meinung nicht vertheidigt und das glaubt, was und weil es die Kirche glaubt.“ Hus scheint es nicht beachtet zu haben, wie sehr durch diese Auffassung der Häresie Seitens der Canonisten, als hartnäckiger Gegensatz zu dem Glauben der Kirche, seine nach Augustin festgehaltene Erklärung derselben als Widerspruch mit der hl. Schrift ins Gedränge kömmt. Denn eben diese Erklärung der Häresie, als bewusst festgehaltener Widerspruch mit der hl. Schrift, gab ihm den Rückhalt, den Vorwurf der Häresie von sich abzulehnen, da er ja bereit sei, seine Meinung aufzugeben, sobald man ihn nur eines anderen aus der hl. Schrift belehre; seit seinen ersten Studienjahren habe er es sich ja zum Grundsatze gemacht, der besseren Ueberzeugung bei der Mangelhaftigkeit unseres Wissens in Demuth zu folgen [1]. Die Verbrennung der Schriften Wycliffe's erscheint ihm demnach als ein Unrecht, das auch nicht Eine Sünde aus dem Herzen der Menschen genommen, aber viele Wahrheiten und nützliche Gedanken unterdrückt, Wirren und Hass erzeugt, und den König auswärts ohne Grund (als Förderer der Häresie) verdächtiget habe. „Diesem Unrecht wolle er nicht schweigend beistimmen, noch aus Menschenfurcht ablassen, die Wahrheit, die ihn Gott habe erkennen lassen, bis zum Tode des Martyrers zu vertheidigen.“ [2]) Zu demselben Zwecke trat er auch im September 1411 dem Engländer Johann Stokes, der in Prag geäussert hatte, wer die Schriften Wycliffe's lese, werde auch bei dem festesten Glauben allmälig in Häresie verfallen, mit einer Replik entgegen, in welcher er, mit Hinweisung darauf, dass alle Wahrheit des Christen entweder in der Schrift, oder Erfahrung oder Vernunft ruhe [3]), äusserte, dass Wycliffe ein Häretiker sei, gebe er nicht zu, wolle es aber auch nicht in Abrede stellen, doch hoffe er, es werde nicht der Fall sein, da man von seinem Nächsten immer das Bessere denken müsse; zu

---

[1]) Actus pro defensione libri Joannis Wiclefi de trinitate. Opp. I, 105. — [2]) Ibid. fol. 106. „Mutescens culpabiliter propter buccellam panis aut propter timorem humanum deserens veritatem, volo veritatem, quam mihi Deus cognoscere concessit et praesertim scripturae s. usque ad mortem defendere . . . Et si gratiam invenero in oculis (Dei) martyrio coronabit . . .“ — [3]) Replica contra Anglicum Joannem Stokes, Opp. I, 108. „Christianus debet stare in fide et discussione hujus triplicis veritatis: in veritate in s. scriptura explicata, in veritate a sensu cognita et in veritate elaborata ab infallibili ratione.“

dieser Hoffnung bestimmt ihn das Wort des Herrn, nicht zu richten, der Ruf, den Wycliffe bei wahren Priestern und bei dem Volke habe, die Tendenz seiner Schriften, die dahin gingen, alle Menschen zur Erfüllung des Gesetzes Christi zu führen, besonders den Clerus, und die Liebe Wycliffe's zur hl. Schrift, deren durchgängige Wahrheit er erwiesen habe [1]. „Der Schluss: in England, Frankreich, Böhmen halten viele Prälaten und Cleriker Wycliffe für einen Ketzer, also ist er einer, sei nicht besser, als jener: bei den Türken, Saracenen und Tartaren wird Christus nicht für Gott gehalten, also ist er nicht Gott!“ Bei dieser nicht blos die Autorität des englischen Episcopates, sondern auch des römischen Stuhles, die beide Wycliffe als Häretiker betrachteten, so verletzenden Conclusion blieb es jedoch nicht, sondern Hus suchte in Vorträgen an der Universität in einzelnen der censurirten Sätze Wycliffe's, namentlich jenen, auf denen zugleich die Berechtigung seiner und seiner Freunde Schritte ruhte, auch einen wahren, zulässigen Sinn nachzuweisen. Zuerst in dem Satze, dass jeder, der aus Furcht vor Excommunication es unterlasse, Gottes Wort zu hören oder zu predigen, in Wahrheit wegen seines Verrathes an Christus der Excommunication unterliege. Indem er den Auftrag Christi an die Apostel, zu predigen, als allgemein gültiges Mandat fasst, und zwischen innerer, göttlicher Excommunication, als Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott durch die Sünde, und äusserer, kirchlicher unterscheidet, kömmt er zu dem Syllogismus: „wer die Erfüllung eines göttlichen Gebotes unterlässt, ist von Gott excommunicirt, ein Priester, der aus Furcht vor Excommunication nicht Gottes Wort predigt, erfüllt ein Gebot Gottes nicht, also ist er excommunicirt von Gott!“ was er dann auch unabhängig von dieser alle concreten geschichtlichen Begriffe aufhebenden Syllogistik damit begründete, dass, wen der hl. Geist zum Predigen treibe, diesem mehr gehorchen müsse als jenen, die ihm das Predigen verbieten und dass er dann seine Excommunication in Geduld zu tragen habe [2]. Noch schärfer tritt dieser innere Ruf dem äusseren entgegen in der Erklärung des Satzes: ein Diacon oder Priester kann auch ohne Autorität des apostolischen Stuhles oder eines Bischofs predigen. So wenig, meint er, nach geschlossener Ehe ein Gatte der speciellen Genehmigung des Papstes oder Bischofes bedürfe, um leibliche Söhne zu zeugen, so wenig bedürfe einer solchen der Priester oder Diacon, um auf Gottes Antrieb durch das Evangelium geistige Söhne zu zeugen. Innocenz III. bestimme zwar, dass nicht Jeder sich mit Berufung auf göttliche Sendung das Predigtamt sofort (indifferenter) anmassen dürfe, allein dieses finde nur bei Jenen statt, die durch Unwissenheit und unevangelischen Wandel des Predigtamtes unwürdig sind, nicht aber wenn einer in frommem Wandel das reine Wort Christi predige, nur der Ehre Gottes und des Wohles

---

[1]) Replica contra Anglicum Joannem Stokes Opp. I, 109. — [2]) Defensio quorundam articulorum Joannis Wiclef in Opp. I, 112. „Sacerdotes Christi Spiritu s. inspirati ad praedicationem prohibentibus eos praedicare contrarie Spiritui s., debent spiritui s. magis obedire et excommunicationem in patientia tolerare.“

des Nächsten wegen, und sich, zumal wo es Papst und Bischof fehlen lasse, den Häretikern entgegenstelle [1]. Wenn man als Beweis der göttlichen Sendung Wunder verlange, so nenne Christus selbst Wunder nicht als sicheres Zeichen göttlicher Sendung (Mtth. VII, 22) und Chrysostomus sage: wer der Wahrheit Zeugniss gibt und Gerechtigkeit übt, ist ein Mann Gottes, auch wenn er keine Teufel austreibt. Nach Wycliffe fügt er noch bei: „die Predigt sei ein geistiges Werk der Barmherzigkeit, zu dem man noch mehr verpflichtet sei als zu den leiblichen Werken, so wenig nun ein Fürst seine Unterthanen hindern könne, Almosen zu geben, so wenig könne der Papst oder Bischof einen Priester hindern, das geistige Almosen der Predigt zu spenden." Die erkannte göttliche Wahrheit Anderen mittheilen, dazu ist allerdings, an sich betrachtet, Jeder berechtiget; aber dieses im Namen der Kirche und doch im Widerspruche zu ihrer Alle verpflichtenden Ordnung thun wollen, führt nothwendig zu Conflicten, bei denen nur Unklarheit über das Wesen der Kirche und des kirchlichen Amtes jene Schritte sofort als Verfolgung ansehen kann, die zur Wahrung der kirchlichen Ordnung geschehen. Wie sehr Hus durch den Verfall des kirchlichen Lebens an dieser Ordnung irre geworden, zeigt seine Vertheidigung der folgenden Sätze Wycliffe's: dass die weltlichen Herrn dem unverbesserlichen Clerus seine Güter nehmen und ihm den Zehnten — als Almosen — verweigern können; dass im Stande der Todsünde jedes Herrscher- und Besitzrecht, bürgerliches und kirchliches, verloren geht [2]. Rücksichtlich des ersten Satzes verwahrt er sich zwar dagegen, als wolle er den Fürsten und dem Adel zu einer Beraubung des Clerus den Rath geben, sondern nur nachweisen wolle er, dass der Satz auch einen wahren Sinn haben könne; aber die Art, wie er diesen Nachweis giebt, lässt das Destructive des Satzes stehen. Ausser den Argumenten Wycliffe's bemerkt er noch, dass auch im alten Bunde die Könige nach Gottes Willen den Priestern ihre zeitlichen Güter genommen, wie Salomo den Abjathar seines Amtes entsetzt habe, was noch mehr als Nehmen der Güter sei, Nabuchodonosor die Leviten gefangen nach Babylon geführt (!), Josias und Ezechias das Tempelgut genommen, um den Abzug der Feinde zu erkaufen; sohin können auch im neuen Bunde die Könige dem unverbesserlichen Clerus seine zeitlichen Güter nehmen, denn im Nothfalle ist Allen Alles gemein! Dieses hätten auch die Väter zugestanden, wie Ambrosius [3]. Der Hauptgrund bleibt aber immer, wie

---

[1]) Ibid. I, 114. „Qui vivit legi Christi conformiter et motus affectu sincerae caritatis intendit pure honorem Dei, salutem propriam et proximi, et praedicat non mendacia, non ludicra non apocrypha, sed legem Christi et ss. Doctorum sententias, ille sic praedicans tempore necessitatis occurrente, deficiente in casu papa et episcopo, vel obvians in casu possibili haereticorum praedicationibus vel pseudopraedicatoribus, ille ut sic praedicationis officium non usurpat et in tali casu non dubium quin a Deo sit missus." Dieser so beschränkte „Casus" passt nicht zu den allgemein lautenden Grundsätzen oder macht die ganze Deduction illusorisch. — [2]) Ibid. fol. 118—128: „nullus est Dominus civilis, nullus praelatus — episcopus — dum est in peccato mortali." — [3]) Hus führt c. 27, C. XI, q. 1. an: „Si tributum quaerit imperator non negamus, agri Ecclesiae solvant tributum. Si agros desiderat potestatem habet vendi-

bei Wycliffe, dass nur der Gerechte, Gläubige, einen wahren Besitzestitel habe; was aber einer nicht mit Recht besitze, besitze er gar nicht, so wie, was einer missbrauche, von ihm auch nicht mit Recht besessen werde; missbraucht also der Clerus seine Güter, so besitzt er sie nicht mit Recht und die Fürsten können sie ihm nehmen, wie sie dieses ja auch bei den Gütern der Häretiker thun; ja die Fürsten sind zu dieser Wegnahme verpflichtet, da der Clerus durch diesen Besitz an der Erfüllung seines wahren Berufes gehindert ist. „Wenn nach dem mosaischen Gesetze man den irrenden Esel seines Feindes auf den rechten Weg bringen soll, wie viel mehr erst soll ich die im Mammon verstrickte Seele meines Pfarrers aus dem Rachen des Teufels retten!“ [1]) Was dem Argumente noch mehr Nachdruck geben musste, war die Bemerkung, dass der Clerus bereits den vierten Theil des gesammten Einkommens in Böhmen besitze und täglich noch mehr gewinne, während das Vermögen des Adels bei seiner blinden Frömmigkeit und falschen Barmherzigkeit sich täglich mindere, so dass am Ende ganz Böhmen in die Hände des Clerus kommen werde, wie es in den Gegenden am Rhein der Fall sei! Der Adel liess sich das nicht umsonst gesagt sein, nur vergass auch das Volk nicht, von dieser Seelenrettung seinen Theil zu nehmen.

Mit mehr Anschein ist der Charakter des Almosens für den Zehnten durchgeführt; für Hus sind alle Güter des Lebens in Bezug auf Gott Almosen, so dass Jeder vor Gott dürftig ist; ist aber etwas Almosen vor Gott, so ist es auch Almosen an sich, besonders die kirchlichen Einkünfte. Wie hier schon der sittliche Standpunkt mit dem rechtlichen verwechselt ist, so noch mehr in dem Satze, dass bürgerliches und kirchliches Dominium durch Todsünde verloren geht. Der Syllogismus ist: alles menschliche Recht, also auch das gerechte Dominium, ruht auf dem göttlichen Rechte, der in Todsünde Befindliche ermangelt eines gerechten Dominiums vor Gott, also auch an sich (simpliciter)! Der Beweis dafür liegt in dem Satze: der Sünder könne nicht in anderer Art besitzen, als er existirt, nun existirt er mit Unrecht, also ist auch sein Besitz ungerecht; dass aber der Sünder nicht mit Recht existirt, wird durch die Behauptung begründet, dass die Todsünde die Natur befleckt, also noch vielmehr das Accidenz der Natur, so dass der Sünder demnach Alles im uneigentlichen Sinne besitzt [2]). Damit ist schon auf eine beschränkte Fassung des Satzes eingelenkt, nemlich das Keiner in wahrer, würdiger Weise Herr oder Bischof ist, der in einer Todsünde sich befindet [3]), und da er gleich darauf es als Beweis der

candorum. Tollant eos si libitum est. Imperatori non dono, sed non nego“ und fügt bei: „haec Ambrosius expresse ostendens (!) quod Domini saeculares habent potestatem ad arbitrium suum auferre bona temporalia ab ecclesiasticis....“ — [1]) L. c. f. 121. — [2]) L. c. fol. 129. „Nemo peccans mortaliter habet pro tunc corpus vel animam nec aliquod bonum fortunae nisi aequivoce, quia cum habet esse ex pura gratia, quod esse tenetur ex lege naturae continuare in gratia, dum perdit regulam hujus juris non manet creatura vel quicquam possidens nisi aequivoce. Ergo quilibet homo existens in peccato mortali non est dominus civilis nisi aequivoce vel praetense.“ — [3]) Ibid. fol. 134. „non vere, juste, gratuite est talis (dominus, episcopus) sed nominetenus e. s.“

göttlichen Erbarmung und Macht ausspricht, dass Gott Sünder zur Herrschaft berufe und durch unwürdige und unreine Diener das Grösste vollbringe, wie Taufe, Absolution, Consecration, Predigt, sohin die Unabhängigkeit der Gewalt und des Sacramentes von der subjectiven Beschaffenheit des Ministers anerkennt, so ist die Vertretung des Satzes, dass ein in Todsünde befindlicher Bischof nicht ordinire, consecrire, taufe, blos um zu zeigen, dass der Satz auch einen wahren Sinn habe und die Verdammung desselben ohne Zeugniss der hl. Schrift unbillig gewesen, nicht um ihn als richtige Ansicht Wycliffe's festzuhalten [1]), eine unnütz aufregende, die kirchliche Ordnung gefährdende Demonstration. Der wahre Sinn des Satzes war in der Kirche von jeher festgehalten und ist von ihm selbst wiederholt ausgesprochen [2]).

Aufregender als diese Schriften mussten unter den damaligen Verhältnissen die Predigten von Hus wirken, deren Grundton der Contrast des wirklichen Lebens mit den Anforderungen des Christenthums bildet [3]). Ihre Haltung ist einfach, klar, entschieden; im engen Anschlusse an die Schrift und die homiletische Interpretation Gregors M., Augustins, Chrysostomus' [4]) behandelt er theils bestimmte Themate, theils ergeht er sich in erbaulicher Erklärung der einzelnen Sätze der Pericopen. In den Synodalreden bilden die Sünden wie die Pflichten des Clerus den Inhalt. Der Clerus ist ihm der edelste Theil der Kirche, „der Gesammtheit der Prädestinirten", die zum Fundamente den Glauben, zu Wänden die Hoffnung des ewigen Lebens und als schützendes Dach die Liebe hat [5]). Die gesammten Pflichten des Clerus fasst er in der Nachfolge Christi und der Apostel zusammen, und erfüllt er diese Pflicht, dann belebt er die Kirche als Geist. Diese Pflicht stellt sich nach ihren einzelnen Seiten dar als Predigt des göttlichen Wortes, stetes Gebet für das Volk, unentgeldliche Spendung der Sacramente, Studium der hl. Schrift und gutes Beispiel für Andere durch Demuth, Keuschheit, Armuth [6]). An der Nachfolge Christi erkennt man die „Söhne Gottes", die gehorsam nicht blos den göttlichen Geboten und Räthen, auch ihren Obern, ihres Gleichen und sogar ihren Untergebenen (sicut debent) gehorchen und damit „alle Gerechtigkeit erfüllen". Solche in der Nachfolge Christi treu befundene Priester sind die wahren Boten Gottes, die Priester des Allerhöchsten, die Erben der Apostel, die Brautführer Christi, die Gefässe der hl. Dreieinigkeit, die Diener des Heiligthums; sie haben die Ordnung Melchisedeks, die Würde

---

[1]) Diese Absicht erklärt Hus selbst vor dem Concile zu Constanz Opp. I, f. 13 [b]. — [2]) Z. B. Opp. I, 256. responsio ad scripta M. Palez. — [3]) Unter den lateinischen Schriften von Hus finden sich nur wenige Reden; denn die 28 über den Antichrist, Opp. II, f. 54—82, gehören ihm nicht an. Erst in neuester Zeit hat Dr. Nowotny aus der böhmischen Postille von Hus Predigten über die kirchlichen Pericopen in einer Uebersetzung bekannt gemacht. Görlitz 1854—55, in drei Heften. Wie der Inhalt zeigt, fallen die meisten in die Zeit von 1411—14. Wie weit hier der Text von Hus geboten ist, liesse sich aus der von Dudik (Schwedische Forschungen p. 87) in der Bibliothek der Königin Christina aufgefundenen böhmischen Postille von Hus leicht ermitteln. — [4]) Opp. I, f. 40, epist. XI, bezeichnet er Schrift und Väter als Quellen seiner Prepigten. — [5]) Serm. Synodalis v. J. 1405, Opp. II, f. 27. — [6]) Opp. II, 25 [b] u. 1, p. 154.

Arons, die Autorität Moses, das Richteramt Samuels, die Macht Petrus und die Salbung Christi [1]). Dagegen rügt er im Anschlusse an Eph. VI, 14 als herrschende Gebrechen im Clerus Ueppigkeit, Habsucht, Trägheit im Studium und Predigen, Härte gegen Arme, Prunk und Aufwand und Unbussfertigkeit. Besonders ist sein Wort gegen die Verletzung des Cölibats gerichtet. Hus theilt mit der ganzen Kirche die Verehrung der Virginität; noch im Kerker mahnt er seine jüngeren Freunde, ihre Jungfräulichkeit zu wahren [2]) und macht sie aufmerksam auf das Gefährliche des Umganges mit — besonders frommen — Frauen [3]), die er einmal als „des Teufels Pech" bezeichnet [5]); die Gründe für den Vorzug der Virginität sind ihm [4]): die leichtere Erkenntniss der Wahrheit, die Herrschaft über den Leib, der durch die Ehe in stete Knechtschaft komme und Freiheit von den Sorgen und Lasten der Ehe; er rechnet es darum den Prager Zünften als schwere Sünde an, dass sie keinem Gewerbsmanne das Meisterrecht geben, der nicht verheirathet ist [6]). Cleriker, die im Concubinate leben, sind ihm Götzendiener des Fleisches [7]), und da Jeder, der Gottes Gebote hält, in Gott bleibt und Gott in ihm, Jeder aber, der Sünde thut, vom Teufel ist, erscheinen ihm unzüchtige Priester als Teufel, welche die Kirche zerstören, und wenn sie ihre Unzucht vertheidigen, als Häretiker [8]); er fordert den Erzbischof auf, gewaltsam gegen die Schuldigen einzuschreiten und die unlauteren Gefässe durch das Feuer des Kerkers und der Busse zu läutern [9]) In allen diesen Synodalreden ist, einzelne scharfe Stellen abgerechnet, der kirchliche Standpunkt nicht verletzt, und es fehlt selbst zu einer Zeit, wo er mit dem römischen Stuhle schon gespannt war, nicht die Fürbitte für den Papst [10]).

Auch viele der an das Volk gehaltenen Vorträge bewegen sich auf diesem Standpunkte, wie die am Allerheiligenfeste 1411 gehaltene treffliche Rede über die Hilfe, welche der Lebende den Verstorbenen gewähren kann [11]), oder die gründliche und populäre Belehrung über den Ehestand, am II. Sonntage nach Epiphanie [12]), die kurze Erklärung der zehn Gebote am Sonntage Sexagesima und über die Versuchung Christi [13]), die herzliche Rede über das Gebet [14]).

---

1) Serm. Synod. vom Jahre 1407, II, 88. — 2) Opp. I, 57 und 66. — 3) L. c. „cautus sis dum confessiones mulierum audis, quod per mulierum hypocrisin Satanas te non decipiat, quia ait Augustinus: nec crede devotioni, quia quanto devotior eo lascivior. Et sub praetextu pietatis latet intus viscus libidinis. Ergo cave ne irrecuperabilem perdas quam spero retines virginitatem." — 4) De arguendo clero I, 155. — 5) Opp. II, 100. — 6) Ibid. 104. „Patet quod fraternitates laicales quae prohibent artificem suum exercere artificium nisi nupserit sunt contra consilium spiritus s., prohibentes statum summum s. virginitatis in suo artificio permanere. Nec est parvum peccatum tale consilium spiritus s. excludere." — 7) Opp. II, 32 b. — 8) Ibid. f. 28, 33. 9) Ibid. 26 u. I, 317. — 10) In der Rede über „vos estis sal terrae — lux mundi" II, 46 entwickelt er die Pflicht des Bischofs, durch Leben und Lehre zu leuchten, und fügt bei: „Si ergo ipse s. memoriae Alexander (papa) in condiendo et lucendo venialiter deficit, rogemus omnipotentem Deum, ut secundum suam magnam misericordiam dignetur eum jam in coelesti gloria aggregare. Rogemus denique ut papam nostrum Joannem XXIII. praeservet a malo et gratiose dignetur sibi concedere, ut sit sal terrae, lux mundi, civitas et lucerna ...." — 11) Opp. II, f. 49—53. — 12) Hus Predigten von Nowotny I, 14. — 13) Das. II, 24 u. 35. — 14) Das. III, 79.

Aber ausser diesem belehrend erbauenden Elemente seiner Vorträge macht sich bald in vereinzelten Aeusserungen, bald in ganzen Reden auch ein polemisches geltend, indem entweder kirchliche Missbräuche gerügt werden [1]), oder von Wycliffe's Anschauung eines Clerus Christi und des Antichrists ausgehend eine Parallele gezogen wird, welche die Hierarchie als ächte Nachkommenschaft der jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer, Hus und seine Freunde aber als durch Verfolgung und Leiden bewährte Nachfolger Christi und der Apostel erscheinen lässt [2]). Zu einer solchen Haltung durfte der Clerus nicht schweigen. Wenn Einzelne diese Angriffe damit beantworteten, dass sie durch extravagante Aeusserungen die Würde des Priesters dem Volke anschaulich zu machen suchten, wie, dass der Priester, sobald er die erste Messe lese „Vater Gottes und Schöpfer des Leibes Gottes werde", oder „dass der schlimmste Priester besser sei als der beste Laie", so war es Hus wohl ein Leichtes, diesen Unverstand gebührend zurecht zu weisen [3]). Auch gegen den Vorwurf, dass er durch seine Angriffe auf den Clerus gegen Gottes Anordnung selbst kämpfe [4]), suchte er sich noch damit zu rechtfertigen, dass sein Kampf nicht der wahren, sondern nur der falschen Ehre und Freiheit des Clerus gelte, die eigentlich nur Knechtschaft der Sünde sei, eine solche Freiheit müsse jeder Sohn der Kirche destruiren helfen; auch würdige er das Priesterthum nicht herab durch seine Rüge der Laster des Clerus, sonst müsse man diesen Vorwurf auch den Propheten, Christus und den alten Vätern machen [5]). Aber er sah sich doch veranlasst, sich in einer eigenen Schrift über das Recht einer öffentlichen Rüge des Clerus auszusprechen [6]). Er fand dieses Recht in dem Beispiele Christi begründet, der sich auch habe rügen lassen („Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?"), ungeachtet er höher und besser als jeder Cleriker sei und auch „den Clerus" vor dem Volke scharf gerügt habe; diese Rüge sei in den Evangelien in vier Sprachen geschrieben worden, von Matthäus in der hebräischen, von Marcus in der lateinischen, von Lucas in der syriachen, von Johannes in der griechischen, sohin dürfe sie auch in der böhmischen oder deutschen Sprache stattfinden. Am jüngsten Tage sei es ja auch den Frauen gestattet, den Clerus anzuklagen, um ihn zu verdammen, um so mehr dürfe dieses jetzt schon ein Diener Gottes aus Liebe zu Gottes Gesetz und zum Clerus thun. Nur kein selbstsüchtiges Motiv, Hass oder Gewinn oder Ehre bei dem Volke dürfe zu Grunde liegen, und der Prediger müsse von den gerügten Lastern selbst frei sein, sonst lege er sich selbst den Strick um den Hals; vielmehr muss die Möglichkeit einer Erbauung der Kirche durch solche Rüge gegeben sein, die er darin

1) Z. B. ebendas. I, 9. über den falschen Gehorsam, zu dem die Priester verführen, I, 45. über die Heuchelei, den Laien das Lesen der Schrift zu wehren, II, 8. über die Läderlichkeit der Domherren und „Messstecher", II, 77, über die Sünden der Prälaten, III, 25. über falsche Busse und Ablass u. s. f. — 2) Z. B. Hus Predigten II, 26. 29. 60. 96. III, 99 u. A. — 3) Opp. I, 144. Contra praedicatorem Pleznensem. — 4) Replica contra occultum adversarium 1411 Opp. I, 135 e. r. — 5) Ibid. 137, 139. — 6) Quaestio de arguendo clero pro concione, Opp. I, f. 149 e. r.

findet, dass die schlechten Cleriker beschämt vom Laster ablassen, die guten mehr geehrt und dem Volke theurer werden, die Einfalt des Volkes nicht mehr missbraucht, die Erhabenheit des göttlichen Gesetzes erkannt werde, und jene Studenten, welche dem Priesterstande sich widmen wollen, die grosse Verantwortlichkeit dieses Berufes erkennend, mit mehr Sorgfalt nach Heiligung des Lebens streben. —

Gewiss, die im Wesen der kirchlichen Gemeinschaft wurzelnde Rüge unchristlichen Sinnes und Wandels hat ein Recht in jeder Zeit, und es wäre, wie Gerson sagt, mehr als pharisäischer Hochmuth, wenn der Clerus jede Aeusserung über seine Zustände als Verletzung der ihm schuldigen Rücksicht betrachten wollte. Es kömmt nur auf die Art und die Umstände an, unter welchen diese Rüge statt findet. Die scharfen Rügen, die Hus gegen den Clerus in seinen Synodalreden aussprach, hatten keinerlei Anstoss erregt, denn er sprach da im Namen seines Bischofs und an den Clerus. Aber etwas ganz Anderes war es mit diesen Rügen in den Reden an das Volk; hier war ihre nothwendige Folge Untergrabung des Ansehens und damit der kirchlichen Wirksamkeit des Clerus; diesen Vorwurf lehnte zwar Hus ab, aber war er darum weniger gegründet? Wenn in dem Prediger der sittliche Affect einseitig überwiegt, wenn das Bewusstsein der eigenen Kämpfe zu strengen Forderungen gegen Andere führt, wenn die Flamme eines keuschen Lebens in den Zorn des Eifers für das Gesetz umschlägt und die Anhänglichkeit der Zuhörer das täuschende Gefühl erzeugt, mit dem Worte auch die Macht zu besitzen, dasselbe im Leben zu verwirklichen, da kommen Besonnenheit und Demuth schwer zu ihrem Rechte [1]), der Eifer wird zum sittlichen Fanatismus, der sich auch der letzten Consequenz, des Zwanges, nicht scheut; dieses war der Fall bei Hus; nöthigen wollte er nicht blos den Clerus zu einer Besserung seines Lebens durch Bloslegen seiner Gebrechen und Sünden vor allem Volke, er berechtigte sogar die Fürsten, den Clerus wie ihre Unterthanen zu diesem christlichen Wandel zu zwingen, da sie als Diener Gottes dazu die Vollmacht hätten und im Unterlassungsfalle

---

1) Gerson, lect. sup. Marc. IV, 217 hat die Gefahren des Predigers geschildert, als habe er Hus im Auge gehabt: „Difficile est et plus divinum quam humanum et non absque diuturno virtutum exercitio acquisibile, ut in duobus his servetur humilitas, in solitudine et in praedicatione. Cur ita? Quoniam solitudo facit hominem leviter ceteros occupatos dijudicare et eis se praeponendum aestimare. Praedicatio autem ubi est *applausus concursusque populorum verba dicentis in coelis ferentium*, pertentat gravissime atque periculosissime praedicatoris animum ut gaudeat, ut sibi complaceat, ut postremo in linguis hominum famam suam foris ponat, se aestimet magnum aliquem esse, qualem se audit a ceteris; ac proinde contemnit ab aliis edoceri, moneri vel eorum duci consilio, ruit in temeritatem quamlibet — qui rursus libertatem atque fortitudinem zeli sanctorum imitatricem esse (putat), si lingua maledica carpat omnes clam et palam in superiore dignitate constitutos, nec attendit si populum inde subvertet et ad rebellandum animabit, sed si complacebit eis tota sollicitudine considerat. Ceterum cum invaluerit hujusmodi praedicationis favor et fervor effrenis, vix adhiberi remedium permittet plebs indocta, quando signis extrinsecus sanctitatis, quae interius corrupta est, attendit et quicquid adversum dicitur ad injuriam refert et odium.

sich fremder Sünden theilhaftig machen [1]). Diese Stellung, die sich Hus zu dem böhmischen Clerus gab, die steigende Verachtung und der Hass des Volkes gegen denselben, in Folge seiner Vorträge, das bedenkliche Wachsen seiner Partei, der ausser dem Adel und Bürgern auch viele Cleriker beitraten, die Dispute, welche einzelne Laien, sogar Beguinen, die meistens für Hus waren, mit Clerikern sich erlaubten, muss man im Auge behalten, um die Schritte des Erzbischofs und des Clerus gegen Hus unbefangen zu beurtheilen.

Eine entschiedene Parteistellung erfolgte durch die von Johann XXIII. gegen König Ladislaus von Neapel erlassene Ablassbulle. Die Bulle hatte die ständigen Bedingungen, wahre Reue und Beicht der Sünden, ausserdem war entweder persönliche Theilnahme an dem Kampfe gegen den König, oder ein entsprechender Geldbeitrag für den Ablass gefordert. Ob die Anschauung Wycliffe's über den Ablass [2]) auch in diesem Punkte auf Hus gewirkt, ist ungewiss; die ganze herkömmliche Auffassung scheint ihm als späteres Gebilde anstössig gewesen zu sein [3]). Der neue Erzbischof Albik, der auf Widerspruch von Seite Hus' gefasst schien, fragte ihn in Gegenwart des päpstlichen Abgeordneten, ob er den apostolischen Befehlen gehorchen wolle, und erhielt zur Antwort: soweit sie den Gesetzen Christi gemäss seien, ausserdem nicht [4]). Während nun seine Freunde ihre anfänglichen Bedenken gegen den Ablass aufgaben, veranstaltete Hus am 7. Juni 1412 eine öffentliche Disputation über den Satz: ob man die Kreuzbulle des Papstes dem Gesetze Christi gemäss zur Ehre Gottes, zum Heile des Volkes und zum Wohle des Reiches billigen dürfe. Er ging von dem Satze aus, es sei Glaubenswahrheit, dass der Papst weder Sünden nachlassen, noch Ablass ertheilen könne, wenn nicht Gott zuvor die Sünden erlässt, so dass der Papst also nur der Bote der göttlichen Erbarmung ist. Keiner könne daher ohne Vermessenheit dem Beichtenden die Versicherung geben, seine Sünden seien erlassen, wenn er nicht von der Vergebung Gottes Gewissheit habe. Dasselbe Resultat gewinnt er noch von einer andern Seite. Keiner weiss, ob er unter der Zahl der Prädestinirten sich findet, für die allein der Ablass von Nutzen sein kann, oder ob er zu den blos Vorhergewussten gehört, bei denen der Ablass keinen Erfolg hat. Es kann also der Papst sich nicht einmal selbst einen solchen Ablass gewähren, geschweige Andern [5]). Es ist daher Täuschung, wenn man mit dem Ablass „Friede von der Schuld“, „Friede von der Strafe“ verkündet,

---

1) Repl. contra occultum adversarium I, f. 136. — 2) Die schärfste Stelle bei Vaughan l. c. p. 429. — 3) Quaestio de indulgentiis I, f. 187. „'Non invenitur in Scriptura, quod aliquis sanctorum diceret, ego tibi peccata dimisi, ego te absolvi. Nec tamen inveniuntur sancti qui donassent indulgentias sub annorum vel dierum numero vel a poena, vel a culpa. Unde quaesivi et usque hodie requiro quis sanctorum donavit indulgentias et non invenio, et nostri doctores, qui in suo articulo ponunt, quod ab annis centenis s. patres instituerunt et donaverunt hujusmodi indulgentias a poena et culpa, non fuerunt ausi dicere ab annis mille, nec ducentis, trecentis vel centum. Nec aliquos sanctos nominare ausi sunt. Et quare? Quia nesciunt quando illae indulgentiae originem ceperunt . . . .“ — 4) Ad Scripta VIII Doctor. I, f. 293. — 5) Quaest. de indulgent. I, f. 184.

während es keinen Frieden ohne Busse giebt, vielmehr jeder nur in dem Grade der Fürbitten der Kirche theilhaft wird, als die göttliche Liebe in ihm waltet, diese aber zu mehren nicht in der Macht des Papstes, sondern Gottes allein liegt [1]). Der wahre Ablass des Christen ist also, „dass er in der Nachfolge Christi Gott vertrauend verharre bis an's Ende, dann wird er des vollkommensten Nachlasses der Sünden, und je mehr er im Leben Christus gleichförmig geworden, desto mehr der göttlichen Gnade und Herrlichkeit der Seligen theilhaftig werden".

Wenn Hus nach dieser Darstellung den Ablass als „Nachlass der Sünde und Strafe" betrachtet, wozu er durch die Worte der Bulle veranlasst war [2]), so steht er in der Behauptung, dass nur Christus einen solchen Ablass von Sünde und Strafe gewähren könne, mit Gerson auf gleichem Boden [3]), der auch dass Missbräuchliche an dieser Institution, jedoch mit grosser Umsicht, rügt. Allein die Deduction des Hus, namentlich die Berufung auf das Verhältniss des Vorherbestimmt- oder Vorausgewusstseins scheint die kirchliche Macht im Busssacramente überhaupt nur auf ein bloses Verkünden des göttlichen Willens oder Beschlusses zu beschränken, was weit die Frage nach dem Rechte des „Ablasses" überschreitet. Es liegt aber noch ein ganz anderes Ferment in dieser „Quaestion" über den Ablass. Der Anforderung des Gehorsams gegen die kirchlichen Oberen, nach den Worten Christi: „Wer euch hört, hört mich" stellt er die Distinction entgegen [4]), „es gebe tugendhafte und lasterhafte Schüler Christi, nur erstere müsse man hören, da aus ihnen (nach Matth. X, 20) nicht blos Christus, sondern die gesammte Trinität spreche. Den Letzteren aber, die wahre Jünger des Antichrists seien, dürfe man nur gehorchen in dem, was sie dem Gesetze Gottes gemäss gebieten. Wenn der Papst etwas dem Gesetze Gottes Widersprechendes verlangt, missbraucht er seine Gewalt, und einem Missbrauche der Gewalt widerstehen heisst nicht der Ordnung Gottes widerstehen. Darum sollen die Christen des Papstes Bullen mit Sorgfalt lesen, und nur wenn sie selbe dem Gesetze Christi gemäss finden, ihnen gehorchen, sonst aber sich ihnen widersetzen" [5]). Was Hus damit will, spricht er bestimmter in seiner Schrift über die Kirche aus. Das Gewissen des Christen soll nur Eins binden, der Wille Gottes; dieser Wille ist in der Schrift ausgesprochen, was also nicht ausdrücklich in ihr steht, oder auf ihrem Grunde ruht, hat keine Verbindlichkeit [6]), auf dem kirchlichen Gebiete wie auf dem politischen [7]). Er selbst veranschaulicht diesen Grundsatz seinen

---

1) Quaest. de indulgent. I, 185. — 2) Die Bulle sagt nach Opp. I, f. 171: „peccatorum suorum de quibus corde contriti et ore confessi sunt veniam indulgemus." — 3) Gers. Opp. II, 515. „Solus papa supremus, scilicet Jesus cum Patre et Sp. s. potest dare plenaria potestate indulgentiam omnimodam a poena et culpa . . . ." — 4) Opp. I, f. 185, 86. — 5) Ibid. f. 189. — 6) De Ecclesia I, 255 u. 289. „Cum non tenemur sequi quemcunque apostolum, nisi de quanto sequitur Dominum Jesum Christum, patet, quod nulli praelato post s. apostolos obedire tenemur, nisi de quanto praecipit vel consulit Christi consilia vel mandata. — Unde examinare debet discretus subditus praecepta praepositi, quando videtur declinare a lege Christi vel sua regula" u. ad scripta Patez I, f. 262. — 7) Ad Script. VIII Doctor. I, f. 295.

Zuhörern durch sein Beispiel, indem er wider das päpstliche und erzbischöfliche Verbot seine Predigten in der Bethlehemskapelle fortsetzt, da man Gott mehr gehorchen müsse als Menschen, und verlangt von den muthigen „Freunden des Gesetzes Christi" eine stete Ueberwachung und Censur ihrer kirchlichen Obern [1]). Diese das ganze System der kirchlichen Verfassung ausser Fugen treibende Anschauung führte zum vollen Bruche mit der kirchlichen Autorität und drängte alle bisher Unentschiedenen auf die eine oder die andere Seite.

Der Disputation von Hus folgte ein noch mehr aufregender Vortrag seines Freundes Hieronymus von Prag, eines äusserst beweglichen Charakters, der aus Oxfort 1398 eine bleibende Verehrung für Wycliffe und dessen Trialogus mit nach Böhmen gebracht, sich an den Universitäten Paris, Cöln, Heidelberg, Wien, Cracau und in den benachbarten slavischen Ländern umhergetrieben hatte und sogar Jerusalem besucht haben soll [2]). Er hatte die Schriften Wycliffe's den Studenten empfohlen und für und mit Hus in jeder Weise gewirkt. Die Aufregung führte zu einem satyrischen Aufzuge und zur Verbrennung der päpstlichen Ablassbulle. Die Verachtung und der Spott gegen die Hierarchie trat bereits in einer Weise zu Tage, dass der König bei Todesstrafe das öffentliche Schmähen des Papstes und den Widerstand gegen die Bulle verbot. Drei junge Leute, die eine Predigt durch lauten Widerspruch gestört, liess der Magistrat hinrichten, und gab damit der Partei auch Martyrer. Das erneuerte und erweiterte Verbot, Wycliffitische Sätze vorzutragen [3]), erwies sich erfolglos, wie die Verhandlungen der Facultät mit Hus, der von seinen Gegnern verlangte, für den Fall, dass sie eines Irrthums überwiesen würden, sich der Strafe des Scheiterhaufens zu unterziehen [4]). Im Juli 1412 erschien die päpstliche Excommunicationsbulle gegen Hus; verharret er zwanzig Tage im Ungehorsam gegen den Papst, dann soll feierlich in allen Kirchen die Bulle gegen ihn verkündet werden, wie gegen Alle, die mit ihm Umgang haben, man soll sich seiner bemächtigen und an den Erzbischof ihn ausliefern, die Bethlehemskapelle aber zerstören. Letzteres hinderte die entschiedene Haltung der Hussiten; gegen den Bann selbst legte Hus eine Appellation an Christus, als „das wahre Haupt der Kirche" ein. Das Interdict wurde von Pfarrern Prags strenge beachtet. Unter

---

1) De Eccles. I, 240. „Ergo cordati amatores legis Christi operibus eorum credite (?) si vergunt ad saeculum; mandatis attendite si sapiunt avaritiam vel saeculi quaestum, scripturam s. consulite, si praecipiunt conformiter ad Christi consilium et secundum hoc credite eis vel discredite secundum ejus oppositum. Praelatis dicentibus: quid vobis pertinet de vita vel operibus nostris discernere? contradicatur talibus a laicis pertinenter: quid ad vos pertinet eleemosynas nostras recipere, cum dicat apostolus: denunciamus vos — ut subtrahitis vos e. r. . . . ." — 2) Mansi T. XXVII, 846. — 3) Bei Palacky III, Th. I, p. 282. Man hatte noch sechs neue, auf die zuletzt von Hus geäusserten Grundsätze bezügliche beigefügt, z. B. N. 3: „Dicere quod constitutiones ss. patrum et consuetudines laudabiles in Ecclesia non sint tenendae, quia in scriptura bibliae non continentur, est error. No. 5. „Quod sacerdotes non absolvunt a peccatis et dimittunt peccata ministerialiter conferendo et applicando sacramentum poenitentiae, sed quod solum denuntiant confitentem absolutum est error . . . ." — 4) Ad Script. VIII Doct. I, f. 292.

dem neuen Erzbischofe, Conrad von Vechta, wurden Ausgleichungsversuche gemacht, die aber bei dem principiellen Gegensatze, in den sich Hus zur Kirche gesetzt, worüber er jedoch nie sich selbst klar werden wollte, scheiterten. Die theologische Facultät hatte als Ausgleichungsmittel die Verwerfung der Sätze Wycliffe's, die eidliche Erklärung, sich in allen streitigen Punkten an die Lehre der Kirche halten zu wollen und die Entfernung von Hus aus Prag vorgeschlagen [1]). Hus und seine Freunde dagegen verlangten mit Aufrechthaltung des früher mit Erzbischof Sbinko eingeleiteten Vergleichs, dass Hus sich vor dem Clerus rechtfertige, und wenn keiner seiner Gegner, weder die Theologen, noch Canonisten, noch das Domcapitel ihn als Irrlehrer überführen könnten, sollte der Erzbischof jede Verdächtigung bei schwerer Strafe verbieten und der König in Rom weitere Schritte thun; auch solle wegen der Anwesenheit und der Predigten von Hus in Prag das Interdict nicht vollzogen werden.

Der von dem Erzbischofe zu Rathe gezogene Bischof von Lytomysl, Johann der Eiserne, erklärte dieses für unzulässig, man solle bei dem Vorschlage der Fakultät bleiben, die Universität durch einen Vicekanzler strenge überwachen lassen [2]), das Predigtverbot gegen Hus und seine Anhänger aufrecht halten und die böhmisch geschriebenen hussitischen Schriften unterdrücken. Die im Februar 1413 in Prag gehaltene Synode richtete so wenig aus als eine vom Könige niedergesetzte Commission, in der sich sowohl der Erzbischof als der Rector der Universität fand; die Zweideutigkeit der Hussiten bezüglich des Begriffes der Kirche brach die Verhandlungen ab; und da der König glaubte, die Schuld liege an den Theologen, wurden vier derselben, worunter Palez, aus dem Lande verwiesen.

Hus hatte während dessen Prag verlassen, nicht ohne Kampf mit sich selbst, ob er sich nicht dem Vorwurfe des Miethlings aussetze, der die Gefahren für die Wahrheit scheue, wenn er unter diesen Umständen seine Gemeinde verlasse. Die Rücksicht, dass auch während seiner Abwesenheit für die Predigt in der Bethlehemskapelle gesorgt sei, dass dagegen seine Anwesenheit nur Anlass werde, dem Volke wegen des Interdiktes die Sacramente zu entziehen [3]), dieses aber noch gar nicht den Muth habe, diese Entbehrung zu ertragen [4]), bestimmte ihn, sich auf die Besitzungen seiner Freunde zurückzuziehen. In die Zeit dieser Zurückgezogenheit fällt ausser der Abfassung der Streitschriften gegen Palez und Stanislaus

[1]) Cochlaeus hist. Hussit. lib. I, p. 29—86. — [2]) Cochlaeus l. c. p. 84. „Ut Vicecancellarius studii Pragensis eligatur, qui errata magistrorum et studentium inquirat et corrigat et ad ulteriorem infamiam deduci non admittat. Nam ex hujus defectu dissensionis et infamiae principia arbitror evasisse.“ — [3]) Opp. I, f. 94. Der mögliche Ausgang des Conflictes stand ihm schon vor Augen, cf. I, 99. „Non discessi ut abnegetur per me veritas Dei pro qua divino auxilio mori cupio. Scitis quod oportuit Christum pati, ut ipse dicit, tempore a patre definito. Hoc igitur persuasum habeto, quod, quicquid Deus mecum statuet, hoc fiet. Et si dignus fuero propter nomen illius mori, vocabit ad passionem. Quod si voluerit propter verbi sui praedicationem protrahere, hoc in voluntate illius situm est.“ — [4]) Nowotny, Hus Predigten III, p. 56.

von Znaim, wie der böhmischen Postille, auch die bedeutendste seiner Schriften, der Tractat von der Kirche [1]).

Kirche, sagt Hus, bezeichnet entweder das gottesdienstliche Gebäude, oder die für den Cultus bestimmten Diener, den Clerus, oder überhaupt eine religiöse Versammlung und scheidet sich nach dem inneren Charakter dieser Versammlung in eine Kirche der Heiligen und Kirche der Gottlosen; erstere ist als katholische Kirche allgemein oder particulär. Die katholische Kirche ist der Inbegriff aller Praedestinirten in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft [2]). In der Einheit der zur Seligkeit Praedestinirten, wie in der Einheit des Glaubens, der Liebe, besteht die Einheit der Kirche [3]), die eine streitende, leidende und triumphirende ist. Aus diesem Begriffe und dieser Einheit der Kirche, die mit ihrem Haupte Christus als sein Leib innig und untrennbar verbunden ist, ergiebt sich, dass kein blos Vorher-Gewusster Glied dieses Leibes, der Kirche, sein kann, wenn gleich einzelne Stellen der Schrift, wie das Gleichniss vom Netze, Gastmahle u. s. w. entgegen zu stehen scheinen [4]); denn in solchen Stellen ist nur das verschiedene Verhältniss der Menschen zur Kirche angedeutet. Behält man nemlich den Charakter der Kirche als Leib Christi im Auge, so ist zu unterscheiden zwischen dem, was zum Wesen des organischen Leibes gehört als integrirender Theil desselben, und zwischen dem, was am Leibe zwar erscheint, aber kein wesentlicher Bestandtheil ist, wie Speichel, Excremente. Gerade so ist es ein anderes, zum Wesen der Kirche gehören, ein anderes, sich an ihr finden; letzteres (praesciti) gehört der Kirche nicht an, sonst könnte es ihr auch nicht abhanden kommen, nach I Joh. 2, 19., so dass sich ein vierfaches Verhältniss der Einzelnen zur Kirche ergiebt. Einige gehören ihr an dem Namen und der Sache nach, wie die Praedestinirten, einige weder dem Namen noch der Sache nach, wie die vorhergewussten Heiden, einige nur dem Namen nach, wie die vorhergewussten Heuchler, Andere der Sache nach, wiewohl sie dem Namen nach ausser der Kirche zu sein scheinen, wie jene vorherbestimmten Christen, die von den Satrapen des Antichrists Angesichts der Kirche verworfen sind. Betrachtet man den Grund dieses vierfachen Verhältnisses, so bilden sich nur zwei Klassen von Christen, solche, die durch Vorherbestimmung zum Leben als Heilige am Ende der Kirche angehören werden, und solche, die blos zur zeitlichen Gerechtigkeit vorherbestimmt, zwar die Gnade der Sündenvergebung erlangen, aber nicht darin beharren, wie Judas, der, obgleich von Christus erwählter Apostel und Bischof, doch niemals Theil der hl. Kirche, während Paulus, wiewohl er die Kirche einige Zeit verfolgte, doch niemals Glied des Teufels war, oder Petrus, der mit Gottes Zulassung in eine schwere Sünde fiel,

---

1) De Ecclesia I, f. 196—255. — 2) De Eccl. cap. 1. „Ecclesia sancta catholica i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri.“ Die Definition ist nach Wycliffe, aber unter Beziehung auf Augustin c. 2. C. XXXII. Q. 4, und, mit Unrecht jedoch, auf Hieronymus c. 70 D. I de poenit. gegeben. — 3) Cp. 2. — 4) Cp. 3.

um mit mehr Kraft zu erstehen. Daraus ergiebt sich auch eine zweifache Scheidung von der Kirche, eine bleibende (indeperdibilis) bei den Vorhergewussten, und eine vorübergehende (deperdibilis) wie bei einigen Ketzern, die durch die kirchlichen Obern von der Kirche getrennt wurden, aber durch Gottes Gnade in den Schafstall Christi gelangen können. Aus diesem Begriffe der Kirche, als der Gesammtheit der Praedestinirten, folgt, dass nur Christus ihr Haupt sein kann [1]); darum haben sich die Apostel wohl als Diener dieses Hauptes und seiner Braut, der Kirche, aber keiner sich als Haupt oder Bräutigam der Kirche bezeichnet, sondern Christus ist das äussere Haupt der allgemeinen Kirche nach seiner göttlichen, und das innere nach seiner menschlichen Natur, ersteres seit der Schöpfung, letzteres seit der Menschwerdung.

Ferner folgt aus dem Begriffe der Kirche, dass kein Vorhergewusster Glied der Kirche sein kann; denn vermöge der Unveränderlichkeit Gottes und der Unabhängigkeit seines Erkennens und Wollens von allem ausser ihm seienden, weiss er zu jeder Zeit, dass der Vorhergewusste niemals recht Busse thun, der Praedestinirte aber wohl fallen, allein auch wieder auferstehen und rechte Busse thun wird. Daher liebt er jeden Praedestinirten, wenn er auch lasterhaft ist, mehr als einen Vorhergewussten, in welcher Gnade er sich auch augenblicklich befinden mag, weil er den ersten ewig selig, den letzten zum ewigen Feuer verdammt haben will. So wenig aber Jemand ohne besondere Offenbarung sich für einen Praedestinirten, so wenig kann er sich für ein Glied der hl. Kirche halten. Wenn nun Niemand weiss, ob er selbst, und noch weniger, ob ein Anderer praedestinirt ist, und die Kirche doch nur aus Praedestinirten besteht, muss dann die Kirche ihren eigenen Gliedern nicht unbekannt bleiben und aus dieser Unerkennbarkeit die grössten Wirren folgen? Allerdings, aber dem Christen muss es genügen, die Kirche, seine Mutter, im Glauben zu erkennen, wie er ja auch die triumphirende Kirche der Apostel und Heiligen nur im Glauben erkennt; erst jenseits wird uns die Kirche mit all' ihren Gliedern offenbar werden, denn das Zeichen, woran die wahren Glieder der Kirche erkannt werden, die Praedestination oder beharrende Liebe, ist hier nicht sinnlich wahrnehmbar. Aber muss der Laie nicht wenigstens seine kirchlichen Obern als Glieder der Kirche betrachten? Der Laie, sagt Hus, braucht von seinen Obern nur das Wahre zu glauben; hielte er nun seinen Bischof oder Pfarrer für ein Glied der Kirche und er wäre es nicht, so glaubte er Irriges. Der Hirte hat sich durch sein Leben als Glied der Kirche zu erweisen und ist dieses Christus entgegen, so kann er als Feind Christi betrachtet werden, der Kirche der Sünder angehörig, deren Haupt der Teufel ist.

Diese Auffassung wird nach Hus bestättiget durch die Worte Christi. Matth. XVI. „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen." Ein dreifaches müsse hier betrachtet wer-

---

[1]) Cp. 4.

dem „die Kirche, ihr Glaube und ihr Fundament [1]). „Unter Kirche ist hier die Vereinigung der Praedestinirten verstanden, und die Worte haben sohin keinen anderen Sinn als: „ich sage dir, du bist Petrus, Bekenner des wahren Felsen, der da ist Christus, und auf diesen Felsen, den du bekannt hast, will ich durch festen Glauben und vollendende Gnade meine Kirche erbauen, d. h. diejenigen, die nach dem Kampfe zur Herrlichkeit bestimmt sind. Diese Kirche heisst nicht blos die katholische, sondern auch die römische, C. 3, D. 21, nach der Glosse zu diesem Canon: „wo immer gute Christen sind, da ist die römische Kirche.“ In diesem Sinne sind auch jene Stellen zu nehmen, welche die römische Kirche die Mutter aller Kirchen, die unfehlbare (c. 9, C. XXIV, Q. 1) oder heilige (c. 14 ibid.) nennen. Papst und Cardinäle sind blos die vorzüglicheren Glieder dieser Kirche, wenn sie in der Nachfolge Christo näher stehen als andere [2]). Nicht desshalb also heisst die Kirche die römische, als müsse jeder Gläubige bei Gefahr des Heiles mit dem Papste verbunden sein, sondern weil die Römer an die Stelle der ungläubigen Juden getreten sind, in Rom mehr Martyrer als sonstwo die Kirche verherrlichet haben und damit Gott zeige, dass nicht der Ort und das Alterthum, sondern der lebendige Glaube die Kirche gründe. „Desshalb, glaube ich, könnte man die Kirche auch nach anderen Orten benennen, wo wahrhaft Gläubige wohnen, wie auch Christus, der wegen seiner Empfängniss zu Nazareth Nazarener genannt wurde, wegen seiner Geburt zu Bethlehem Bethlehemite, wegen seiner Wunder zu Capharnaum Capharnaite und wegen seines Leidens zu Jerusalem Jerusalemer heissen könnte.“ Sohin ist weder der Papst das Haupt noch die Cardinäle der Leib der allgemeinen, katholischen Kirche, sondern nur Christus ist ihr Haupt, die Praedestinirten der Leib und jedes Glied vermöge der Einheit mit Christus seine Braut [3]).

Die Kirche wird gegründet durch den lebendigen Glauben. Dieser hat zu seiner Voraussetzung die Wahrheit, welche den Geist erleuchtet, und die Autorität, welche das Gemüth in dieser Wahrheit befestiget [4]); daraus folgt, dass er mit Ausschluss alles Irrthums nur auf die Wahrheit geht, eine unergründliche Seite (obscura) behält und uns hier im Leben Beruhigung über seinen Inhalt gewährt. Inhalt des Glaubens sind alle vom hl. Geist in der hl. Schrift niedergelegten (explicite vel implicite) Wahrheiten; die Schriften der Väter verdienen nur so weit Glaube, als sie auf die Schrift sich gründen; bei den Bullen der Päpste kömmt es auf ihren Inhalt an,

---

[1]) Cp. 7—9. — [2]) „Inter partes ejus in comparatione majoritatis papa et suum collegium sunt pars praecipua dignitate dum tamen sequuntur Christum propinquius et deserendo fastum et ambitionem primatus serviant matri suae efficacius et humilius.“ — [3]) „Nec papa est caput nec Cardinales corpus totum s. universalis Ecclesiae catholicae; nam solum Christus est caput illius et sui praedestinati sunt corpus et quilibet mebrum quia una est persona cum Christo Jesu ipsa sponsa.“ — [4]) „Ut aliquid sane credatur sunt duo fidei necessaria. Primum est veritas, quae mentem illuminat. Secundum est autoritas, quae animum firmat.“

ob und wie weit man sie gelten lassen kann [1]). Bezüglich des Fundamentes der Kirche, unterscheidet man ein Fundament von dem (a quo), eines in dem (in quo) und eines durch welches (quo) die Kirche gegründet wird; in den beiden ersten Beziehungen ist es Christus, in letzterer der Glaube. Zwar sind auch die Apostel Fundamente, aber nur soferne sie durch ihr Ansehen unsere Schwachheit tragen. Dass Christus beabsichtiget habe, auf Petrus die ganze streitende Kirche zu bauen, widerspricht nach der Erklärung Augustins dem Evangelium und der Vernunft. Wohl aber hat er den Petrus zum Haupte der Apostel bestimmt wegen seiner zur Leitung der Kirche besonders geeigneten Tugenden des Glaubens, der Demuth, der Liebe, und wenn Jener, den man Vicar Petri nennt, auch diese Tugenden besitzt, glauben wir, dass er der wahre Vicar Petri und erste Bischof der Kirche ist. Wandelt er aber auf entgegengesetzten Wegen, dann ist er Bote des Antichrists und Gegner Petri und unsers Herrn Jesu Christi. Denn wessen Stelle einer vertritt und wessen Gewalt er gesetzlich hat, dessen Vicar ist er; aber keiner vertritt wahrhaft und auf Christo wohlgefällige Weise seine oder Petri Stelle, der nicht im Leben ihm nachfolgt; nur unter dieser Bedingung erhält er die stellvertretende Gewalt von Gott [2]). Diese Gewalt ist ihrem Wesen nach eine geistige, vollkommener als die weltliche und überragt die königliche an Alterthum, Würde und Nutzen; diese Gewalt ruht in der gesammten Kirche, die sie ministeriell in den dazu geeigneten Personen übt, der Art, dass jeder Priester nur so weit bindet oder löst, als im Himmel gebunden oder gelöst wird, nicht aber nach Willkür dieses vermag. Denn Gott hat von Ewigkeit her die Vergebung der Sünden des zu Beseligenden voraus bestimmt und auch der Zeit nach sie früher gesetzt, als der Diener der Kirche sie gewährt. Kein anderer Glaubensartikel sollte uns gewisser sein, als dass Keiner in der streitenden Kirche binden oder lösen kann, ausser so weit er mit dem Haupte der Kirche, Christus, hierin übereinstimmt. Diese Gewalt haben wie die Apostel, so auch alle Bischöfe in gleichem Maasse.

Ist nun Christus die Quelle aller geistlichen Gewalt, so kann der Satz: dass es für jede Creatur zum Heile nothwendig sei, dem römischen Papste zu gehorchen, nur Wahrheit haben, wenn Christus als der römische Papst betrachtet wird, wie er denn in der That (nach Hebr. VII) der ewige, höchste und heiligste Bischof und Papst ist, der da tauft und Sünden vergiebt, zum Priester macht, die Eucharistie spendet, seinen Geist mittheilt und die Seinigen durch sein Wort, sein Beispiel und seinen Leib nährt [3]). Wenn dem die

---

1) „Scripturae s. non licet discredere nec contradicere. Sed bullis aliquando licet discredere et contradicere, dum vel indignos commendant vel praeficiunt, vel avaritiam sapiunt, vel injustos magnificant vel innocentes deprimunt vel mandatis Dei vel consiliis implicite contradicunt.“ — 2) „Nemo vere et Christo acceptabiliter gerit vicem Christi vel Petri nisi sequatur eum in moribus. Cum nulla alia est sequela pertinens nec aliter nisi sub illa conditione recipit a Deo procuratoriam potestatem. Et ideo ad tale officium Vicarii requiritur et morum conformitas et instituentis authoritas.“ — 3) Cp. 12.

Doctoren in Prag entgegenstellen, dass der Papst das Haupt und die Cardinäle der Leib der hl. röm. Kirche seien, der Papst der unzweifelhafte und wahre Nachfolger Petri, die Cardinäle die Nachfolger der Apostel, dass, weil die Regierung der Kirche auf der ganzen Erde solche beständige Nachfolger Petri und der Apostel erfordere, in der Kirche aber andere derartige Nachfolger ausser dem Papste und den Cardinälen nicht vorhanden, diese als die wirklichen Nachfolger Petrus' und der Apostel anzuerkennen seien, so sind dieses Träumereien (nugae) des durch die römische Curie eingeschüchterten Stanislaus von Znaim [1]). Denn dagegen steht, dass jede Wahrheit des Christenthums entweder auf der Erfahrung oder der Vernunft oder der Offenbarung oder der hl. Schrift beruht [2]). Von keiner jener Behauptungen aber lässt sich dieses sagen. Der Papst, der erst durch Constantin M. und die Synode von Nicaea seinen Namen und seine Rechte erlangt hat, ist nicht einmal das leibliche Haupt der streitenden Kirche, sondern dieses ist Christus, der belebend und erhaltend mit uns bleibt, wie könnte es der Papst sein, der 200 Meilen von uns entfernt, uns weder Sinn noch Bewegung zu geben vermag, was doch das Haupt soll! [3]) Der Papst ist auch nicht an und für sich der wahre Nachfolger Petri, sondern nur wenn er demselben in hl. Leben und treuer Pflichterfüllung nachkömmt. Dasselbe gilt von den Cardinälen. Dass aber diese Nachfolger der Apostel, Papst und Cardinäle, zur Regierung der Kirche ständig sein müssten, und die Kirche nicht eben so gut von frommen Priestern, die unmittelbar von dem obersten Bischofe, Christus, geleitet sind, regiert werden könnte, widerstreitet der ältesten Geschichte der Kirche, die über 300 Jahre lang von Bischöfen geleitet wurde, sohin fällt auch diese Behauptung zusammen, dass es keine anderen Nachfolger der Apostel geben könne, als Papst und Cardinäle. Ist ja doch Christus stets bei seiner Kirche und regiert sie in seinem Gesetze durch das Wirken frommer von seinem Geiste erleuchteter Männer, wie Augustin, Ambrosius, Gregor, Hieronymus, oder wer wollte leugnen, dass Augustin der Kirche mehr genützt habe als viele Päpste und seine Lehrthätigkeit mehr als alle Cardinäle zusammen? Warum sollten diese und ähnliche Lehrer nicht die wahren Nachfolger der Apostel sein? [4]) Wenn man sich aber bezüglich der Macht des Papstes auf die Aussprüche der Doctoren beruft, so ist zu bedenken, dass die meisten lügenhafte Rhetoren sind, die das Volk täuschen, und deren Aeusserungen nur soweit Glaube verdienen, als sie in der Schrift begründet sind. Aber gerade dieses machen uns die Doctoren zum Vorwurfe, dass wir nur die Schrift in solchen Dingen als Richter gelten lassen wollen und zwar die Schrift nach

---

[1]) Cp. 13. — [2]) „Omnis veritas in religione christiana sequenda et solum ipsa vel est veritas a sensu corporeo cognita vel ab intelligentia infallibili inventa vel per revelationem cognita vel in divina Scriptura posita ..." Wycliffe hat nur: Erfahrung, Vernunft, Schrift — [3]) „Quomodo non magis est nobis praesens ille Sponsus, qui est caput Ecclesiae, quam papa, qui a nobis distat per CC miliaria, non valens nobis per se influere (infundere?) sensum vel motum quod est capitis officium?" — [4]) Cp. 15.

unserer eigenen Auslegung, mit Verwerfung der Erklärungen der Schule und der hl. Väter, denen der hl. Geist das Schriftverständniss verliehen habe [1]), was offenbar gegen die hl. Schrift streite (Deutr. XVII, 8—13). Allein wir halten uns in Erklärung dieser Stelle an Lyra, der eben darin den Beweis findet, dass Gottes Gesetz die einzige Richtschnur ist, wornach Alles zu beurtheilen, und dass keines Menschen Ansehen, wie gross es auch sein mag, eine Meinung aufrecht halten kann, die Irriges in sich schliesst. Haben nach Augustin und Beda selbst die Apostel geirrt, warum sollten nicht Papst und Cardinäle irren können? Wenn aber die Doctoren behaupten, wer sich des Papstes Urtheil nicht füge, verdiene des Todes zu sterben, so sollten sie sich solch grausamer Nachäffung (de sua simiali et crudeli similitudine) des Alterthums schämen, da selbst der hohe Priester des alten und neuen Bundes, Jesus Christus, keinen Ungehorsamen zum Tode verurtheilen wollte. Im Gegentheile sagt er: „wenn dein Bruder gegen dich gefehlt hat, weise ihn zurecht, wenn er die Kirche nicht hört, sei er vor dir wie ein Heide und Publikane.“ Und wem sagt er es? dem Petrus, dem künftigen Papste. Welch' eine Folgerung also: im alten Bunde durften die Widerspenstigen getödtet werden, also auch im neuen! In diesem Irrthume waren die Jünger befangen, als sie Feuer über die Samariter herabrufen wollten; der Herr aber sagt: „ihr wisset nicht, wess Geistes ihr seid! des Menschen Sohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern zu retten.“ Wenn sohin die Doctoren erklärten: wer unter dem böhmischen Clerus nicht gehorcht, der soll mit kirchlicher Censur belegt, und wenn widerspenstig, dem weltlichen Arme überliefert werden, so traten sie damit in die Fusstapfen der Schriftgelehrten und Pharisäer, die Christus, der sich ihnen nicht fügen wollte, dem weltlichen Arme übergaben mit den Worten: „wir dürfen Niemanden tödten.“ Sind sie desshalb weniger Mörder? Im Gegentheile; „die mich dir überliefert haben, sagt Christus, haben grössere Schuld.“ Hus hat sich hier sehr scharf gegen die Todesstrafe der Häretiker geäussert, aber den Standpunkt Wycliffes, der aus der Einheit des göttlichen Gesetzes mit Gott und der Liebe Gottes mit der Liebe (Gehorsam) zu seinem Gesetze [2]) auch die Nothwendigkeit einer freien Erfüllung dieses Gesetzes, d. i. der Gewissensfreiheit folgert [3]), hat er sich nicht anzueignen gewagt; die noch grössere Abhängigkeit von Augustin, der zuerst die Rechtmässigkeit, ja die Pflicht gesetzlicher Zwangsmassregeln und Strafen gegen Häretiker und Schismatiker theologisch begründet hat [4]), liess

---

1) Cp. 16. — 2) Trial. III, 8. „Supponamus quod idem sit Deum diligere et legem suam. Quia idem est lex Dei et ipse Deus.“ — 3) „Christus voluit suae legis observantiam, esse liberam et sic plus beatitudinis esse meritoriam, non dedit nobis pro statu legis gratiae poenam sensibilem pro praevaricatione legis peccatoribus infligendam; sed ex fide reliquit personam negligentem finaliter infinitum gravius post diem judicii cruciandam.“ — 4) Ich will nur der Jedem zugängigen Stellen im Decrete Gratians erwähnen. C. 37. 38. 39. 40. 42. 43. 54. C. XXIII. Q. 4; dann Q. 5. c. 33. 35. Q. 6. c. 1. 3. Die Aeusserung Augustins gegen Verhängung der Todesstrafe in derselben C. c. 1. 2. Q. 5.

dieses nicht zu; nicht nur wiederholt er die auf Verwechslung des pädagogischen mit dem religiösen Standpunkte ruhende Meinung Augustins, ein anfänglicher Zwang könne zu einer späteren freien Gesetzeserfüllung führen, wie ja alle Tugend anfangs lästig sei [1]), sondern legt der Kirche das Recht bei, die Häretiker wenigstens zu äusserlichem Bekenntnisse zu zwingen [2]), und zwar, wie er auf dem Concile zu Constanz zugesteht, durch leibliche Strafen! [3]) Ein sprechender Beweis, wie wenig er ein klares Bewusstsein über seine Stellung zur Kirche hatte!

An den Vorwurf, die subjective Auffassung der Schrift als Maasstab für die Erkenntniss der christlichen Wahrheit zu nehmen, reiht Hus die Entgegnung auf die Anklage: dass er das Volk zum Ungehorsame gegen seine kirchlichen Oberen verleite, während Gehorsam die erste und grösste Tugend sei [4]). Er und seine Partei, erklärt er, beabsichtigen allerdings nichts Anderes, als dass einzig Christi Gesetz herrsche und alle kirchlichen Verhältnisse darnach geregelt werden. Das führe aber, wenn gleich zur Nichtbeachtung der unchristlichen Verfügungen der kirchlichen Oberen, doch nicht zum Ungehorsame gegen den „apostolischen Stuhl“, wie man ihnen vorwerfe. Denn apostolischer Stuhl sei in keinem andern Sinne zu nehmen, als Mtth. XXIII, 2. der „Stuhl Moses, auf dem die Schriftlehrer und Pharisäer sitzen“, d. h. als Autorität des Moses das Volk zu lehren und zu richten, und wiefern diese Autorität sich auf die Nachahmung apostolischen Lebens gründe, weshalb ja Chrysostomus den Stuhl eines Apostels jene Tugend nenne, in welcher er sich besonders ausgezeichnet, so sei unter apostolichem Stuhle nur die Autorität zu verstehen, nach Christi Gesetz zu lehren und zu richten [5]). Diesem apostolischen Stuhle seien sie nicht ungehorsam, wohl aber, wenn der Papst etwas verfüge, was dem Gebote oder Rathe Christi [6]) und dem Besten der Kirche entgegen, denn in diesem Falle werde Ungehorsam zur Pflicht; leider stelle der Eigennutz auch in solchen Fällen den Gehorsam über Alles. So habe er dem Gebote, nicht mehr in der Bethlehemskapelle zu predigen, nicht gehorcht, und weil seine Appellation an den Papst ohne Erfolg geblieben, von dem Papste aber an ein Concil zu appelliren

---

1) Opp. II, f. 47. — 2) I, 317. „Concedo, quod debent manifesti haeretici per Ecclesiam compelli ad fidem ut vere confiteantur Christum et legem suam; quia licet nemo potest credere nisi volens tamen cogi potest ad *actus corporeos* qui (a) ut seta inducit filum sic actus alliciunt ad credendum. Luc. XIV. „compelle intrare.“ Sed aliud est compellere, aliud exterminare.“ — 3) Nach Höfler l. c. I, 261 lautet der 24. Klageartikel gegen Hus „nullus haereticus ultra censuram ecclesiasticam est relinquendus judicio saeculari morte corporis puniendus.“ Die Pariser Artikel hatten dieses bezeichnet (Höfler l. c. 242) als „error donatistarum temerarie et scandalose assertus adversus ecclesiasticae disciplinae leges datas sicut arguit Augustinus.“ Und Hus schreibt darunter: „non est verum, sed dixi quod primo scripturâ vel ratione debet convinci haereticus sicut dicunt ss. Augustinus et Bernardus.“ Und in dem Verhöre (Höfler I, 352) hatte er geäussert: „Si nullo modo desistere vellet ab erroribus praemissa instructione tali *ego non dico, quod talis non deberet puniri etiam corporaliter.*“ — 4) Cp. 17. — 5) Cp. 18. „Sedes apostolica est authoritas docendi et judicandi secundum legem Christi, quam docuerunt apostoli, in qua debent residere viri sapientes et timentes Deum ....“ — 6) Cp. 19.

zu weitläufig (!) und unsicher gewesen wäre, an Christus selbst als höchsten und besten Richter appellirt. Aus demselben Grunde habe er sich der Ablassbulle widersetzt. Zwar sagen die Doctoren, dass man überall gehorchen müsse, wo kein offenbar Gutes gehindert, oder kein offenbar Böses geboten werde, allein ein derartig indifferentes Gebiet des menschlichen Handelns existire gar nicht, denn ist der Mensch böse, so hat Alles, was er thut, den Charakter des Bösen, und ist er wahrhaft tugendhaft, so sind auch seine einzelnen Acte tugendhaft [1]). Der Christ muss also bei allen an ihn ergehenden Geboten des Papstes oder seines Bischofs diese prüfen, ob sie dem göttlichen Gesetze gemäss sind, und sie nicht sofort als göttliche Gebote ansehen, als wäre der Papst unfehlbar. So wenig wir einem Apostel Folge zu leisten hätten, wenn er nicht in Christi Geist gebietet, so wenig einem Prälaten; jeder Widerstand ist hier wahrer Gehorsam. Gesetzt aber auch, es gäbe ein solch indifferentes Gebiet des Handelns, so ist der Gläubige doch nicht verbunden, dem Papste oder Bischofe hierin durchaus zu gehorchen, selbst bei ihrer Art nach guten Werken, wie Fasten, Gebet, ist man nur bis zu einem durch Vernunft bestimmten Grade zum Gehorsam verpflichtet; jedes menschliche Gebot und menschlicher Rath ist nur so weit gültig, als er dem Gesetze Gottes entspricht und zur Erfüllung desselben tauglicher macht; überall sind die speciellen Verhältnisse zu berücksichtigen. Darum habe er der Citation nach Rom nicht Folge geleistet; „denn wo liesse sich ein Grund zum Gehorsame dafür finden, 300 Meilen weit, auf feindliche Denuntiation hin, unter Gefahren, zum Papste und zu feindlich gesinnten Richtern zu reisen, für diese Reise die Güter der Armen zu verzehren oder vor Elend umzukommen, das von Gott aufgetragene Amt liegen zu lassen, an die Curie zu eilen, wo man nur streiten lernt, Geduld und Liebe und auch sein Recht verliert, wenn man kein Geld hat, und was noch mehr ist, dem Papste mit gebogenen Knieen als Gott huldigen muss? Lieber habe er seine Sache Christus übergeben, der entweder durch natürlichen Tod oder in Folge der widerrechtlichen Excommunication auf gewaltsame Weise sein Leben zu Ende führen möge [2]). Die Doctoren behaupten wohl, das gegen mich eingehaltene Verfahren sei gerecht, denn es sei von dem ganzen Clerus ausgegangen. Aber das ist ein Schluss, als wenn Einer sagte: weil die Anklage gegen Christus als Verführer und Gotteslästerer von dem ganzen Clerus in Jerusalem ausging, ist sie gerecht. Diese Schlussweise haben sie wahrscheinlich von den Schreibern und Pharisäern gelernt, die auf die Frage des Pilatus: „welche Klage habt ihr gegen diesen Mann?“ antworteten: „wenn er kein Verbrecher wäre, hätten wir ihn dir nicht überliefert“ [2]). Hus erinnert nochmals daran, dass die Excommunication, schon vermöge ihrer Wirkungen, Ausschluss von der heiligmachenden Gnade, von der Theilnahme an den Sacramenten und von der Fürbitte der Heiligen, nur bei Denen eintreten kann, die sich durch eine Todsünde selbst bereits von Gott diese

---

1) Cp. 21. — 2) Cp. 22.

Wirkungen angezogen haben, während sie den Gerechten nur läutert wie Feuer das Gold; und wie mit der Excommunication verhalte es sich auch mit der über ihn verhängten Suspension[1]), weder Papst noch Bischof können Einen mit Recht suspendiren, den nicht Gott zuvor suspendirt habe; Gott aber suspendire jeden lasterhaften Prälaten von seinem Amte und Dienste, wenn er in der Sünde lebe, denn wer in eine Todsünde gefallen, sündige in Allem, was er thue. Das Interdict aber, das erst seit der Loslassung des Satans und der Verweltlichung des Clerus entstanden, habe gar keinen Grund in der hl. Schrift und sei eine ungerechte Massregel, da eines Einzelnen wegen eine ganze Stadt oder ein Reich gestraft und die Sünde eher gemehrt als gemindert werde. Thöricht sei es von dem auf seinen weltlichen Besitz sich stützenden Clerus, Diejenigen zu hassen und mit solchen Censuren zu verfolgen, die Christus und sein Evangelium predigen und nichts wollen, als dass der Clerus dem Gesetze Christi gemäss lebe."

Dieses der Inhalt des Buches von der Kirche, dessen Grundgedanken und Beweisarten sich auch in den Streitschriften gegen Pales, Stanislaus und die „VIII Doctoren" wiederfinden. Zunächst wird in dieser Schrift das Verhältniss von Hus zu Wycliffe anschaulich. Wie Wycliffe erklärt auch Hus die Schrift als ausschliessende Quelle und Norm des christlichen Glaubens; wenn er einmal neben der Schrift „die Offenbarung" nennt, so ist dieses nur ein überflüssiges Auseinanderziehen des Schriftbegriffes und an entscheidenden Stellen bleibt er bei der Berufung blos auf die hl. Schrift[2]). Dagegen weicht er ab im Begriffe des Glaubens; Wycliffe nennt ihn einen inneren durch die Gnade geweckten Sinn für die Wahrheit, der eben darum einer Vermittlung durch Andere gar nicht bedarf und mehr den Charakter des Erkennens trägt. Hus verlangt für den Glauben neben der erleuchtenden Wahrheit noch eine Autorität[3]), welche diese Wahrheit im Gemüthe befestiget; er bezeichnet jedoch diese Autorität nicht näher.

Der Begriff der Kirche als der Gesammtheit der Prädestinirten ist aus Wycliffe unverändert, aber nicht nach allen seinen Folgerungen, beibehalten; so macht sich gleich bezüglich der kirchlichen Gewalt eine wesentliche Differenz geltend. Wycliffe hat die Wirkung der kirchlichen Gewalt, als einer stellvertretenden, davon abhängig gemacht, dass sie dem Geiste Christi entsprechend geübt werde, und daher den Besitz der Gewalt vom Stande der Gnade abhängig gedacht. Ersteres hat Hus nur bezüglich der kirchlichen Censuren und des Bussacraments festgehalten[4]) bis zu seiner Reise nach

---

[1]) Cp. 23. — [2]) Ad scripta VIII Doctor. I, 294. Auf den Vorwurf, er lässe nur die Autorität der Bibel gelten, sagt Hus: „Confiteor quod nil volo ut fidem simpliciter ad salvandum necessarium credere, tenere, praedicare et asserere, nisi demonstrationem theologicam istam habeam: hoc dicit scriptura s. explicite vel implicite, igitur hoc est ut fides credendum, tenendum et asserendum, et sic humilliter fidem i. e. credulitatem s. scripturae adhibeo, volens tenere, credere et asserere donec in me halitus fuerit, quicquid ponitur in s. scriptura." — [3]) Sieh oben S. 569 Anm. 4. — [4]) „Nec alius articulus fidei debet nobis esse certior quam quod impossibile

Constanz; denn in den Antworten auf die von Seite des böhmischen Clerus gegen ihn erhobenen Anklagen lenkt er auch in diesem Punkte wieder zur gewöhnlichen Ansicht ein [1]). Letztere Ansicht aber, dass durch die Todsünde die Gewalt, das Recht verloren gehe, hat er, ungeachtet einzelner zweideutiger Aeusserungen, doch nur in dem Sinne vertreten, dass ein in Todsünde Befindlicher blos nicht würdig, und nicht dem göttlichen Willen gemäss, seine Gewalt habe und übe. Bezüglich der Sacramente aber hat er die kirchliche Lehre nicht verlassen, wiewohl er auch hier durch Aeusserungen zu dem Verdachte Anlass gab, als leugne er die Lehre von der Transsubstantiation. Endlich erinnert die Art, wie Hus die geschichtlich entwickelten, feststehenden Begriffe „apostolischer Stuhl", „apostolische Succession", „Excommunication", „Suspension", „apostolische Legation" [2]) ihres concreten Inhaltes ohne Weiteres entleert und sie zu Trägern eines willkürlich in sie gelegten Sinnes macht, zu sehr an die Methode, die Wycliffe in seinen Erläuterungen befolgte, um nicht auch hier den vielseitigen Einfluss dieses Mannes auf Hus zu erkennen, den dieser ja selbst nicht in Abrede stellt. „Und wenn die ganze Bethlehemskapelle, sagte er seinen Zuhörern, mit Gold angefüllt wäre, er nähme es nicht für die Wahrheiten, die er durch Wycliffe kennen gelernt" [3]). Immer aber bleibt der Standpunkt des Hus von jenem des Wycliffe in wesentlichen Punkten verschieden; es ist mit Ausnahme der Lehre von der Kirche beinahe nur die reformatorisch ethische Seite Wycliffe's, die er sich aneignen wollte, und nur der enge Zusammenhang derselben mit der dogmatischen Grundlage führte ihn auch zum Festhalten vereinzelter Anschauungen in diesem Gebiete. Bei seinem sonstigen Anschlusse an die kirchliche Lehre aber führte dieses nur zu jener Unklarheit über sich und jenen Widerspruch in seiner Haltung, die als sichere Vorboten seines Ausganges betrachtet werden konnten.

Diese Schrift „von der Kirche", die Theoderich v. Niem schon zur Kirche in dasselbe Verhältniss setzte wie den Coran zum Christenthume, fand eine Widerlegung durch Stanislaus v. Znaim [4]). Er hat den Grund der Verirrung von Hus in der irrigen Auffassung des Begriffes der Kirche erkannt [5]) und sucht dem Irrthume zu begeg-

---

foret quemquam de militante Ecclesia absolvere vel ligare, nisi de quanto conformatur capiti Ecclesiae Domino nostro J. Ch." — [1]) Lehmann l. c. 145. „Dixi (?) et dico quod non potest praelatus aliquem excommunicare *juste* sic, quod illa sit justa excommunicatio, nisi Deus prius excommunicet." — [2]) Opp. I, 289. — [3]) Lehmann l. c. 139. — [4]) Der Tractat befindet sich in einer Handschrift vom J. 1432 in dem Codex latinus N. 5835 fol. 114—259 der k. Staatsbibliothek zu München. — [5]) Fol. 142. „Motivum erroris sui est, quia illam Ecclesiam militantem omnes credentes continentem non dicit nec vult dicere esse sanctam propter malos et praescitos in ea contentos. — Alias (wenn jener Grund beweisend wäre) nec Ecclesia praedestinatorum deberet dici sancta ex eadem causa, cum multi Christiani praedestinati mali et plures adhuc Christum per fidem non cognoverunt, sed malitia eorum non impedit illius Ecclesiae sanctitatem quia sicut in composito rationali (homine) culpa non ex parte corporis sed animae imputatur, sic et sanctitas non ex parte corporis sed animae attribuitur composito. Sic in isto mystico corpore non ex parte aliquarum partium sanctitas, sed ex parte formae debet imputari; nunc autem quia forma istius Ecclesiae (fides J. Ch.) semper sancta manet et immunis igitur et Ecclesia semper est et dicitur sancta."

nen, indem er auch den Vorhergewussten eine wahre Mitgliedschaft der Kirche durch Unterscheidung eines zweifachen mystischen Leibes Christi und zweier Klassen von Söhnen Gottes vindicirt [1]). Da er aber den Begriff der Prädestination, wie ihn Hus vertritt, unberührt stehen lässt, so kömmt es bei aller Richtigkeit einzelner Entgegnungen doch nicht zu einer entscheidenden Ueberwindung des Irrthums.

Die Stimmung, wie sie in dem Tractate von der Kirche durchblickt, sprach Hus auch sonst gegen Freunde aus [2]). Andere würden, sagte er, mit mehr Glück als „die zahme Gans" kämpfen und seine Sache zum Siege führen [3]). Diese Stimmung bezeichneten seine Gegner als unbeugsamen Hochmuth, der sich lieber verbrennen lasse, als er eine Behauptung zurücknehme [4]), oder als „Bosheit, die von der Kirche sich nicht wolle richten lassen" [5]), und glaubten daher auch nicht, dass durch seine Person jemals eine Ausgleichung des Zerwürfnisses möglich werde. Demungeachtet liess König Sigismund, der das grösste Interesse bei der Beruhigung Böhmens hatte, durch seinen Bruder Wenzel Hus einladen, sich auf dem Concile zu Constanz einzufinden, und bot ihm Schutz und sicheres Geleite an. Hus nahm das Anerbieten Sigismunds, „der die Sache zu einem erfreulichen Ende bringen zu wollen" äusserte [6]), dankbar an und bat um die Vergünstigung, öffentlich vor dem Concile sich vertheidigen zu dürfen. „Ich scheue mich nicht, den Herrn Christus zu bekennen und für die Wahrheit seines Gesetzes, wenn es sein muss, den Tod zu erleiden."

Er kehrte nun, um die nöthigen Vorbereitungen für diese Reise zu treffen, nach Prag zurück und liess durch Anschläge in lateinischer, böhmischer und deutscher Sprache Alle diejenigen, die ihn der Häresie verdächtig hielten, einladen, ihre Klagen bei dem Erzbischofe oder dem Concile zu Constanz vorzubringen; nur sollten sie, wie er im Falle des überwiesenwerdens zur Erleidung der Strafe der Häresie bereit sei, sich zu derselben Strafe verpflichten, für den Fall ihre Klage als nichtig befunden würde [7]). Der Prager Clerus hatte bereits ein weitläufiges Zeugenverhör gegen ihn veranstaltet [8]), von

---

1) Ibid. fol. 143. — 2) Z. B. in dem Schreiben an den Rector der Universität Prag, Opp. I, f. 94 und die Aeusserungen bei Palacky III, Thl. I, p. 297, und ad Script. Palez, Opp. I, 260. — 3) Opp. I, f. 96. — 4) Pez thesaur. Anecdot. IV, P. II, p. 388 sagt der Prior von Dola in seinem 1412 geschriebenen Anti-Hus: „Puto et firmiter existimo, quod cum tibi defecerit omnis tuae non tam rationis quam irrationis, non tam disputationis quam dissipationis concertatio: antequam humiliatus revocans revocanda de tuae sublimitatis descenderes pestilenti cathedra, ut vel sic tuorum lapidea corda confirmares te sequentium, traderes te potius flammis ultricibus concremandum." — 5) Stanislaus l. c. fol. 116. „Errat non ex ignorantia ut timetur, sed ex malicia, nolens per Ecclesiam in materia fidei judicari." — 6) Palacky III, Thl. I, p. 312, 13, und Opp. I, f. 54. „cum ad suam voluntatem huc venerim et sub sua promissione, ut salvus ad Bohemiam redirem." — 7) Opp. I, f. 2 und in dem Anschlage an die k. Burg heisst es „si me de errore aliquo convicerit et me aliena a fide Christi docuisse probaverit, non recusabo quascunque haeretici poenas ferre. Spero enim ex toto corde, quod Deus non daturus sit victoriam hominibus infidelibus et qui ultro adversantur veritati." — 8) Mitgetheilt zuerst von Lehmann Stud. und Krit. 1837. Heft I, p. 125 et sqq.

dem er durch einen Freund eine Abschrift erhielt; mit Ausnahme der auf die Transsubstantionslehre bezüglichen Klagen, die Hus mit Entschiedenheit als unberechtiget ablehnt [1]), sind die übrigen beinahe alle durch mehr oder weniger bestimmte Aeusserungen von Hus selbst veranlasst worden. Bei dem Erzbischofe hatte Hus vergeblich Schritte gethan, um entweder Mittheilung derjenigen Punkte, worin er ihn schuldig glaube, oder im entgegengesetzten Falle ein Zeugniss darüber zu erhalten; der Erzbischof wies ihn an den Papst, und gestattete weder ihm noch seinem Procurator Zutritt zu der im August gehaltenen Synode, um sich da zu vertheidigen. Ob zu dieser Haltung ein Schreiben Gersons vom 17. Mai 1414 beigetragen, ist ungewiss [2]). Dieses Schreiben hatte gerathen, sich zur Unterdrückung der Irrlehre an den weltlichen Arm zu wenden, „denn die Irrlehrer hätten Moses und die Propheten, die alten Lehrer der Kirche und Concilien, die Universitäten und namentlich die Doctoren der Universität Paris; wenn sie demungeachtet nicht glauben, würde auch ein vom Tode Erstandener ihren Unglauben nicht brechen; mit Disputiren werde man nie zu einem Ende kommen.“ Von dem Erzbischofe abgewiesen liess sich Hus von dem päpstlichen Inquisitor zu Prag seine Orthodoxie bezeugen, ohne zu beachten, dass nach dem canonischen Rechte [3]) der Process nach Zeugen und nicht nach Zeugnissen geführt werden soll und er mit solchen aus äusseren Rücksichten gegebenen Zeugnissen nicht im Stande war, sich gegen die Klagen zu rechtfertigen, welche seine böhmischen Gegner persönlich in Constanz unterstützten. Am 11. October trat er von der Burg Krakowec aus die Reise an; der versprochene Geleitsbrief wurde ihm, von Sigismund am 18. October zu Speier ausgestellt, erst am 5. November zu Constanz eingehändiget [4]), wo er unter dem Schutze der Herren Wenzel von Duba, Johann von Chlum und Heinrich von Lacembok mit 30 Pferden und zwei Wagen am 3. November eintraf. Um die Zeit seiner Abreise versuchte noch ein Unbekannter in einer sehr milden, versöhnlichen Weise ihn auf das Irrige einzelner seiner Behauptungen

---

1) Noch in der neuesten Zeit ist Hus in diesem Punkte missverstanden worden; z. B. Herzog, „die romanischen Waldenser“ Halle 1853, p. 329 lässt Hus (nach Hist. et mon. I, 167 a.) lehren, „dass die Schlechten Christum nicht empfangen.“ Allein der Text enthält das Gegentheil: „quidam suscipiunt Sacramentum tantum ut ficte accedentes, quia quamvis sumunt *corpus Christi in sacramento*, non tamen recipiunt per gratiam.“ Denn wie alle Sacramente wirkt auch der Leib Christi nur „non ponenti obicem“. Hus lässt ja auch de Sacramento corp. et sang. Domini Opp. I, 38—41 den schlechten Priester gültig und wirklich consecriren, nur nicht würdig. — 2) Zuerst mitgetheilt bei Cochlaeus, historia Hussitarum lib. XII. Magunt. 1549, lib. I, p. 21, dann bei Launoi l. c. p. 848. — 3) „Non testimoniis sed testibus est judicandum.“ C. 8. X. de cohabit. Cleric. (III, 2, 8). — 4) Wenn Sigismund in dem Verhöre vom 7. Juni zu Constanz äussert, Opp. I, f. 15 und Höfler, I, 218. 19, Hus habe den Geleitsbrief vor seiner Abreise aus Prag erhalten, so ist darunter wohl nur die mündliche oder schriftliche Zusicherung des Geleitsbriefes zu verstehen; aber auch in dieser Fassung erhält die wiederholte Aeusserung in den Briefen von Hus, dass er ohne Geleitsbrief gereist, eine gewisse Zweideutigkeit, die durch das Opp. I, f. 58 „sine salvo conductu papae“ sogar auffällig wird.

aufmerksam zu machen und ihn für Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche zu gewinnen. Sein Schreiben scheint jedoch nicht in die Hände von Hus gekommen zu sein [1]).

Dreizehntes Capitel.

Die Schritte des Concils zu Constanz gegen Wycliffe und Hus zur Reinerhaltung der kirchlichen Lehre.

Auf die Nachricht von der Ankunft des Magister Hus in Constanz hatte Johann XXIII Interdict und Excommunication wegen der Inconvenienz, die für die Synode dadurch entstanden wäre, suspendirt und dagegen von Hus verlangt, sich von den kirchlichen Feierlichkeiten ferne zu halten, um dem Volke, dem er bereits als Ketzer verdächtiget war, nicht Aergerniss zu geben; sonst könne er

---

[1]) Dieses Schreiben ist mitgetheilt von V. d. Hardt T. III, P. XIV p. 339—91 und zwar als an Jacob v. Meissen gerichtet; ein Cölner Codex, den V. d. H. benutzte, hat die Aufschrift: ad quendam litteratum et doctum virum Hussonem et seductorem christianae religionis". Den Verfasser nennt keiner der Codices, auch Cochlaeus, der l. c. lib. I. p. 48 eine Stelle daraus anführt, sagt blos: „extat et alia bene longa exhortatio cujusdam". V. d. H. vermuthet als Verfasser den Nicolaus Dinkelspül oder Andreas Broda. Dem Broda kann es nach dem von Cochlaeus mitgetheilten Schreiben desselben an Hus nicht angehören, denn nach einer derartigen Sprache ist die Milde unseres Schreibens moralisch unmöglich. Ueber Beides, von wem und an wen der Brief geschrieben wurde, giebt eine Handschrift unseres Briefes in der Münchner Staatsbibliothek (Codex lat. 2509, fol. 180—197) eigenthümlichen Aufschluss. Der Brief ist hier bezeichnet als: epistola scholae Viennensis contra Joannem Hus in Pragam (hortans ne in quavis obvia parochiali Ecclesia praedicet laude et adulatione hominum seductus); und die Aufschrift ist: „Eloquenti viro Domino Joanni (der Name fehlt in den Handschriften V. d. H.'s) verbi Dei seminatori in Praga..." Dass das Schreiben an Hus gerichtet ist, dafür spricht auch der Inhalt; nicht nur finden sich die einzelnen Controvers-Punkte und die desshalb Hus gemachten Vorwürfe hier beisammen, die Stelle am Eingange, fol. 180 „Hoc frater mi dilecte meam pervenit ad audientiam multorum ex relatu tibi notorum et te sequentium, quod timore Dei et doctrina et correctione tuorum praelatorum postpositis es eis inobediens, cum tamen non una vice sed pluribus fuisti requisitus ad obedientiam per correctionem fraternam praelatorum. Sed omnia ista postponis quo spiritu ductus nescio. Video quippe quod non memor es juramenti tui quod fecisti in ordinis s. assumptione, promittens praelatis in omnibus salutaribus obedire. Non te delectet multitudo sequentium plus quam dilectio Dei et obedientia tuorum praelatorum, quia non omnes qui te praecedunt et te sequuntur dixerunt et dicunt: benedictus qui venit in nomine Domini, sed proh dolor multi dicunt: maledictus qui venit in nomine diaboli, qui commovet spiritum super universam Bohemiae terram. Et cum intrasti Pragam commota est universa civitas dicens: quis est hic? Quidam dixerunt: hic est praedicator verae fidei, alii vero, non, sed seducit turbas e. r..." passt nur auf Hus. Nur der Abschnitt gegen die Communio sub utraque ist dem Schreiben ursprünglich fremd und wahrscheinlich bei späterer Benützung desselben gegen die Hussiten aus der Abhandlung Brodas, v. d. H. T III. P. XV. nebst andern wortgetreu aufgenommenen Stellen eingeschaltet. Jedenfalls ist das Schreiben von einem Böhmen verfasst, wie die Stellen f. 182 „Specialiter in regno nostro Bohemiae" und f. 186 „Sancti patriae nostrae S. Ludmilla, S. Wenzeslaus, S. Adalbertus" zeigen.

frei umhergehen und die Kirchen besuchen [1]). Hus verliess jedoch seine Wohnung, wo er täglich Messe las, nicht, wiewohl gehässige Gerüchte ihn wiederholte Fluchtversuche machen und öffentlich predigen liessen. Seine Zeit verwendete er zur Ausarbeitung von Schriften, die er zu seiner Vertheidigung auf der Synode zu nützen gedachte. In einer derselben stellte er das Gesetz Christi als ausreichend zur vollkommenen Regierung der Kirche hin [2]), ein Gedanke, den wir auch bei Gerson finden, woraus aber Hus nicht blos die Entbehrlichkeit, sondern selbst den Nachtheil der kirchlichen Gesetzgebung folgert [3]). Derselbe Standpunkt des ausschliessend normativen Charakters der hl. Schrift wiederholt sich in der „Beleuchtung seines Glaubens" [4]). Der Glaube ist ihm der Grund aller Tugend, durch den allein man vor Gott verdienstlich leben kann, aus dem Glauben kömmt erst Bekenntniss und Erfüllung des göttlichen Willens; in seiner Vollendung gedacht ist der Glaube ein in Liebe sich bethätigendes Streben und Sehnen nach Gott [5]) und schliesst die Sünde aus. Er selbst hält an jeder Glaubenswahrheit fest und will sein Leben für die Göttlichkeit des christlichen Gesetzes lassen. Die Beschlüsse der Concilien, die Decretalen und sonstigen Gesetze verehrt er nur, soweit sie mit den Gesetzen Gottes, der hl. Schrift, übereinstimmen [6]). Am Schlusse ruft er die hl. Jungfrau, als erhaben über alle Engel und Selige, „aus deren Fülle Alle nehmen, die Kranken Gesundheit, die Traurigen Trost, die Sünder Vergebung, die Gerechten Gnade, die Engel Freude, der Sohn Gottes des Fleisches Wesen und die hl. Trinität Verherrlichung" [7]) gegen seine Feinde an, die ihn verlästern, als habe er die Jungfräulichkeit der Gottesgebärerin geleugnet. Auch eine andere Arbeit von Hus ist jetzt aufgefunden worden. Bereits in den Bemerkungen zu den gegen ihn erhobenen Zeugenaussagen äusserte Hus die Absicht, in Constanz vor dem Concile über die Reform des Clerus predigen zu wollen [8]). Höfler hat nun eine dieser nichtgehaltenen Reden mitgetheilt [9]), sie verfolgt den Ge-

---

1) Opp. I, f. 58ᵃ. Die bisher unverständliche Stelle epist. 8 f. 59. „ne ignoretis, dato hic suo cuique officio me unum esse neglectum, ubi ministraret et ipse papa" ist jetzt durch Höfler l. c. I, 131 so erläutert: „Wisset, dass sie meinetwegen nirgends die Messe eingestellt haben, auch nicht in Costnitz, wo selbst der Papst seit meiner Anwesenheit gelesen." — 2) De sufficientia legis Christi. Opp. I, f. 54. — 3) Z. B. argument. IX. „Lex superaddita legi Christi vel est in lege Christi implicita vel impertinens vel repugnans. Si est implicita tunc hoc declarans non superadderet novam legem. — Si vero lex superaddita sit repugnans legi Christi tum indubie est iniqua. — Si vero est legi Christi impertinens tunc supplet legem Christi incompletam et tunc sequitur, quod homines consummantes legem Christi perfectiorem legem, quam fuit lex Christi, instituunt" — 4) De fidei suae elucidatione. Opp. I, f. 48. — 5) „Credo, h. c. credendo dilectione tendo in spiritum s., credendo amo spiritum s. et credendo adhaereo spiritui s." — 6) „Veneror omnia concilia generalia et specialia, decreta et decretales et omnes leges, canones et constitutiones, de quanto consonant explicite vel implicite legi Dei." — 7) Opp. I, f. 51ᵇ. Auch in den früheren Schriften finden sich ähnliche Aeusserungen, z. B. f. 147ᵇ und 148. „Facta est post filium suum primum medium humano generi ad salvandum. Ipsa siquidem reparatrix humani generis et porta coeli, quia genitrix Dei facta est et angelorum Domina *sine cujus suffragio impossibile est salvari aliquem peccatorum.* — 8) Lehmann l. c. p. 143. „Contra Cleri crimina predicavi et predicabo spero in concilio, non excessive nec erronee . . . ." — 9) L. c. I, 297—315. „Sermo secundus quem praedicare intendebat in Concilio Constantiensi, si audientia fuisset sibi data praedicare . . ."

danken, dass der Friede mit Gott, mit sich selbst und dem Nächsten die Bedingung aller Reform ist, aber weniger in selbständiger Entwicklung, als in einem Aggregate von Stellen aus Gregor M., Bernardus und Robert Grostete; dieser Mangel an eigenen Gedanken, er mag nun in der Eitelkeit, die eigene Belesenheit kund zu geben, oder in dem Streben, die versuchte Reform durch kirchliche Autoritäten zu legitimiren, ruhen, macht die Rede nicht ganz geeignet, wie Höfler glaubt [1]), uns gewahren zu lassen, „was Hus in geistiger Beziehung war, welche Bedeutung ihm wirklich zukam.“ Nicht nur steht sie gegen seine Synodalreden, sondern noch unendlich mehr gegen die früheren Arbeiten von Hus zurück.

Während dessen waren seine Gegner in Constanz nicht müssig. Der böhmische Clerus hatte sich einen Zehnten auferlegt, um die Kosten des Prozesses gegen Hus zu bestreiten. Gleich nach der Ankunft von Hus in Constanz hatte Michael von Deutschbrod, ehemals Pfarrer von St. Adalbert in Prag, seit Kurzem Procurator in causis fidei, daher gewöhnlich Michael de causis genannt, durch öffentlichen Anschlag vor Hus als gebannten, hartnäckigen Ketzer gewarnt und war mit Palez beschäftiget, Artikel aus den Schriften von Hus behufs der Anklage zu ziehen. Er vorzugsweise wies auf die Nothwendigkeit hin, Hus zu verhaften, was am 28. November in der Curie des Papsts geschah, der, als Ritter von Chlum sich auf den kaiserlichen Geleitsbrief berief, die Sache dem Andringen der Cardinäle und Bischöfe zuschob, während er nach seiner Flucht aus Constanz diesen Schritt als auf seinen Befehl geschehen erklärte [2]). Hus wurde zuerst einem Constanzer Canoniker übergeben und am 5. December — nach einer andern Mittheilung [3]) im Januar 1415 — in das am Rheine gelegene Dominicanerkloster gebracht, wo ihm die ungesunde Lage des Kerkers eine schwere Erkrankung zuzog. Michael de causis hatte indessen seine Klage gegen Hus dahin gestellt [4]): dass er die Eucharistie unter beiden Gestalten gespendet haben wolle [5]), die Wirksamkeit der Sacramente von dem sittlichen Zustande des Ministers abhängig mache, Irrthümer über die Kirche, die kirchliche Gewalt und den kirchlichen Besitz lehre und von allen Zerwürfnissen in Prag die Ursache sei, so dass seine Freilassung die grössten Drangsale für den böhmischen Clerus nach sich ziehen würde. Man möge also eine Untersuchung gegen ihn einleiten. Bereits am 4. December hatte der Papst den Patriarchen von Constantinopel nebst zwei Bischöfen zu Commissären ernannt, welche die Zeugen gegen Hus verhören und die Untersuchung bis zur defini-

---

[1]) L. c. I, 108. — [2]) In einem Schreiben an die Universität Paris, Mansi, XXVII, 14, lässt Johann erklären: „Qui quidem Hus, quamvis captus extitit *ex ordinatione domini nostri praedicta*, de illo tamen nulla fuit ministrata justitia vel permissum, quod contra ipsum sententiae ferrentur, quin imo procuratum, requisitum, instigatum per illum qui Concilii et Ecclesiae protector esse dicebatur, videlicet regem praedictum, quod dictus haereticus relaxaretur, cum intimationibus et minis de frangendis carceribus casu quo non relaxaretur…“ — [3]) Bei V. d. Hardt T. IV, P. II, p. 33. — [4]) Opp. I; fol. 6. — [5]) „Publice praedicavit ad populum, id ministrandum populo sub utraque specie scilicet corporis et sanguinis. Patet iste articulus, quia jam in Praga sui discipuli ministrant illud sub utraque specie.“

tiven Sentenz (exclusive) führen sollten [1]). Die dogmatische Thätigkeit des Concils wünschte ja der Papst vorzugsweise. Darum war auch die Sache Wycliffe's bereits im Februar 1415 spruchreif geworden, wurde aber wegen der alle anderen Interessen verschlingenden Angelegenheit der Cessio hinausgeschoben [2]). Die Freunde von Hus blieben nicht unthätig. Chlum liess es nicht bei einem Proteste gegen Verletzung des Geleitsbriefes bewenden, er wandte sich an den noch abwesenden Sigismund, der die Sache sehr übel nahm und seinen Abgeordneten den Auftrag gab, die Freilassung von Hus zu erwirken, und sollte man den Kerker erbrechen müssen [3]). Allein der Papst gab nicht nach und der Kaiser entschied sich nach längerem Schwanken für das Verlangen des Concils, dem kirchlichen Verfahren gegen Hus nicht durch Aufrechthaltung seines Geleitsbriefes in den Weg zu treten; er erklärte, dass das Concil in Glaubenssachen frei sei und gegen jeden der Häresie Verdächtigen procediren könne, so dass dieser vorgefordert den Gesetzen gemäss gerichtet werden solle [4]). Erwägen wir, wie in jener Zeit die Reinerhaltung von Irrlehren als Ehrensache [5]) und als das grösste Gut eines Volkes betrachtet wurde, so dass man in Frankreich die Erhaltung der Dynastie an Reinerhaltung des Glaubens geknüpft dachte [6]), wie man es als erste Pflicht des Fürsten ansah, jede Irrlehre zu unterdrücken [7]), da Förderung der Häresie die Bande löse, durch welche das Volk mit seinem Fürsten verbunden ist [8]), erwägen wir,

---

[1]) Raynald 1414, N. 10. Als Zeugen gegen Hus, die in seinem Kerker beeidiget wurden, traten auf zwei ehemalige Prager Magister, jetzt zu Leipzig, Münsterberg und Peter Storch, Palez, der ehemalige Prager Official Celsmeister, der Licentiat des canon. Rechtes, Adam u. A. Cf. Höfler I, p. 140. — [2]) Mansi XXVII, 568. — [3]) V. d. Hardt IV. P. I, p. 26. — [4]) Ibid. p. 32. „Quod Concilium in causis fidei liberum esse debet et potest procedere contra eos, quos constat de haeresi esse infamatos, ita quod in publicum vocati servatis servandis juxta ipsorum merita judicentur..." V. d. Hardt datirt diese Erklärung Sigismunds vom 1. Januar 1415; erfolgt muss sie jedenfalls viel später sein, denn noch am 17. Januar schreiben die Gesandten der Cölner Universität nach Hause (Martene, thes. II, 1611): „de Joanne Hus capto et detento per Concilium suo tempore scribemus: quia revera est hodie occasio perturbationis non modicae propter salvum conductum sibi praestitum..." Die Sache war also noch nicht geordnet; und der Gesandte der Universität Wien, Peter von Pulka, schreibt Ende Januar (Firnhuber, l. c. p. 13): „Hus detinetur adhuc in carcere — Bohemi importunissime instant apud regem pro ejus relaxatione, allegantes salvum conductum regis esse violatum, cum tamen ipse in scriptis fassus sit, se sine salvo conductu venisse; econtra nationes instant, ut iuuat ipsum servari in carcere, *ne evadat*, sicque rex ad illam nunc partem (nunc), ad aliam se inflectit." — [5]) Bei Ertheilung des Geleitsbriefes an Hus heisst es ja, Palacky III, Thl. 2, p. 477, und Hus, Opp. I, 16: „ut se et totum regnum Bohemiae liberaret ab ea infamia, in quam propter falsae ac haereticae doctrinae suspicionem incidisset..." Dieselbe Rücksicht auf die Ehre Böhmens ist in beinahe allen Documenten, z. B. Opp. I, 7, 9, 11, 18 u. s. f. — [6]) In einem Schreiben Carls VI. vom 2. März 1415 Gers. Opp. V, 516. — [7]) „Multa sunt opera, schreibt Martin V. an den Herzog von Lithauen (Raynald 1426, N. 15, 16), quae principes decent, nullum est tamen majoris gloriae, majoris praemii apud Deum, quam reprimere haereticos, defensare catholicam fidem..." und Carl VI. sagt in einem Erlasse vom 7. October 1418 (Gers. Opp. V, 52). „Les rois de France entre tous les autres princes chretiens ont toujours esté — les especiaux defenseurs et champions de la foy catholique et de quels la principale cure et sollicitude a esté d'extirper et nettoyer leur Seigneurie de toutes les haeresies, erreurs malseantes en notre foy..." — [8]) Op. 8, 11, 18 und 19 X. de haereticis (V, 7.) und die Aeusserung Gersons, IV, 606 und 19, oben S. 425, A. 1.

dass die Häresie als Majestätsverbrechen gegen Gott, das an sich den Tod verdiene [1]), der Häretiker für gefährlicher noch als der Tyrann galt [2]), dass allgemein der Grundsatz anerkannt wurde, kein Eid oder Versprechen dürfe zum Nachtheile des kathol. Glaubens gehalten werden [3]), und dass Sigismund bei allem sonstigen Leichtsinne mit dem Geleitsbriefe seiner Orthodoxie durchaus nichts vergeben wollte [4]), so wird es uns unter den gegebenen Verhältnissen nicht befremden, wenn er in der Besorgniss, dass Papst und Concil an seiner Aufrechthaltung des Geleitsbriefes einen Vorwand nehmen würden, über Mangel an Freiheit zu klagen, wodurch die ganze Lösung der Aufgabe der Synode vereitelt worden wäre, die Rücksicht auf persönliche Ehre und auf Achtung des versprochenen Reichsschutzes seiner Stellung als Protector des Concils zuletzt unterordnete und dem canonischen Rechte seinen Lauf liess, in der Hoffnung vielleicht, immer noch für Hus Manches thun zu können. Gleichwohl blieb der Schritt auch damals anstössig genug, um das Concil zu einem eigenen Rechtfertigungsdecret für Sigismund zu veranlassen. Die Beurtheilung der Sache blos aus dem Bewusstsein der Gegenwart, in welcher nach noch nicht zu Ende geführten geistigen Kämpfen die Begriffe von Pflicht und Ehre eine vom kirchlichen Bekenntnisse unabhängige Stellung errungen haben, ist wohl sittlich berechtiget, aber vom geschichtlichen Standpunkte betrachtet eben so einseitig als jene Auffassung, die im kirchlichen Interesse jede Verletzung des Geleitsbriefes in Abrede stellen zu müssen glaubt, indem Hus durch seinen — angeblichen — Fluchtversuch denselben verwirkt hätte, oder der Geleitsbrief nur ein Reisepass oder durch die Bedingung „salva justitia" beschränkt gewesen sei. Ganz noch im Geiste jener Zeit haben sich darüber die älteren katholischen Historiker, wie Cochlaeus [5]), Raynald [6]) u. A. geäussert.

---

[1]) Gers. III, 33. 63. — [2]) Gers. V, 365. — [3]) Ibid. 572. „Revolve, sagt der Bischof von Arras, ein als burgundischer Gesandter zu Constanz sehr einflussreicher Prälat, in animo tuo juramentum Herodis et comperies quod in malis promissis fides est rescindenda non solum a principio sed etiam ab eventu, sicut de haeretico, cui etiam datur salvus conductus, ob cujus pertinaciam mutandum est decretum; impia est enim promissio quae scelere adimpletur." An die in der Schrift „de modis uniendi" ausgesprochenen Grundsätze, S. 473, Anm. 1. 479, Anm. 2, 4, wird kaum zu erinnern nöthig sein. Das Schreiben des Königs von Arragonien an Sigismund (Höfler l. c. I, 173) vom 28. April 1415 spricht dieses in ähnlicher Weise aus: „Nunquam rex serenissime pedagium sibi concessum per majestatem vestram hominem liberabit, quia jugiter delinquit propter haeresin continuam, de qua non est conversus nec contritus de peccato suo sed perseverat iniquitate sua. Absit. Certe dignus est punitionis, quum non est frangere fidem ei, qui Deo fidem frangit." — [4]) Cf. Schreiben Sigismunds aus Paris vom 20. März 1416, Gers. V, 595, und seine Aeusserung an Procop, Palacky III, Thl. 2, p. 477. Er soll sich ja zu Paris sogar des Bruches seines Geleitsbriefes gerühmt haben! Martene collectio, II, 1443. „Hoc ipse ut est femina levior non est veritus palam dum erat Parisius multis vicibus confiteri." — [5]) L. c. lib. II, p. 72. Der Geleitsbrief sei gegeben worden „Salva justitia et quantum fides orthodoxa exigeret", was aber bekanntlich nicht darin gesagt war; er fügte daher gleich bei: „Quod si rex in suo conductu ea cautela usus non fuit, concilium tamen declaravit, aliter haereticis conductum dari non debere. Quis enim hominum tantus haberi debeat, ut debeat plus ei concedi publica principis fide, quam sinat justitia et orthodoxae fidei ratio?" „Sed esto, quod promiserit rex etiam ad redeundum salvum per omnia conductum, non erat rex major Deo, nec fide nec justitia nec concilio. Fecit ergo quantum decuit aut licuit." — [6]) Annal. 1414, N. 32, 33.

Anfangs März wurde Hus in den dritten Kerker zu den Franziskanern gebracht und am 22. März nach Schloss Gottlieben. Die Flucht des Papstes hatte in ihm eine lebhafte Hoffnung der Befreiung erregt und er seine Freunde dringend gebeten, an Sigismund sich deshalb zu wenden [1]). Am 17. April (VI. Sitzung) wurde eine neue Commission gegen Hus — bis zur definitiven Erkenntniss (inclusive) — ernannt, welche auch die Berichte der über Wycliffe niedergesetzten Commission (der Cardinäle von Cambrai und Florenz, der Generale der Dominicaner und Franziscaner und mehrerer Doctoren) entgegennehmen sollte. Bereits am 7. Mai (VIII. Sitzung) konnte die Verdammung der auf 45 Sätze reducirten anstössigen Ansichten Wycliffe's des „Pseudochristen", des „notorischen und hartnäckigen Häretikers" erfolgen [2]). Da er unbussfertig gestorben, wurde das Anathema über ihn gesprochen und seine Gebeine sollten aus geweihtem Boden geworfen werden. Der böhmische, polnische und mährische Adel begann jetzt für Hus gemeinsame Schritte zu thun. Am 13. Mai wandten sich die in Constanz anwesenden adeligen Böhmen und Polen an das Concil [3]) mit der Bitte, Hus, der ungeachtet kaiserlichen Geleitsbriefes in schwere Haft gebracht worden sei, ein öffentliches Gehör zu gestatten; werde er einer Behauptung gegen die Wahrheit der hl. Schrift schuldig befunden, dann solle er den Bestimmungen des Concils unterliegen; das bisherige Verfahren gereiche Böhmen zur Schande, das niemals von dem Gehorsame gegen die römische Kirche abgewichen sei; eine längere Verzögerung werde für das Leben von Hus gefahrbringend sich erweisen. Das Concil antwortete nicht selbst, aber es ist noch die Antwort eines Bischofs Namens des Concils vom 16. Mai vorhanden [4]). Es wird darin die Verletzung des Geleitsbriefes Seitens des Concils in Abrede gestellt; Hus habe den Geleitsbrief erst fünfzehn Tage nach seiner Verhaftung erhalten [5]), unterliege noch der Excommunication und habe es gewagt, in Constanz zu predigen (contumaciter). Doch werde man das Schreiben berücksichtigen und die Verhandlungen demnächst beginnen. Der Adel bezeugte, mit Berufung auf Chlum, dass Hus in Constanz seine Wohnung nicht verlassen, also auch nicht gepredigt habe [6]), und wandte sich letzten Mai nochmals an die Synode [7]), versichernd, „Hus habe nichts Irriges lehren, sondern nur der Wahrheit des Evangeliums Zeugniss geben wollen, bereit sich belehren zu lassen, wenn er etwas gegen die Kirche oder den katholischen Glauben behauptet habe. Seine Gegner hätten durch entstellte und unwahre Sätze aus seinen Schriften ihn als verhärteten Irrlehrer verdächtiget, um ihn zu verderben

---

1) Opp. I, f. 75. „Accedatis regem ut faciat aliquem finem mecum ne habeat et peccatum et confusionem de me ...." — 2) Mansi XXVII, 631 e. sqq. „Fuit repertum aliquos et plures ex ipsis (articulis) fuisse et esse notorie haereticos et a s. patribus dudum reprobatos, alios non catholicos, sed erroneos, alios scandalosos et blasphemos, quosdam piarum aurium offensivos, nonnullos eorum temerarios et seditiosos." — 3) Schreiben bei Mansi XXVII, 656. Hus Opp. I, f. 7ᵇ. Höfler I, 146. — 4) Mansi XXVIII, 34. — 5) Was Sigismund im öffentlichen Verhöre widerlegt, Hus Opp. I, f. 15, und Höfler I, 218. — 6) Ibid. I, f. 8 und Mansi XXVIII, 36. — 7) Ibid. I, f. 10ᵇ. Bei Höfler 1. Juni, I, 208.

und über Böhmen Schmach zu bringen. Das Concil möge also erleuchtete Männer ernennen, vor denen Hus den wahren Sinn seiner Sätze darlegen könne [1]), und ihn selbst aus dem schweren Kerker nehmen, damit er sich für seine Vertheidigung zu erholen vermöge; sie Alle wollen Bürgschaft leisten, dass er nicht entfliehe." Ob Hus, entgegnete der Patriarch von Antiochien, falsch angeklagt worden, würden die am 5. Juni beginnenden Verhandlungen ausweisen, Bürgschaft jedoch könne man nicht annehmen [2]). Die Schreiben des mährischen (8. Mai) und böhmischen Adels (12. Mai) an Sigismund hatten keinen andern Erfolg, als dass dieser auf öffentliche Verhandlung mit Hus drang. Diese war es auch, die Hus von Anbeginn gewünscht hatte, jetzt um so mehr, als er, da man ihm einen Anwalt verweigert hatte [3]), durch die ausgedehnten Untersuchungen im Kerker ganz ermüdet war. Das Bewusstsein von der Wahrheit seines Standpunktes war ihm noch im Kerker so lebendig, dass er nach der ersten Mittheilung der Klagen des Michael de causis seinen Freunden schrieb, Wichtiges habe man nicht gegen ihn, ausser seinem Auftreten gegen die Kreuzbulle, seiner Appellation von dem Papste und ein entstelltes Schreiben [4]), er hoffe, nach scharfem Kampfe werde der Lohn des Sieges wie die Schande der Gegner desto grösser sein. Selbst den Rath, sich im Stillen mit dem Papste auseinander zu setzen, deutete er dahin, als fürchte man sein öffentliches Auftreten [5]). Darum war ihm die Verzögerung dieser Verhandlung so peinlich; „lieber wolle er sich verbrennen lassen, schrieb er den Freunden, als im Verborgenen schmählich umkommen, bevor die Christenheit sein letztes Wort vernommen habe" [6]).

Am 5. Juni fand die erste öffentliche Verhandlung im Convente der Franziskaner statt; noch bevor Hus zugegen war, wurden die Zeugenaussagen und nicht immer treu ausgezogene Sätze, sowie sehr entstellte Aeusserungen aus seinen Briefen gelesen [7]). Als endlich Hus auf einzelne Punkte antworten wollte, liess es die Aufgeregtheit der Versammlung nicht zu und es musste darum das Verhör auf den 7. Juni verschoben werden. An diesem Tage war auch Sigismund zugegen, nebst Wenzel v. Duba, v. Chlum und Peter Mladenowitz. Man begann mit der von Michael de Causis erhobenen Klage, dass Hus die Transsubstantiation leugne, was dieser feierlich in Abrede stellte. Der Cardinal d'Ailly suchte ihn wegen dieser Annahme der kirchlichen Lehre in einen Widerspruch mit seinem realistischen Standpunkte zu verwickeln, aber Hus bemerkte ganz richtig, dass hier die Lehre von den Universalien keine Anwendung haben könne. Man hat in neuerer Zeit mit vieler Zuversicht behauptet, der Realismus von Hus habe auf seinen Pro-

---

1) „Ad declarandam intentionem suam et mentem doctorum pro intentione sua allegatorum, distinctionumque multiplicitates et aequivocationes in quibus ut plurimum articulorum suorum excerptores secum aequivocant." — 2) Ibid. I, f. 11[b]. „De fidejussoribus etiam si mille dentur, tamen fieri non posse salva conscientia deputatorum Concilii, ut reciperent eos in causa ejus viri, cui *nullo modo fides habenda esset.*" — 3) Opp. I, f. 71 u. 73. — 4) Ibid. f. 73. — 5) f. 58[b]. — 6) f. 69. — 7) Der Bericht aus Mladenowitz bei Höfler I, 208 sqq.

cess keinen Einfluss geübt, Hauréau nennt die gegentheilige Behauptung sogar „Verleumdung“ und selbst Palacky meint, das erwähnte Auftreten D'Ailly's abgerechnet finde sich keine weitere Spur. Allerdings tritt dieses Moment in dem Processe des Hieronymus weit mehr heraus, aber auch bei Hus kommen in den Klagepunkten Sätze vor, die nur als Consequenzen einen Sinn haben, wie sie der Nominalismus dem Realismus zuschob [1]), und das Zeugniss Gersons darüber lässt keinen Zweifel mehr [2]).

Als Hus die bezüglich seiner irrigen Lehre über die Eucharistie vorgebrachten Zeugnisse als falsch ablehnte, und sich auf Gott und das Zeugniss seines Gewissens berief, entgegnete D'Ailly, man könne hier nicht nach seinem Gewissen urtheilen, sondern müsse sich an die vorgebrachten klaren Zeugnisse halten, die nicht aus Hass gegeben seien, sondern auf Gründen beruhten; so habe er ja selbst den Pariser Canzler als verdächtig bezeichnet, der doch einer der besten Männer der Christenheit sei [3]). Bezüglich seines Verhältnisses zu Wycliffe bemerkte Hus, sein Gewissen habe ihm eine unbedingte Verdammung der verdächtigten Sätze in ihrer Gesammtheit, ohne Beifügung von Gründen aus der hl. Schrift, nicht gestattet, aber hartnäckig habe er keinen der Artikel Wycliffe's behaupten wollen. Als er gelegentlich der durch Verbrennung der Schriften Wycliffe's entstandenen Wirren erwähnte, dass er von dem Papste an Christus appellirt habe, wurde er gefragt, ob er solche Appellation für erlaubt halte. „Er kenne, bemerkte er, keine gerechtere und wirksamere Appellation, da ja appelliren nichts Anderes heisse, als die Hilfe eines höheren Richters gegen das Unrecht eines niederen in Anspruch nehmen, der höchste und gerechteste Richter aber immer Christus bleibe.“ Die Doctoren des Concils fanden vom Rechtsstandpunkte aus darin eine Geringschätzung der kirchlichen Gewalt [4]), und D'Ailly rieth ihm am Schlusse, sich dem Urtheile des Concils zu unterwerfen, das gnädig mit ihm verfahren werde, und diesen Rath wiederholte Sigismund; er solle nichts mit Hartnäckigkeit behaupten, sondern wegen des gegen ihn Erwiesenen und von ihm Eingestandenen sich dem Concile überlassen, das aus Rücksicht „für uns, unseren Bruder in Böhmen“ gnädig sein werde. Einen Häretiker wolle er nicht vertheidigen [5]). Die Worte sagen deutlich, dass

[1]) So lautet der 17. Artikel, Mansi XXVII, 758. „Hus concessit istam (thesin): quod Joannes Hus esset persona in divinis, et quod plures essent personae in divinis quam tres.“ — [2]) Z. B. in einem Schreiben vom J. 1426, Opp. I, 118. Die Stelle oben S. 298 Anm. 3. Dasselbe in der „Concordia Metaphys. cum Log. IV, 827. mit dem Zusatze: „et qui *vidit et audivit testimonium perhibet de his.*“ — [3]) Hus Opp. I, f. 13. „Dominum Cancellarium Parisiensem tibi suspectum esse dixisti *quo viro nemo est alius in hoc toto Christianorum orbe praestantior.*“ — [4]) In der Sentenz gegen Hus, Mansi XXVII, 753. heisst es: „Christi fideles per suam pertinaciam nimium scandalizans, cum appellationem ad dominum N. J Ch. tanquam summum judicem omissis ecclesiasticis mediis (also hätte Hus an das Concil appelliren sollen?) interposuerat ipsius sedis apostolicae, censurarum ecclesiasticarum et clavium in contemptum.“ — [5]) Hus I, f. 15 und Höfler I, 218, 19. „Sicut hic dominus Cardinalis consulit tibi, ita et ego consulo tibi, quod tu nil teneas pertinaciter, sed in istis quae hic sunt contra te probata et quae confessus es, des te corporaliter ad gratiam s. Concilii et ipsi tibi propter nos et honorem nostrum et fratrem nostrum et regnum Boemiae

Sigismund seinen Geleitsbrief jetzt in dem von dem Concile festgestellten Sinne genommen haben will. Gleich nach diesem Verhöre schrieb Hus seinen Freunden in Constanz [1]): „Gott hat mir heute ein muthiges, starkes Herz gegeben; zwei der Artikel sind getilgt und ich hoffe, es werden es noch mehrere. Wie die Juden gegen Jesus, schrieen Alle gegen mich, Einige, wie Michael de de Causis, riefen: verbrennt ihn!" Gäbe man ihm nur eine Audienz, in welcher er auf die vorgelegten Argumente gegen seine Sätze antworten könnte, gar manche von den Schreiern würden verstummen! Doch hofft er zu Gott, dass er ihn durch das Verdienst der Heiligen noch retten kann.

Am 8. Juni wurde das öffentliche Verhör fortgesetzt. Es wurden ihm die Artikel vorgelegt, die gezogen waren aus seinem Tractate von der Kirche und aus den Schriften gegen Palez und Stanislaus. Er wollte jedoch nur wenige als treu wiedergegeben anerkennen, viele seien durch Abkürzungen und Zusätze geändert [2]). Grosses Gewicht legte man auf die von Gerson aus dem Tractate „von der Kirche" gezogenen 19 Sätze. Er bezeichnete sie geradezu als „notorisch häretisch". Wenn auch darin sich ein Eifer gegen die leider nicht genug zu beklagenden Laster des Clerus und der Prälaten kund gebe, so sei es doch ein unerleuchteter. Der besonnene Eifer ertrage mit Schmerz die Gebrechen in der Kirche, die er nicht heben könne; denn Irrthümer und Fehler werden nicht wieder durch Fehler gehoben und Dämonen nicht durch Belzebub, sondern durch den Finger, d. i. den Geist Gottes, der auch im Zurechtweisen Maas und Umsicht will, ausgetrieben. Daher seien Prälaten und Fürsten unter schwerer Strafe verpflichtet, sich diesen und ähnlichen Irrthümern zu widersetzen, denn einen Irrthum, den man gewähren lasse, billige man" [3]). Wie Gerson den subjectiven Grund der Richtung von Hus richtig erklärt als ein durch den Anblick des sittlichen Verfalles des Clerus in Eifer sich überstürzendes Gefühl [4]), so hat er es in den 19 Sätzen auf den objectiven Grund abgesehen, nemlich auf die irrige Auffassung des Begriffes der Kirche und der kirchlichen Gewalt. Hus hat sich bitter über den Canzler beklagt, der ihn vermessen und ungerecht vor der Synode verurtheilt habe, und erwartet, wenn ihn der Tod an der Entgegnung hindern sollte, vor dem Richterstuhle Gottes Gerechtigkeit gegen dieses Urtheil [5]).

---

facient gratiam aliqualem et poenitentiam suscipias pro eisdem. Si vero vis pertinaciter illos tenere, vae tibi, ipsi bene sciunt quod tecum facere debent. Et ego dixi eis quia nullum volo haereticum defendere, imo si unus vellet in sua haeresi esse pertinax ego solus vellem succendere et comburere ignem ...." — [1]) Opp. I, f. 69. — [2]) Z. B. der XVI. Artikel lautete: Papa non quia vicem Petri tenet sed quia magnam habet dotationem sanctissimus est." Hus dagegen gab seine Worte so: „Non quia vices tenet Petri et quia magnam habet dotationem ex eo est sanctissimus videlicet quoad meritum licet bene quoad autoritatem et officium, sed si Christum sequitur in humilitate .... tunc est sanctus quoad utrumque ...." — [3]) Opp. I, f. 23b. — [4]) Cf. de sensu litter. s. script. Opp. I, 5, 6; de consolat. theol. I, 158; de sollicitud. ecclesiasticor. II, 610. — [5]) Opp. I, f. 73, 74. „Si Deus det tempus scribendi contra mendacia Parisiensis Cancellarii, qui tam temerarie et injuste coram tanta multitudine non est veritus proximum erroribus annotare. Sed forte Deus scriptionem mea vel sua morte praecipiet et melius in judicio definiet quam ego scriberem."

Und allerdings verlieren manche der ausgehobenen Sätze theils durch die im Originale beigefügten, aber hier hinwegelassenen Beschränkungen und Unterscheidungen [1]), theils durch die persönlichen Erklärungen von Hus im öffentlichen Verhöre [2]) ihr Irrthümliches; da aber Anstössiges auch nach solchen Unterscheidungen immer noch blieb und bei der Grundanschauung, das Verhältniss zur Kirche von der Prädestination abhängig zu denken, es an andern eben so bedenklichen und die kirchliche Ordnung untergrabenden Stellen nicht fehlte, man erinnere sich nur der Erörterung der Frage, ob der Laie seine kirchlichen Oberen als Mitglieder der Kirche betrachten müsse [3]), sah Gerson in derartigen Erklärungen von Hus nur sophistische Versuche der Vertheidung [4]), zumal diese Erklärungen ja Hauptpunkte, wie die Leugnung der Nothwendigkeit und göttlichen Einsetzung des Primates, gar nicht berührten [5]). Aber es lag noch ein äusserer Grund der Schärfung seines Urtheils gegen Hus vor. Es handelte sich damals auf der Synode auch um Verurtheilung der Sätze Jean Petits über den Tyrannenmord; das sichtbare Widerstreben, mit dem die Synode auf die Sache einging, veranlasste Gerson, bei jeder Gelegenheit die Pflicht der Unterdrückung des Irrthums darzulegen, während seine Gegner, die burgundische Partei, gleichfalls für sich die Orthodoxie in Anspruch nahm und um diese zu bewähren um so eifriger an Unterdrückung fremden Irrthums sich betheiligte; im Interesse beider Theile lag sohin die möglichste Schärfung des Urtheils gegen Hus. Gerson selbst hat einmal im Unwillen über das ungleiche Verfahren des Concils gegen die irrigen Sätze von Jean Petit und von Hus die manchen Aufschluss gewährende Aeusserung hingeworfen, „man habe zwar Hus als Häretiker erklärt und verdammt, aber hätte man ihm einen Advocaten gewährt, niemals wäre er überwiesen worden“ [6]). Nachdem Hus auf die ihm zur Last gelegten Sätze seine Entgegnungen vorgetragen, erklärte ihm D'Ailly, es stünden ihm nun zwei Wege offen, entweder sich unbedingt dem Urtheile des Concils zu unterwerfen, und dann werde man aus Rücksicht für den Kaiser und seines Wohles wegen mit

---

[1]) Z. B. der 21. Satz der Anklage: „Papa in vita difformis (Christo) non est verus praelatus e. r.“ hat im Originale am Schlusse den Zusatz: „Et hoc intelligitur quoad merita et non quoad officia.“ Die ganze Stelle bei Höfler I, 228. — [2]) Bezüglich des vierten seiner Schrift gegen Palez entnommenen Satzes: „papa vel praelatus malus vel praescitus non est vere pastor sed aequivoce sed vere fur“ erklärt Hus (Höfler I, 259): „Ego omnia talia limitavi et limito quod tales quoad meritum et digne coram Deo non sunt papa, praelati — quoad officium et hominum reputationes sunt papae ....“ — [3]) Opp. I, f. 205. Sieh oben S. 566. — [4]) De sensu litt. s. script. I, 7. „Tales nihilominus protestantur se fidem catholicam tenere et cum evocantur quaerunt subterfugia sophistica et captiosas responsiones et linguis loquuntur; tales infecerunt regnum Angliae, destruxerunt studium Pragense ....“ Aehnlichen Eindruck machte die Haltung von Huss auch auf Andere; so schreibt am 19. Mai 1415 ein Carthäusermönch nach Cöln (Martene thesaur. II, 1635): „heri praesens fui in examine ejus (im Kerker) et nunquam vidi ita audacem (?) et temerarium ribaldum et qui ita *caute* sciret respondere detegendo (?) veritatem.“ — [5]) Gers. II, 298. „Ideo condemnatus est inter ceteras causas Johannes Hus, quia dicebat quod Ecclesia Dei ad consummationem saeculi poterat aeque bene regi per sacerdotes dispersos per mundum absque uno capite sicut cum tali capite. — [6]) Gers. V, 444.

Schonung (pietate et humanitate) gegen ihn verfahren, oder seine Sätze weiter zu vertheidigen, was jedoch bei den gewichtigen Gründen der Gegner für ihn gefährlich werden könne. Hus wünschte, dass man ihm gestatte, sich weiter auszusprechen, und wenn er nicht entscheidende Beweise für seine Sätze bieten könne, wolle er sich genau ihrer Belehrung — und als dieser Ausdruck, weil der Anerkennung der Autorität des Concils nicht entsprechend, anstössig schien, ihrer Zurechtweisung unterwerfen. D'Ailly nahm das Anerbieten für wirkliche Unterwerfung und sagte: einmüthiger Beschluss des Concils sei, dass er bekenne, in jenen Artikeln geirrt zu haben, eidlich gelobe, ferner Derartiges nicht mehr lehren oder festhalten zu wollen, und endlich alle jene Artikel öffentlich widerrufe. Hus beschwor die Versammlung bei Gott, ihm nichts aufzuerlegen, was gegen sein Gewissen und nicht ohne Gefahr der ewigen Verdammung sei, nemlich alle Artikel abzuschwören. Einige davon enthielten weder seine Ansicht, noch habe er sie gelehrt, die ihm angehörigen aber betreffend, möge man ihn erst eines Besseren belehren. Als ihn Sigismund nochmals an die Rechte des Concils gegen ihn erinnerte, antwortete er: „ich will keinen Irrthum behaupten, sondern mich demüthig der Entscheidung des Concils unterwerfen. Aber ohne Gott und mein Gewissen zu beleidigen, kann ich mich nicht zu Irrthümern bekennen, die mir nie in den Sinn gekommen sind. Möge man mir nur gestatten, mich über gewisse mir vorgeworfene Punkte bezüglich des Papstes und der Häupter und Glieder der Kirche näher auszusprechen, da hier meine Worte nicht meinem Sinne gemäss gedeutet sind« [1]). Darauf jedoch ging man leider nicht ein; Palez, Naso und andere Böhmen erhoben neue Anklagen, und Ersterer versicherte, nicht aus persönlichem Hasse, sondern um seinem Doctoreide zu genügen, gegen Hus aufgetreten zu sein [2]). Hus war zuletzt durch die geistigen Anstrengungen und weil er die Nacht zuvor in Kopf- und Zahnschmerzen schlaflos zugebracht, vor Erschöpfung bleich geworden; eben sollte er abgeführt werden, da trat Johann v. Chlum zu ihm, reichte ihm Angesichts der ganzen Versammlung die Hand und sprach einige aufrichtende Worte zu dem Schwergebeugten. „Wie wohl that es mir, schreibt Hus [3]), dass Chlum sich nicht geschämt, mir elenden, verworfenen, gefesselten, von Allen verwünschten Ketzer die Hand zu reichen!" Nach der Entfernung von Hus äusserte Sigismund, ihm scheine die Anschuldigung (crimina) gegen Hus so schwer, dass, wenn er nicht widerrufe, er nach seiner Meinung den Feuertod verdiene; widerrufe er, dann sei ihm die Befugniss zu lehren und zu predigen zu nehmen; die verworfenen Artikel solle man nach Böhmen und Polen senden und

---

1) Höfler I, 275. „detur mihi audientia ad tantum, quod possim meam intentionem declarare in certis punctis et articulis mihi objectis, et specialiter de papa, capitibus et membris Ecclesiae in quibus mecum aequivocant qui meam intentionem conconcipiunt. Quia ego concedo et dico, quod papa, episcopi, praelati si sint praesciti et in peccatis mortalibus non sunt vere tales quoad merita nec digne coram Deo pro tunc, sunt tamen quoad officia tales papae e. r. cum sint indigni ministri sacramentorum ...." — 2) Hus Opp. I, 25. — 3) Ibid. f. 68b.

die Behauptung derselben bei Strafe verbieten; die Bischöfe sollen sich die Ausreutung der Häresie angelegen sein lassen und endlich soll gegen den in Constanz anwesenden Anhänger des Hus (Hieronymus) eingeschritten werden [1]. Von der Hardt theilt einen diesem Vorschlage entsprechenden Beschluss (wohl nur ein Entwurf) des Concils mit [2], vermöge dessen Hus im Falle des Widerrufes als ein der Kirche Gottes „verderblicher, Aergerniss gebender, Aufruhr stiftender Mensch" aller seiner Aemter enthoben, degradirt und einigen italienischen Bischöfen zu ewiger Einschliessung in einem Kerker (immurandum et includendum in carcerem — ibique perpetuo remanere) übergeben werden soll. Werfen wir während dessen noch einen Blick auf Hus im Kerker.

Hus, im Ganzen ein leicht erregbares, und der Theilnahme Anderer sehr bedürftiges Gemüth, bittet wiederholt die in Constanz anwesenden böhmischen Herren, ihn nicht zu verlassen „sie sind die ihm von Gott in seinen grossen Versuchungen gesandten Engel" [3]. Durch sie wurde er auch in seinen leiblichen Bedrängnissen unterstützt, denn er war im Kerker häufig von Kopf- und Zahnschmerzen, Blutbrechen und Steinleiden heimgesucht [4]; sie gewährten ihm auch die nöthigen Gelder, deren er theils zu seinem Unterhalte, theils für seinen Process bedurfte, wiewohl er bei seinen Gegnern für reich galt [5]; er bittet, durch die schweren Auslagen sich nicht ermüden zu lassen, führe ihn Gott aus dem Kerker, dann werde er machen, dass sie dieselben nicht bereuen; „dein Lohn, schreibt er an Mladenowitz, möge Gott sein, denn ich kann dir nicht vergelten; lebte ich in Prag, dann würde ich mit dir wie mit einem Bruder theilen; durch Gottes Gnade ist dieses nicht unmöglich, doch will ich nur was Gott will" [6]. Diese Hoffnung der Befreiung leuchtet bei jeder Verzögerung seines Processes oder irgend einer günstigen Wendung in ihm auf, im scharfen Gegensatze zu seinem früher so oft geäusserten Verlangen nach dem Martyrium, doch ist sie in christlicher Ergebung gehalten. „Noch könnte Gott mich Elenden, wenn es zu seiner Verherrlichung, zum Besten der Gläubigen und meinem eigenen Wohle diente, für dieses Mal von Kerker und Tod befreien, denn seine Macht ist nicht abgekürzt; aber sein Wille geschehe und werde an mir erfüllt zu seiner Ehre und zur Vergebung meiner Sünden" [7]. Die Leiden und Kämpfe des Geistes und Leibes regten ihn derart auf, dass er in Träumen alles ihn und seine Freunde Betreffende vorauszusehen glaubt, selbst die Flucht des Papstes; bisweilen ängstigen ihn im Traume Schlangen, die auch an den Schwänzen Köpfe hatten, „aber keine konnte mich beissen". Auch in die Bethlehemskapelle führen ihn seine Träume; er sieht, wie

1) Hus Opp. I, 25b. — 2) T. IV, P. VI, p. 32. — 3) Opp. I, f. 69b. — 4) Ibid. f. 69b, 73a, 74b u. A. — 5) Ibid. 72b. Noch Cochlaeus l. c. lib. II, p. 85 lässt einen gegen die Hussiten auftretenden Böhmen erzählen: „Hus vester de officio praedicationis certum et stabilem censum laicorum XX sexagenas grossas annuae pensae habuit in sua cathedrali Bethlehem. Dona autem et majora testamenta et oblationes usque ad abundantiam diebus suis quae et quanta habuerit, quis dinumerabit? — 6) Ibid. 56b. — 7) f. 68.

man dort das Bild Christi vertilgen wollte, wie es aber noch schöner hergestellt wurde, worauf er heiter erwacht [1]). „Das schreibe ich nicht, als hielte ich mich für einen Propheten, sondern damit ihr sehet, welche Versuchungen ich an Leib und Seele habe“ [2]). In diesen Versuchungen fand er nur im Gebete und im Lesen der hl. Schrift Trost.

„Jetzt lerne er erst die Psalmen, das Leiden Christi und der Martyrer verstehen“ [3]). „Leicht sei es wohl, den Spruch erklären: selig seid ihr, wenn sie euch hassen und verfolgen — aber schwer dieses Verständniss im Leben bewähren“ [4]). Bisweilen, in leidensfreien Stunden dichtete er Lieder [5]), oder verfasste jene herrlichen, kurzen, populären Abhandlungen von den göttlichen Geboten, dem Gebete des Herrn, der Todsünde, Ehe, Liebe Gottes [6]). In der letzten Zeit jedoch liess sein Process und die bittere Stimmung, welche das Verhalten Sigismunds und seiner Gegner in ihm erzeugte, kaum noch Muse für Schreiben an die Freunde in Böhmen [7]). Erst seit der Mittheilung, die ihm Chlum über die Aeusserungen Sigismunds macht, lässt er jede weitere Hoffnung auf ihn fallen und bittet die Freunde, den Fürsten nicht zu vertrauen, denn bei ihnen sei kein Heil zu finden [8]). Er meinte, wenn Sigismund, der ihn verdammt habe noch ehe er ihn gehört, wenigstens gethan hätte wie Pilatus, der nach Anhören der Klagen gesprochen: ich finde keine Schuld! oder wenigstens gesagt hätte: „Ich habe ihm einen Geleitsbrief gegeben, will er sich dem Concil nicht unterwerfen, so sende ich ihn mit eurem Urtheile an den König von Böhmen, dass er mit seinen Clerus ihn richte“ [9]). Als wenn nicht gerade auf Klage des böhmischen Clerus bei der Synode als höchster kirchlicher Behörde das Verfahren gegen Hus eingeleitet worden wäre! Hus sieht den Grund der Haltung Sigismunds in seiner Furcht und seinem Ehrgeize zugleich, die ihn zum Bunde mit der Synode und zum Abfalle von der Wahrheit Christi geführt hätten [10]). Dieses führt uns auf seine Stimmung gegen die Synode selbst. Hatte er sie schon früher „erfüllt mit Stolz, Habsucht und sonstigen Gräueln“ [11]) gefunden, so dass „wenn Gott der Herr dem Concile zurufen wollte, wer von euch sich frei weiss von jeder simonistischen Sünde, der verurtheile den Priester Johannes — da glaub' ich lief einer um den Andern davon“ [12]), so schärfte das Verfahren der Synode in seiner Angelegenheit, namentlich dass es auch die nicht treu aus seinen Schriften gezogenen Stellen gelten lasse, seine Stimmung und er schrieb an Freunde: „er sei nun vollkommen belehrt, dass das Concil nicht in allen seinen Acten und Beschlüssen von dem wahrhaften Richter Jesus Christus Bestättigung erhalten werde; selig darum wer das

---

1) Opp. I, f. 71. — 2) f. 68. — 3) f. 73. — 4) f. 67. — 5) f. 70b, 73. Auch Hieronymus von Prag und Jacob von Meissen folgten ihm als religiöse Liederdichter. Cf. Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes p. 160. — 6) Sämmtlich Opp. I, 30—40. — 7) Ueber den Briefverkehr durch Begünstigung der Gefängnisswärter sieh Magister Laurentius de Brezina de gestis — regni Bohemiae, bei Höfler I, 327. — 8) Hus Opp. I, f. 74b. — 9) f. 68. — 10) f. 74b. — 11) f. 60. — 12) Mikowec Briefe des Johannes Hus, Leipzig 1849. Brief VI, p. 19.

Gesetz Christi erkenne und befolge und zurückweise den Hochmuth, die Habsucht und Heuchelei des Antichrists und seiner Diener“ [1]). „Könntet ihr doch, schreibt er am 26. Juni, dieses Concil sehen, das sich das heiligste und ein unfehlbares nennt, ihr würdet gewiss ein grosses Scheusal erblicken. Ich habe häufig Deutsche sagen hören, dass ihre Stadt Constanz in 30 Jahren der Sünden nicht los wird, welche das Concil in ihren Mauern verübt hat...“ „Da dieses Concil, welches mehr Böses als Gutes gestifet hat, in solcher Unordnung von statten ging, so lasset euch durch dessen Erhöhung nicht schrecken; denn ich hoffe zu Gott, dass ihm dieselbe doch nicht wohl bekommen wird. Sie werden nach dem Concile auseinander flattern wie Schmetterlinge und ihre „Beschlüsse werden sein, wie Spinnengewebe“ [2]). „Noch hält Gott, schreibt er drei Tage später, den Johannes Hus aufrecht gegen die stolze, habsüchtige, gottlose Versammlung, in der, Gott weiss es, dass ich nicht lüge, wenige sind, die seinen Geboten gehorchen“ [3]). Eine durch derartiges sittliches Aburtheilen sich nährende Stimmung liess nicht an Nachgiebigkeit denken, wiewohl es an Versuchen dazu nicht fehlte. Ein uns Unbekannter legte ihm eine — nach seinem Dafürhalten — sehr milde Unterwerfungsformel vor [4]), die dem Concile genügen würde. Jedoch Hus lehnte sie ab; „da müsse er Wahrheiten verdammen, welche (und weil sie) seine Gegner Aergerniss gebend nennen, meineidig werden, da er sich zu Irrthümern bekennen solle, die er nicht vorgetragen, und dem Volke Aergerniss geben, das in seinen Predigten das Gegentheil von ihm gehört. Wenn Eleazar, um Aergerniss zu vermeiden, nicht lügenhaft habe sagen wollen, er habe von dem verbotenen Fleische gegessen, wie könne er, ein, wenngleich unwürdiger, Priester des neuen Bundes aus Furcht vor schnell vergehender Strafe so schwer sündigen? lieber sterben, als, um dieser Strafe zu entgehen, in Gottes Hände fallen und in ewige Schmach. Weil er an Christus den gerechtesten Richter appellirt, wolle er es bei seinem Urtheile belassen, wissend, dass er nicht nach falschen Zeugnissen und irrthumsfähigen Concilien, sondern nach Wahrheit und Verdienst richten werde.“ Der Unbekannte bemerkte ihm zwar, durch Sichfügen werde nicht er die Wahrheit verdammen oder meineidig werden, sondern jene, welche diesen Widerruf von ihm fordern, wohl aber werde damit der Vorwurf der Häresie, der Verstockung fallen — aber Hus war in dieser Sache ausser seiner Ueberzeugung noch durch ein äusseres Motiv bestimmt. „Wenn ihr, schreibt er den Pragern, die er, wahrscheinlich wegen des Erlasses der Synode über die Communion unter beiden Gestalten, vor Abschwören warnt [5]), abschwören würdet, wie sie es in ihrem Schreiben verlangen, so würdet ihr entweder euern

---

[1]) Hus Opp. I, 63^b. — [2]) Mikowec l. c. Brief VII, p. 22—23. — [3]) Opp. I, f. 65. — [4]) Ibid. f. 70. Jedoch heisst es auch hier: „submitto me humiliter misericordi ordinationi, definitioni, correctioni s. Concilii ad *abjurandum*, *revocandum*, retractandum, ad poenitentiam misericordem subeundam et ad faciendum omnia et singula quae dictum s. concilium pro salute mea duxerit misericorditer....“ — [5]) Mikowec l. c., Brief IV, p. 14. Im Lateinischen, Opp. I, f. 59, ist der Brief unvollständig.

wahren Glauben abschwöret oder eine Ketzerei, einen Irrglauben, gerade als wenn ihr vor dem Abschwören Ketzer oder Irrgläubige gewesen wäret. Was hättet ihr davon? dass die Kinder und Freunde dessen, der abgeschworen, geschmäht werden könnten, dass sie einen Ketzer zum Vater oder Freunde gehabt. Ihr hättet davon, dass man Jedem von euch, der abgeschworen, mit Recht vorwerfen könnte, du bist ein Ketzer gewesen und hast abgeschworen und bist darum meiner nicht würdig. Ihr hättet davon, dass wenn ihr abschwört und die abgeschworene Wahrheit doch im Herzen behaltet, ihr euch eines Meineides schuldig machet.“ Diese Worte lassen uns als das äussere Motiv für Ablehnung jedes Widerrufes die Rücksicht auf seine und seiner Freunde, ja ganz Böhmens, Ehre erkennen. Wie er nach Constanz gegangen war, um von Land und Volk die Schmach der Häresie durch Darlegung seiner „der Schrift gemässen“ Lehre zu nehmen, so will er den Böhmen auch das beschämende Gefühl ersparen, das an seinen Widerruf sich knüpfen würde, einem in Ketzerei Befangenen geglaubt und angehangen zu haben. Daher bis zum letzten Augenblicke die Versicherung seiner Rechtgläubigkeit, daher die Bitte noch in seinem letzten Briefe an Johann von Chlum, die Königin von Böhmen zu beschwören, standhaft zu bleiben und sich nicht an ihm zu ärgern, als sei er ein Ketzer [1]; daher wiederholt er in seinem Schreiben an die Universität Prag, der er auch die nationale Seite seines Wirkens in Erinnerung zu bringen nicht unterlässt [2]), dass er keinen seiner Artikel widerrufen oder abgeschworen; die Synode habe zwar verlangt, dass er sie als falsch erkenne, aber das habe er verweigert, wenn man nicht das Irrige derselben aus der hl. Schrift nachweise. „Das Irrige der Artikel verwerfe auch ich und befehle es der Verbesserung unseres Herrn Jesu Christi, der meine reine Absicht kennt.“ Dieses solle auch die Universität thun „aber unbeschadet des Wahren, das in den Sätzen liege und das er vertreten habe“. Dieses macht uns die Erfolglosigkeit der letzten Schritte, ihn für den Widerruf zu bestimmen, vollkommen erklärlich.

Am 5. Juli noch sandte Sigismund vier Bischöfe und die beiden Ritter Wenzel von Duba und Johann von Chlum an Hus, um seinen letzten Entschluss zu vernehmen. Hus betheuerte wie früher unter Thränen, „was er Irriges gegen das Gesetz (Gottes) und die Kirche geschrieben und gepredigt habe, das wolle er gerne widerrufen, man möge ihn nur erst aus der hl. Schrift eines solchen Irrthums überweisen“ [3]). Am 6. Juli (XV. Sitzung) wurde Hus aus seinem Kerker in den Dom zu Constanz gebracht, wo bereits Vorkehrungen zur Publication des Urtheils und zur Degradation getroffen waren [4]). Der Bischof von Lodi hielt die Rede über das Textfragment Röm. 6, 6 „auf dass der Leib der Sünde zerstört werde“ und sich an den im kaiserlichen Schmucke dasitzenden Sigismund wendend, rief er:

---

1) Opp. I, f. 65. — 2) f. 63. „Nationem nostram praeclaram volebam congregare in unum.“ — 3) Höfler I, 281. — 4) Mansi XXVII, 727. V. d. Hardt IV, P. IV, p. 389 sqq.

„Dir, ruhmvoller Kaiser, war es vorbehalten zu vollenden, was so viele Könige, Fürsten, Prälaten nicht vermochten. Das Schisma beenden, der Kirche ihre Freiheit zurückgeben, Simonie beseitigen (?) und die Häresie vernichten, was kann besser und Gott wohlgefälliger sein? Dazu warst du vom Himmel ausersehen, ehe noch die Churfürsten dich gewählt. Dazu hat dir Gott kaiserliche Macht und Weisheit gegeben, dass du aufbauest und niederreissest, niederreissest Häresie und Irrthum, besonders diesen verhärteten Häretiker, durch dessen Bosheit ein Theil der Welt in Irrthum geführt wurde. Dieses ist deine Aufgabe, deren Lösung dir aus dem Munde der Kinder und Säuglinge ewiges Lob bereiten wird!“ Der ganze Process gegen Hus, mit den von ihm zwar als falsch zurückgewiesenen aber vermöge des canonischen Rechtsganges auf Grund der Zeugenaussagen beibehaltenen Klagen wurde nochmals verlesen, Versuche der Entgegnung auf einzelne Punkte von Seite Hus nicht gestattet; nach Ablesung der Sentenz, die seine Bücher zum Feuer verdammte, ihn selbst aber als „wahren und offenen Häretiker“ als „Verführer des Volkes“ der „hartnäckig und unverbesserlich weder in den Schooss der Kirche zurückkehren noch die von ihm öffentlich behaupteten Ketzereien verdammen will“ zur Deposition, Degradation und Ueberlieferung an den weltlichen Arm verurtheilte [1]), protestirte Hus gegen den Vorwurf der Hartnäckigkeit und selbst als die Degradationsceremonie begonnen hatte und ihn die Bischöfe zum Widerrufe mahnten, wandte er sich weinend an das Volk mit den Worten: „Die Bischöfe da wollen, dass ich abschwöre, aber ich fürchte mich das zu thun, damit ich nicht vor Gott zum Lügner werde und mein Gewissen und die göttliche Wahrheit verletze, denn ich habe jene durch falsche Zeugen gegen mich vorgebrachten Artikel niemals gelehrt und gepredigt; auch desshalb, um nicht dem Volke, das mich gehört und anderen treuen Verkündern des göttlichen Wortes Aergerniss zu geben“ [2]). Nach vollzogener Degradation wurde Hus an Sigismund und durch diesen an den Pfalzgrafen zur Vollziehung der Todesstrafe übergeben. Als er bereits an den Pfahl gebunden und das Holz rings um ihn her (usque ad mentum) aufgeschichtet war, forderte ihn der Reichsmarschall nochmals zum Widerrufe auf. Zum letzten Male protestirte Hus gegen die Wahrheit der wider ihn erhobenen Anklagen, mit dem bedeutsamen Beisatze: „Die Hauptabsicht meiner Predigt und meines gesammten Wirkens war: die Menschen von der Sünde zurückzuführen. In der Wahrheit des Evangeliums, die ich nach den Erläuterungen der hl. Lehrer gepredigt und geschrieben habe, will ich gerne sterben“ [3]).

---

[1]) Mansi XXVII, 753. „S. Synodus Joannem Hus attento quod Ecclesia Dei non habeat ultra quid gerere valeat (quam) judicio saeculari relinquere, ipsum curiae saeculari relinquendum fore decernit.“ — [2]) Höfler l. c. I, 285. — [3]) Ibid. 288. „De principali intentione meae praedicationis et omnium aliorum actuum meorum vel scriptorum extitit, ut solum homines retrahere possim de peccatis. In ea vero evangelii veritate quam scripsi, docui et praedicavi ex dictis et expositionibus ss. doctorum hodie laetanter volo mori.“

In diesen Worten hat Hus im Angesichte des Todes gleichsam ein letztes Urtheil über sich selbst abgegeben. Er ist sich auf seinem Standpunkte der ihm zur Last gelegten Irrthümer nicht bewusst, wiewohl er durch Aeusserungen, die eine irrige Auffassung zuliessen, dazu Anlass gab [1]), und in seiner Anschauung von der Kirche und kirchlichen Gewalt, aller Unterscheidungen ungeachtet, in einem zerstörenden Widerspruche mit der kirchlichen Ordnung sich befand. Aber keine menschliche Ueberzeugung führt absolute Gewissheit mit sich, so dass gar kein Zweifel mehr möglich wäre, darum beruft sich Hus für seine gesammte Wirksamkeit auf das höchste und sicherste Zeugniss, das der Mensch bezüglich seines Wollens und Strebens in sich trägt, auf das Zeugniss seines Gewissens, als wolle er sagen: „sollte ich auch in meinem Lehren und Wirken mich unbewusst eines Irrthumes schuldig gemacht haben; meine Hauptabsicht war keine andere, als Bekehrung des Menschen zu Gott dem Evangelium gemäss.“ In diesem Zeugnisse findet er im letzten Augenblicke den Frieden und die Zuversicht vor Gott. Die subjective Rechtfertigung eines solchen Zeugnisses aber schliesst das Irrige und Verkehrte in der Wirksamkeit nicht aus. Fragen wir, worin dieses Irrige und Verkehrte seines gesammten Wirkens lag, welches ihm die Verurtheilung durch das Concil zuzog, so müssen wir bei der Einheit, in welcher Hus bezüglich der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens mit der Kirche stand, auf seine Auffassung des Begriffes der Kirche und kirchlichen Gewalt zurückkommen.

Die Verweltlichung des kirchlichen Lebens, die, wie bemerkt, ihren treuen Ausdruck in dem Ueberwiegen der Rechtssatzung für alle kirchlichen Verhältnisse gefunden, hatte ihren Einfluss auch auf die Auffassung des Begriffes der Kirche geübt und ihr beinahe ausschliessend den Charakter eines Rechtsinstitutes gegeben. Es ist dieses zum Theile selbst bei Gerson der Fall [2]). Dieser veräusserlichenden Auffassung gegenüber erschien die im Anschlusse an Augustin gebotene Betrachtung der Kirche bei Wycliffe und nach ihm bei Hus: als Gemeinschaft der von Ewigkeit her zur Seligkeit Prädestinirten: als ein Versuch zur Vertiefung, Verinnerlichung dieses Begriffes, wie des gesammten kirchlichen Lebens überhaupt; denn die wahre Mitgliedschaft der Kirche war hier ganz dem Bereiche menschlicher Willkür und äusserer Satzung entrückt, und auf eine aller zeitlichen Entwicklung vorangehende und sich mit Nothwendigkeit vollziehende göttliche Bestimmung gegründet; der Prädestinirte,

---

[1]) So sagt er am 7. Juni bezüglich der Eucharistie, Höfler, l. c. I, 211. „Se non dixisse nec posuisse — quod post consecrationem hostiae in altari maneat panis materialis — verum quod Pragae archiepiscopus mandaverat, quod non nominetur ille terminus panis; contra hoc dixit se restitisse, dicens quod et Christus cp. XVI Joh. se undecies panem angelorum et dantem vitam mundo — nominavit. Ideo hoc evangelium noluit negare, sed de pane materiali nunquam se dixisse ...“ Unter diesen Umständen war aber eine Missdeutung unvermeidlich. — [2]) Opp. III, 27. „Politia ecclesiastica est communitas secundum leges pure divinas obligantes vel consulentes aut monentes principaliter regulata. — Sub hac *politia juris* debet esse viator quilibet ....“

einmal in diesen ewigen Lebensverband mit Gott gesetzt, konnte, als wesentliches Glied dieses in Christus als dem Haupte lebendig geeinigten Organismus, dieser Gemeinschaft gar nicht verlustig gehen; selbst wenn er in Laster fiel, blieb er, wie Hus sagt, immer noch Gott angenehmer als der nicht Prädestinirte mit allen Tugenden, eben weil er von Gott als ein vom Falle Auferstehender, der andere aber als ein zuletzt aus der Bahn der Gerechtigkeit Fallender gewusst ist. Damit wird die Kirche nur zum Ausdrucke eines längst fertigen, abgeschlossenen Processes, verliert den Charakter eines sich geschichtlich entwickelnden, das in Christus erschienene Heil der Menschheit vermittelnden Organismus, und kann es überhaupt, bei der gänzlichen Unwissenheit der Einzelnen, ob sie prädestinirt, d. h. Glieder der Kirche sind, zu einer wahren Gemeinschaft gar nicht bringen. Die nothwendige Folge dieser Anschauung aber ist die Leugnung jeder selbständigen Gewalt der Kirche, es herrscht in ihr nur Gott in seinen Heiligen; wo daher immer ein Wirken der Kirche bezüglich des geistigen Lebens ihrer Glieder statt findet, da ist es nur ein Setzen oder eigentlich nur Verkünden des bereits erfolgten göttlichen Wirkens, und bedingt durch die lebendige Gemeinschaft des Ministers mit Gott und Christus, die in der sittlichen Nachfolge Christi und der Apostel sich kund giebt.

Bei Wycliffe ist diese Folgerung, wie bemerkt, unverkürzt durchgeführt, Hus dagegen, indem er die objective Wesenheit des Sacramentes bestehen lässt, hat damit auch der Kirche ein selbständiges Gebiet der Gewalt, ein kirchliches Amt im vollen Sinne des Wortes belassen, nur dass die Ausübung dieser Gewalt, wenn auch nicht in völliger Abhängigkeit, doch im wesentlichen Zusammenhange mit dem sittlichen, d. i. Christum repräsentirenden Charakter des Ministers stehend erscheint. Daher seine Umgestaltung aller geschichtlich-rechtlichen Begriffe in sittliche Anforderungen, in der auffallendsten Weise z. B. bei dem Begriffe des Primates [1]), daher seine Scheidung eines Clerus Christi und eines Clerus des Antichrists, der wahren und falschen Vicare Christi, seine Gegenüberstellung der inneren, auf dem Antriebe des hl. Geistes beruhenden, und der äusseren, durch kirchliche Autorität bedingten Berechtigung zu kirchlichen Akten, daher endlich seine stete Rüge, dass Jene, die ganz verweltlicht und ohne Nachahmung Christi oder Erfüllung dessen, was er geboten und wozu er gerathen, leben, es wagen, sich Häupter und vorzügliche Glieder der Kirche zu nennen. Es ist klar, wenn auch in der Fassung des Begriffes der Kirche als Gesammtheit der Prä-

---

1) De Ecclesia I, f. 220. „Suppono quod papa significet illum *spiritualiter* episcopum qui gerit altissime et simillime vicem Christi, sicut fecit Petrus post ascensionem. Si autem vocetur papa quaecunque persona, quam occidentalis ecclesia acceptat pro romano episcopo ad capitaliter decidendum causas Ecclesiae, ad praecipiendum fidelibus quicquid libuerit, *abusio est termini*, quia secundum hoc in casu oporteret concedere, quod laicus rudissimus et femella vel haereticus et Antichristus foret papa.“ Die Erklärung des „spiritualiter“ ist wohl f. 170 „papa est immediatus vicarius Jesu Christi et supremus sacerdos hic in terris ratione officii, si et in quantum *immediatius imitatur* Dominum Jesum Christum . . . .“

determinirten gegenüber der vorherrschenden Auffassung der Kirche als „Rechtsinstitut“ eine Verinnerlichung und tiefere Erfassung des kirchlichen Lebens lag, so war doch damit zugleich eine Auflösung und Verflüchtigung der geschichtlich rechtlichen Grundlagen der Kirche verbunden, und an die Stelle der überwiegend geltend gemachten Rechtssatzung der Canonisten tritt zwar die Lebensbestimmung des Evangeliums, aber gleichfalls mit dem Charakter eines Zwangsgesetzes; wie daher Hus den Clerus durch den Zwang der Laien der Feuertaufe der Busse und Entbehrung unterwerfen will, so soll auch der Häretiker wenigstens zum äusseren Bekenntnisse gezwungen werden können. Ungeachtet also Hus selbst sich fortwährend auf das Recht des Gewissens beruft, nichts als wahr und recht gelten zu lassen, als was er aus Gottes Wort als solches erkennt, so wird doch eben dieses Recht des Gewissens, mit dem das Urtheil über sein gesammtes Leben und Wirken steht und fällt, bei ihm so wenig principiell anerkannt, als bei seinen Gegnern. Betrachten wir nur in dieser Beziehung die Grundsätze Gersons über Behandlung theologischer oder kirchlicher Gegensätze.

Der Hauptgrund alles Irrens liegt nach Gerson in einer Verkehrtheit oder ungeordneten Neigung des Willens [1]); der Irrthum ist ihm daher immer ein mehr oder weniger verschuldeter, denn „nach Augustin liegt es nicht in der Natur des ursprünglichen Menschen, das Wahre für das Falsche zu nehmen, vielmehr ist dieses Strafe des verdammten.“ Die Schuld des Irrens mag im Menschen als Einzelnen oder in seinem Zusammenhange mit dem Geschlechte liegen, der Irrthum bleibt nach dieser Anschauung immer Ausdruck eines Unnatürlichen, nicht sein sollenden. Speciell hebt Gerson nach Wilhelm v. Paris (Summa de vitiis et virtutibus) als Gründe des Irrthums folgende Momente hervor: Unwissenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes überhaupt, Glaubens- und Autoritätsscheue, Schwierigkeit des Erkenntnissobjectes, besonders dessen Transcendenz, Mangel an Eifer, die Gnade Gottes als das den Glauben Begründende und Erhaltende zu suchen [2]), Stolz, überhaupt jede Leidenschaft, welche die Seele auf das dem Glauben Entgegengesetzte hinführt, wie Furcht, Hass, Liebe. Die Irrthümer seiner Zeit namentlich bezeichnet Gerson als aus einem falschen Eifer für die Kirche hervorgegangen; die wahrgenommenen Gebrechen hätten das Urtheil derart verkehrt, dass man mit den Missbräuchen auch die Ordnung und die Organe der Kirche, an welche sich der Missbrauch geknüpft, verworfen habe [3]). Wird Irrthum sofort als Schuld

---

1) De Sensu litterali s. Scripturae. Opp. I, p. 5. „Omnium errantium primaria radix et principalis origo fuit et est inordinata affectio et voluntatis depravatio.“ — 2) L. c. p. 6. „Negligenter quaerendi Dei adjutorium ad ea (invisibilia) credenda: Fides non est naturalis, imo est in electione divinae bonitatis et donum gratuitum. Si esset naturalis eadem esset apud omnes, nec esset tanta dissensio de ipsa quanta est, ideo a Deo petenda.“ — 3) De consolatione Theologiae. I, 158. „Multos invenimus ex haereticis etiam hac tempestate, quos fefellit talis zelus tollendi scandala a domo Dei per hanc aut illam praedicationis viam. Hinc haereses contra Primatum rom. Ecclesiae, quod sine ea stat salus . . . contra omnem generaliter praesidentiam,

betrachtet, eine Voraussetzung, die nur innerhalb gewisser Schranken durchführbar ist, so ist der Irrende damit auch der kirchlichen Zurechtweisung und Strafe unterworfen. Diese Stellung der Kirche und des Concils zu den Vertretern von Irrthümern hat Gerson auf der Synode zu Constanz wiederholt herausgehoben, bereits in dem Vortrage nach der Flucht Johanns XXIII., jedoch auf Rath der Freunde, hatte er diesen Abschnitt im Vortrage übergangen. Die Stelle lautet: „in England, Böhmen, Frankreich hätten die Irrlehrer die einzelnen Doctoren und Prälaten verachtet, darum sei es nothwendig, dass diese als lehrende Kirche vereint ihr Verwerfungsurtheil aussprechen, das keiner, der als Christ erscheinen will, wagen wird zu verachten, wenn er nicht, wie billig, sich den Flammentod zuziehen will.“ [1])

Eingehender spricht Gerson in der Rede nach der Abreise Sigismunds von Constanz nach Nizza über dieses Verhältniss [2]). „Das allgemeine Concil, sagt er, kann und muss in Sachen der Häresie ohne Ansehen der Person richten, denn der Irrthum bleibt, so lange die Vertheidiger desselben nicht gestraft und, wenn sie hartnäckig sind, vernichtet werden [3]); das Concil darf Irrthümer bezüglich des Glaubens und der Sitten verdammen, auch ohne vorausgegangenen Prozess gegen die Vertheidiger derselben, ja es kann Sätze verdammen, die nach der Auslegung oder dem logischen Zusammenhange auch einen wahren Sinn haben, wie dieses bei vielen Artikeln Wycliffe's und Hus' der Fall war [4]). Denn das Concil hat darauf Rücksicht genommen, dass nach Hilarius der Sinn einzelner Stellen aus der Tendenz des Schriftstellers zu bestimmen ist [5]) und die Theologie, welche ihre eigene Logik und ihre eigenen Grundsätze über Litteralsinn besitzt, nach einer bestimmten Regel sich auszudrücken hat. Auf diesem Wege hat sich auch die Universität Paris von Irrthum frei erhalten, indem sie ihre Lehrer verpflichtete, nach der Regel des Glaubens zu sprechen. Das Concil darf und kann daher auch viele Sätze verdammen, die aus den blosen Worten der hl. Schrift, ohne Beiziehung der Auslegung der Doctoren und der kirchlichen Praxis nicht widerlegt werden können [6]), wie dieses bei

---

quod nullus praescitus, nullus existens in peccato mortali dominatur, neque praelatus est nec sacerdos, quoniam in caritatis radice fundatur (ut dicunt) titulus praesidentiae.“ — [1]) Opp. II, 207. „Necesse est per splendidissimam et inobfuscabilem hujus s. Concilii lucem provida celeritate de remediis institui, ut qui spreverunt praelatos et doctores divisim positos tanquam lucernas in domo Dei, revereantur eos, conspiciant et obediant dum in unam hanc Ecclesiae domum collecti dabunt autoritatis suae robur et pondus, ibunt in splendore fulgurentis hastae reprobationis judicialis, *qualem nemo, qui christianus videri vult, audebit contemnere. Esto contemnat, ipse tamen de contemptu suo fulgurationem concremationemque subibit, ut justum est.*“ — [2]) Opp. II, 272. — [3]) „Hoc est prosperum et efficax iter ad extirpationem errorum, dum nullis parcitur, sed constanter proceditur ad emendationem vel si corrigi noluerint ad *punitionem et exterminationem errantium.*“ — [4]) „Concilium generale potest damnare propositiones multas cum suis auctoribus, licet habere glossas aliquas vel expositiones vel sensus logicales veros possint.“ — [5]) „Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi.“ — [6]) L. c. 278. „Concilium generale debet damnare propositiones multas quamvis non possent ex solo et nudo textu expresso s. scripturae patenter reprobari, exclusis expositionibus Doctorum vel usu celebri Ecclesiae ....“

vielen Stücke von Wycliffe und Hus und selbst bezüglich des Sacramentsgenusses unter beiden Gestalten stattfand.“

Durch diesen Grundsatz ist die Berufung von Hus auf die hl. Schrift, oder die Forderung, nichts als göttliche Wahrheit anzuerkennen, was er nicht in der Schrift bezeugt fände, zurückgewiesen; aber nicht nur dieses, auch die Berufung auf das sich keines Irrthums bewusste Gewissen, findet bei Gerson keine Berechtigung. In einem Tractate [1]), den er zu einer Zeit zu Constanz vollendete (29. October 1415), wo der Widerruf des Hieronymus v. Prag, den dieser in der XIX. Sitzung (23. September) geleistet, von vielen Gliedern verdächtiget wurde, und, wie der Erfolg zeigte, nicht ohne Grund, hat er seine Gesinnungen darüber ausgesprochen. „Eine allgemeine Betheuerung des Glaubens, sagt Gerson, wie ein bedingter Widerruf, schliesst an sich nicht ein, dass der Betheuernde in irgend einem Punkte des Glaubens sich im Irrthume befinde, lässt aber doch die Möglichkeit dafür offen. Daher ist sie zur Rechtfertigung (ad purgandum) eines hartnäckig Irrenden ungenügend; denn durch solche Betheuerung oder solchen bedingten Widerruf wird nicht sofort das gegebene Aergerniss gehoben und der Verstand zum Gehorsame des Glaubens gebracht, daher verlangen die Canones ein schriftliches Bekenntniss des Glaubens und Abschwörung des Irrthums. Wenn man aber entgegnet, dass einer Häretiker sein kann, ohne es zu wissen, dass er sohin bei dem Widerrufe sich einer Unwahrheit gegen sein Gewissen schuldig machen würde, so ist zu bemerken, dass, sobald es sich um Hartnäckigkeit handelt, er verpflichtet ist, sein Gewissen abzulegen [2]). Die blose Betheurung „ich würde dieses glauben und bekennen, wenn mir die Wahrheit desselben einleuchtete“ entschuldigt weder vor Gott noch vor den Menschen; denn auch Häretiker, indem sie für Behauptung ihrer Irrthümer sterben, halten sich für katholisch; sie haben einen Eifer, aber keinen erleuchteten, weil sie ihr sophistisches Wissen der Wissenschaft Gottes, der hl. Schrift, derart vorziehen, dass sie sich ihr nicht unterwerfen wollen, wiewohl sie sich dessen nicht bewusst sind; aber das rechtfertiget sie nicht, denn die Ungerechtigkeit belügt sich selbst. Durch eine solche allgemeine Glaubensbetheuerung oder einen Widerruf kann einer vor den Menschen gerechtfertiget erscheinen, ohne es vor Gott zu sein, und umgekehrt, so dass ein wahrhaft Gläubiger in Fällen diesen seinen Glauben äusserlich nicht beweisen kann, wenn Umstände und Zeugenaussagen gegen ihn sind, und ein innerlicher Häretiker auf menschliche Zeugnisse hin als katholisch betrachtet wird.“ [3]) Also auch eine Berufung auf das Gewissen erkennt Gerson nicht an; denn er stellt sich hier ganz

---

[1]) Tractatus de potestate circa materias fidei. Opp. I, 28 sqq. — [2]) L. c. p. 30. „Opponitur — de nescienter haeretico, qui mentiretur contra conscientiam si revocaret. Responsio plana est: quia tenetur conscientiam deponere ex quo supponitur quod pertinax est.“ — [3]) p. 32. „Quo fit ut vere credens interius et explicite quandoque non possit hoc ostendere contra testes et signa: aliquando autem fit e contra, ut qui veraciter est haereticus in corde, ille humano testimonio per allegationem ignorantiae et aliter catholicus censeatur et absolvatur.“

auf den Standpunkt des canonischen Rechtes und betrachtet hiernach den Glauben zunächst als äussere Uebereinstimmung mit dem kirchlich geltenden Bekenntnisse, über deren Vorhandensein oder Mangel eben auch aus äusseren Momenten (signa, testes) entschieden wird. Indem nun von diesem Standpunkte aus die Möglichkeit zugegeben wird, dass auch ein gläubiger Katholik, blos weil er seine Orthodoxie dem wider ihn zeugenden Scheine gegenüber nicht zu erhärten vermag, als Häretiker verurtheilt werden kann [1]), erhält der Glaube als Bekenntniss eine ganz äusserliche Stellung [2]) und wird durch diese Uebertragung aus der Sphäre des Religiössittlichen in das Gebiet des Rechtes und Zwanges in der Bedeutung, die ihm als Grundlage des gesammten inneren Lebens und als Weltüberwindende Kraft zukömmt, ganz verkannt.

Die Stellung Gersons gegen die Anschauungen von Wycliffe und Hus, für deren Verwerfung er, wie er selbst sagt, so sehr als nur irgend einer wirkte [3]), ist damit klar geworden, und nur die Tendenz, Gerson als Repräsentanten des katholischen Liberalismus, als „incarnirten Fortschritt" dem französischen Clerus vorzuführen, könnte diese Stellung Angesichts seiner Schriften leugnen [4]). Zwar findet sich bei Gerson eine Stelle, die gerade das in Hus verdammte Princip der Subjectivität zu legitimiren scheint. In seiner Schrift: „von der Prüfung der Lehren" [5]) nennt er als berechtiget zu solcher Prüfung ausser dem allgemeinen Concile, dem Papste, den Bischöfen, den Mitgliedern der theologischen Fakultäten auch jeden in der heil. Schrift ausreichend Gebildeten, natürlich nur mit blos doctrineller Geltung. „Und zwar, fährt er fort, könnte Einer, der keinerlei Autorität besässe, eine so ausgezeichnete Kenntniss der Schrift besitzen, dass seiner doctrinellen Erörterung mehr zu glauben wäre, als der Erklärung des Papstes, wie ja überhaupt dem Evangelium mehr geglaubt werden muss als dem Papste. Wenn ein solcher nun eine Wahrheit als im Evangelium enthalten ausspricht, die der Papst nicht wusste oder bezüglich deren er im Irrthum wäre, so wäre sein Urtheil vorzuziehen, und befände sich ein solcher auf einem allgemeinen Concile, dessen Majorität sich zu einer dem Evangelium ent-

---

1) Auch in seinen sonstigen Schriften ausgesprochen, z. B. de Simonia, II, 649. „Punitur aliquis tanquam haereticus praesumtione juris positivi vel operis qui veraciter est catholicus." — 2) Opp. II, 306. „Apud judicium Ecclesia ubi circa ea quae facti sunt fallere potest et falli, simile est judicium de his quae non apparent et quae non sunt." — 3) Dialogus apologeticus II, 387. — 4) Labitte, l. c. p. 189, N. 1. „Crevier dans son histoire de l'Université (T. III, p. 434) affirme légèrement et sans autorité, que Gerson vota la mort de Jean Hus; quoique le chancelier ait infirmé les propositions de cet heretique, rièn ne dit, qu'on puisse lui reprocher une pareille tache. La conversion par le feu et le sang n'entroit pas dans ses doctrines!" — p. 145. „Gerson c'est le progrès incarné, le progrès par la foi!" Sonderbarer Weise findet sich bei Arnold, historia et descriptio Theologiae mysticae p. 315 (Francfurt 1702) die Notiz aus Trithemius (de Script. Eccles. p. 125), „Gerson habe dem Urtheile des Concils gegen Hus widersprochen und sei desshalb seiner Kanzlerstelle und seines Vermögens beraubt worden." Bei Trithemius findet sich nicht die leiseste Andeutung darüber. Arnold denkt vielleicht an die Schritte Gersons gegen die Sätze Jean Petits. — 5) De examinatione doctrinarum. Opp. I, 7 sqq.

[illegible] Behauptung hinneigte, so müsste er sich nach dem Beispiele des hl. Hilarius widersetzen. Denn wenn man auch im Beginne der Kirche der Autorität der Kirche mehr glauben musste, als irgend einem Evangelium, bevor es von der Kirche recipirt und anerkannt war, so ist doch nach der Anerkennung der vier Evangelien durch die Kirche dem Evangelium mehr zu glauben als irgend einer anderen menschlichen Autorität, ausgenommen die Autorität der gesammten Kirche, welche die Autorität Gottes und des Evangeliums in sich schliesst, und im Glauben nie irren kann.“ [1]) Wenn also der Fall zugegeben wird, dass die Schrifterkenntniss eines Einzelnen der Schrifterklärung des Papstes vorzuziehen, ja dieser Einzelne berechtiget ist, mit seiner besseren Erkenntniss der Majorität eines allgemeinen Concils entgegen zu treten, ist dieser Fall nicht in Hus und seiner Haltung gegenüber dem Concile von Constanz in Wirklichkeit getreten und Gerson durch diese Annahme nicht in vollem Widerspruch mit seinem Verhalten gegen Hus? Nein. Denn einmal ist in dem Schlusssatze die Autorität der gesammten Kirche, als die Autorität Gottes und des Evangeliums in sich schliessende und darum unfehlbare und höchste festgehalten und der Einzelne durch den Text nicht berechtiget, seine Schrifterkenntniss der **Entscheidung** eines allgemeinen Concils, sondern nur der sich der entgegengesetzten Auffassung der Schrift hinneigenden Majorität der Synode gegenüber zu stellen, was bei Hus nicht der Fall war, da hier die von der ganzen Synode erfolgte Entscheidung über die Sätze Wycliffe's, an welche sich jene von Hus zum Theile lehnten, bereits vorlag; dann soll, wie die ganze Abhandlung „von der Prüfung der Lehren“ nur eine Rechtfertigung des Verfahrens zu Paris gegen die Sätze Jean Petit's, so der gegebene Fall in specie Gersons Verhalten in dieser Sache auf der Synode zu Constanz begründen und vertheidigen. Es ist diese Manier, persönliche Angelegenheiten und Verhältnisse in allgemeine Fragen einzukleiden, bei Gerson eine stehende. Von einem Zugeständnisse an das Princip der Subjectivität ist da nicht die Rede. Wir haben aber noch in einer anderen Angelegenheit diese Stellung Gersons zu den kirchlichen Gegensätzen zu beleuchten.

---

[1]) L. c. p. 11. „Staret quod aliquis simplex non autorisatus esset tam excellenter in s. litteris eruditus, quod plus esset credendum in casu doctrinali suae assertioni quam papae declarationi; constat enim plus esse credendum evangelio quam papae: si doceat igitur talis eruditus veritatem aliquam in evangelio contineri, ubi et papa nesciret vel ultro erraret, patet cujus praeferendum sit judicium. — Talis eruditus deberet in casu si et dum celebraretur concilium generale, cui et ipse praesens esset, illi se opponere, si sentiret majorem partem ad oppositum evangelii malitia vel ignorantia declinare. — Unde quamvis ab initio militantis Ecclesiae (quae componebatur ex apostolis et immediatis successoribus noviter et certitudinaliter a Christo doctis de multis quae non sunt scripta) plus esset credendum auctoritati talis ecclesiae quam evangelio cuicunque priusquam esset ab ea receptum, vel autorisatum: nihilominus post approbationem et autorisationem IV evangeliorum per dictam ecclesiam plus esset credendum evangelio quam alteri cuicunque humanae auctoritati, non dicitur quam totius ecclesiae, quoniam illa est auctoritas Dei et evangelii nec potest errare in fide, lege stante.“

Bald nach der Abreise von Hus aus Böhmen war in Prag eine Frage in Anregung gebracht worden, die fortan das Losungswort der Hussitischen Bewegung wurde. Durch Matthias von Janow war bereits der tägliche Genuss des Abendmahls, mit Berufung auf die Sitte der alten Christen, täglich den Leib und das Blut Christi zu geniessen, empfohlen worden. Jetzt trat der Pfarrer an der Michaelskirche, Jacob von Meissen, mit der Behauptung auf, der Anordnung Christi zufolge sei der Genuss des Sacramentes unter beiden Gestalten unerlässlich. Ob Jacob von Meissen blos durch Janows Schriften oder auch einigen Mittheilungen zufolge, durch den Waldenser Peter von Dresden dazu bestimmt wurde [1]), ist nicht von Belang; Thatsache ist, dass das Concil von Constanz, keinen Urheber dieser Ansicht kennt [2]), so dass vielleicht Jacob von Meissen weder der einzige noch der erste war, der damit auftrat. Unter den Freunden von Hus bildete sich darüber ein Zerwürfniss. Er wurde um sein Urtheil angegangen und sprach sich für die Zulässigkeit des Sacramentsgenusses unter beiden Gestalten aus, da Christus sicher nicht ohne Grund das Sacrament unter beiden Gestalten eingesetzt habe und die gläubige Seele sowohl im Genusse des Fleisches als des Blutes eine eigene Anregung erhalte [3]). Am 31. Mai 1415 wiederholt er diese Zulässigkeit der Schrift gemäss und räth, um die Erlaubniss der Kirche dafür nachzusuchen [4]). Allein der Eindruck, den das Verfahren seiner Gegner in dem öffentlichen Verhöre auf ihn gemacht, hatte seine Stimmung gegen die Synode geschärft, und als diese in der XIII. Sitzung (15. Juni) den Sacramentsgenuss unter beiden Gestalten mit der Erklärung verwarf: „Christus habe zwar das Sacrament unter beiden Gestalten eingesetzt, aber um Gefahr und Aergerniss zu beseitigen, habe die Kirche aus Gründen den Brauch eingeführt, dass Nichtpriester es nur unter Brodsgestalt empfangen sollten, da Christus in jeder Gestalt vollkommen gegenwärtig sei, beharrlich dawider Sprechende oder Handelnde seien als Häretiker zu betrachten, und wenn sie den kirchlichen Censuren sich nicht fügen, durch den weltlichen Arm zu zwingen". [5]), schrieb jetzt Hus nach Prag an den Prediger der Bethlehemskapelle, seinen Schüler Haulik [6]): „Widersetze dich nicht länger dem Kelche des Herrn, der durch ihn und seine Apostel angeordnet ist; denn keine Stelle der hl. Schrift ist ihm entgegen, sondern blos eine durch Nach-

1) Z. B. nach dem Breslauer Codex der Chronik des Laurentius de Brezina, Höfler l. c. I, 324, während in dem von Höfler edirten Codex diese Stelle fehlt. — 2) Gers. Opp. V, 479 sagt der Bischof von Arras: „Nullus in speciali extitit diffamatus de illa communicatione (sub utraque), sed tantummodo in generali, saltem quod constiterit s. Concilio." — 3) De sanguine Christ. Opp. I, f. 43 sqq. — 4) Von der Hardt, T. IV, P. III, p. 291: „Si fieri potest, attentetis ut saltem permittatur per bullam illis dari, qui ex devotione postulaverint circumstantiis adhibitis." Eine solche Erlaubniss hatte z. B. Clemens VI. 1345 dem französischen Dauphin verliehen, Martene collect. I, 1456. „Et cum s. communio tibi ministrabitur possit etiam poculum sanguinis, constitutionibus, statutis, consuetudinibus et observantiis quibuscunque contrariis nequaquam obstantibus ministrari tibi quamdiu vixeris." — 5) Mansi XXVII, 727. 28. — 6) Opp. I, f. 62b.

ständigkeit entstandene Gewohnheit. Wir haben uns aber nicht nach Gewohnheiten, sondern nach Christus, dem Vorbilde und der Wahrheit, zu richten. Das Concil hat dieser Gewohnheit wegen den Genuss des Kelches verworfen; sich die Bosheit, Christi Anordnung als Irrthum zu verwerfen! Dem müsse man sich widersetzen." Der Widerstand gab sich zuerst durch Schriften kund, denen die Theologen des Concils Widerlegungen, sowie Rechtfertigungen des Concilsbeschlusses entgegenstellten. Jacob von Meissen stützte sich in seinem Tractate für den Genuss unter beiden Gestalten auf die hl. Schrift und die Praxis der alten Kirche, wie sie einzelnen Stellen der Väter des III — V. Jahrhunderts zu Grunde lag, die selbst in das Gratianische Decret aufgenommen waren [1]).

Die Gegenschriften suchten namentlich den Anhaltspunkt, den Joh. VI, 54: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben", den Hussiten darbot, durch Erklärung der Stelle von dem geistigen Genusse Christi zu entkräften [2]), bisweilen in einer Weise, welche die Nichtnothwendigkeit des sacramentalen Genusses zum Heile sehr klar durchblicken liess [3]). Charakteristisch für die Polemik jener Zeit ist die Streitschrift des Professor Broda aus Prag, eines Hauptgegners von Hus, gegen Jacob von Meissen. Bezüglich der Berufung auf das kirchliche Alterthum behauptete er, Einige hätten allerdings aus Einfalt die Eucharistie unter beiden Gestalten ausgetheilt, wie Cyprian und Donatus, Andere aus Bosheit, wie Pelagius und Nestorius [4]). Die Stelle I. Cor. XI, 28 erklärte er so:

---

[1]) Die hieher gehörigen Tractate bei Von der Hardt T. II, P. XIV — XXIII. p. 388 — 988. — [2]) Auch Jacob von Meissen in seinen Vindiciae contra Andream Broda (Von der Hardt l. c. p. 426) gab diesen geistigen Genuss Christi zu, aber nur vollendete Christen seien dessen fähig, nicht das Volk, das des sacramentalen Genusses nicht entbehren könne. „Tales viri et Sancti heroici manducant corpus Christi spiritualiter et realiter secundum substantiam et bibunt sanguinem ejus interdum sine manducatione et bibitione sacramentali, modo perfectiori, ad modum angelorum in spiritu, non autem in aenigmate sacramentali ..." — [3]) So in dem „Tractatus magistri Petri de Pulka in theologia professoris eximii in materia Hussitarum", MSS. der Münchner Staatsbibliothek Cod. lat. 5835, fol. 1—61, fol. 28. „Manducatio mystica (Joh. VI, 54), fit per fidem et caritatem, per hoc enim habitat Christus in nobis et nos in ipso tanquam membra capiti conjuncta (I. Joh. IV, 16. und Eph. III, 17.). Prima manducatio (sacramentalis) potest esse bona et digna et etiam indigna, secunda autem semper est bona. Prima praesupponit secundam ut sit ad salutem, *secunda autem se sola est sufficiens et necessaria ad salutem*; prima vocatur sacramentalis sine qua multi et sancti salvati sunt, secunda vocatur spiritualis sine qua nullus salvatur, ideo patet quod Joh. VI. recte intelligitur de secunda manducatione, quia ibi dicitur: „nisi manducaveritis — non habebitis vitam", quod multi etiam sine prima manducatione habuerunt ..." Cf. fol. 30, 34, 37, 38. Die Erklärung Joh. VI. als geistige Aneignung Christi ist vortrefflich durchgeführt. — [4]) Disputatio contra Jacobum de Misa c. VI, V. d. Hardt l. c. p. 404. „Et forte diceres quod plures communicaverunt populum laicalem in primitiva Ecclesia sub utraque specie sacramentali. Verum est, sed diversimode. Quia quidam communicaverunt ex simplicitate et pia devotione ut beatus Cyprianus et s. Donatus. — Alii vero communicaverunt populum sub utraque specie ex pura malitia et erronei et haeretici, sic fecerunt Nestorius et Pelagius et eorum sequaces." Und cp. XXII. p. 410 heisst es gar: „Nullus (der alten Lehrer) praecipit et mandat sub utraque specie laicos communicare

„Der Mensch prüfe sich selbst, und dann esse derjenige von diesem Brode, der nach der Gewohnheit der Kirche nur unter Einer Gestalt communiciren darf, der Laie; der Priester aber trinke auch von dem Kelche", was Jacob von Meissen eine „infame Glosse" nannte[1]. Mit solcher Vertheidigung war der Kirche nicht gedient; die Nothwendigkeit aber einer gründlichen Vertretung der kirchlichen Sitte gab Anlass, dass Gerson zu einer solchen Arbeit aufgefordert wurde, die wir noch besitzen[2]. Sie enthält mehr Vorschläge zur zweckmässigen Behandlung der Sache als tieferes Eingehen in diese selbst. Da die Hussiten vorzugsweise auf die Schrift sich beriefen, so begann Gerson seine Arbeit mit Aufstellung der katholischen Principien über die hl. Schrift und Erklärung derselben, die wir bereits kennen[3]. Die Schrift ist hiernach wohl Regel des Glaubens, aber über ihren wahren Sinn entscheidet die Lehre und Praxis der Kirche. Wird nun die unfehlbare Autorität der Kirche als erstes Princip in Feststellung des Glaubens anerkannt — denn mit der Leugnung desselben fällt jede Möglichkeit einer weiteren theologischen Verhandlung — so ergeben sich zur Beseitigung der von den Hussiten erhobenen Schwierigkeiten folgende Grundsätze:

Sprechen auch mehre Stellen der hl. Schrift und Väter von der Communion unter beiden Gestalten im Allgemeinen, so schliessen sie doch kein Gebot oder eine Heilsnothwendigkeit in sich, und jene Stellen, die ein solches Gebot enthalten, müssen von den Priestern verstanden werden, die bei der Setzung des Sacramentes der vollkommenen Darstellung des Leidens und Todes Christi und des vollen geistigen Genusses wegen unter beiden Gestalten zu communiciren haben, nicht aber auch von den Laien, die das Sacrament nur der Wirkung, nicht der Darstellung (des Leidens Christi) wegen (?) nehmen, gemäss der Autorität Christi, der nur den Aposteln gebot, dieses zu seinem Andenken zu thun. Enthalten aber auch solche Stellen ein Gebot für Laien, so ist es doch nur auf die Zeit zu beschränken, in welcher jene Sitte in der Kirche herrschend war, denn jede kirchliche Sitte, sie mag allgemein oder particulär sein, verpflichtet gesetzlich und Niemand darf da, wo sie beachtet wird, dagegen handeln. Die Sitte jedoch, den Laien die Communion unter beiden Gestalten zu geben, war niemals allgemein, wie das „Brodbrechen" der apostolischen Zeit (Act. II, 42, 46) beweist; hört aber eine Gewohnheit auf, allgemein zu sein, so hört auch ihre Verbindlichkeit auf. Auch ist zu beachten, dass die Schrift selbst bezüglich des Genusses einen Unterschied macht zwischen dem Wesen des Sacramentes, Fleisch und Blut Christi, und der Gestalt des Sacramentes, Brod und Wein. Im letzteren Falle ist selten oder nie von einem Gebote die Rede, wohl aber im ersten Falle, wie

---

care, excepto Cypriano, qui ab Ecclesia devius est propter talem partem et quod (?) baptisma haereticorum cum LXXX episcopis." — [1]) L. c. c. XIX, p. 466. 67. — [2]) Tractatus contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie. Vollendet 20. August 1417. Opp. I, 457—60. — [3]) Sieh oben S. 314—19.

Joh. VI, 54. Versteht man letztere Stelle vom sacramentalen Genusse und folgert daraus eine Verpflichtung zum Genusse unter beiden Gestalten, so ist zu bemerken, dass, da das vollkommene Sacrament, Fleisch und Blut, unter jeder der beiden Gestalten gegeben ist, derjenige das Gebot vollkommen erfüllt, der das Sacrament unter Einer oder unter beiden Gestalten empfängt, da das Gebot nicht auf die Gestalt, sondern auf das Wesen des Sacramentes geht. Auch beziehen sich viele Stellen, welche des Genusses unter beiden Gestalten erwähnen, mehr auf die geistige als auf die sacramentale Communion, so isst und trinkt das Volk, welches dem Messopfer im Glaube und Andacht beiwohnt, den Leib und das Blut Christi geistig; dieses hat Augustin mit den Worten gemeint: glaube und du hast gegessen [1]). Die Berufung auf die Zeugnisse älterer Lehrer ist nicht von Belang; denn in Sachen, die den Glauben und das Heil der Seele betreffen, hat jeder Lehrer nur insoweit Geltung, als er mit der kirchlichen Lehre übereinstimmt oder von der Kirche bestättiget wird; steht sein Wort mit der kirchlichen Lehre in Widerspruch, dann ist es als falsch zu verwerfen, denn die Kirche ist nicht der Lehre der Doctoren, sondern diese der Kirche als unfehlbarer Regel untergeordnet. Da sich nun die kirchliche Sitte seit undenkbaren Zeiten behauptet hat, den Laien die Communion unter Einer Gestalt zu geben, und allgemeine Concilien sie bestättiget und als dem göttlichen Willen nicht entgegenlaufend erklärt haben, so ist offenbar, dass aus keiner Stelle, auch des ausgezeichnetsten Lehrers, etwas dagegen geschlossen werden kann."

An diese mehr theoretischen Grundsätze reiht Gerson folgende practischen Vorschläge: „Das Concil solle sich in Aufrechthaltung seines Beschlusses mehr auf die weltliche Macht als auf Beweise verlassen, ohne diese jedoch auszuschliessen. In dieser Beziehung müsse man, um leichter zum Ziele zu kommen, zugeben, was vernünftiger Weise zuzugeben sei, dass nemlich vormals die Laien ohne Sünde, ja verdienstlicher Weise unter beiden Gestalten communiciren konnten, wie man ja auch ehemals gesäuertes Brod consecrirte, um den Schein des Judenthums zu vermeiden (1). Auch könne man zugeben, dass die Schrift über jeder Autorität und Gewohnheit stehe, nur müsse sie nach den obigen Grundsätzen erklärt werden. Die Hauptfrage bleibe immer, ob der Genuss des Sacramentes unter beiden Gestalten von Christus als für das Heil des Menschen unerlässlich geboten sei, und dieses habe das Concil mit Recht verneint. Denn in Spendung und Setzung der Sacramente sei Einiges für das Sacrament wesentlich und daher göttlichen Rechtes, wie in der Eucharistie die Form (Wort), Materie (Brod), der Minister (Priester), Anderes aber nur nothwendig, weil geboten oder

[1]) L. c. 468. „Populus assistens fide et devotione manducat et bibit corpus et sanguinem Domini spiritualiter in simplicitate fidei per cogitationes bonas et s. meditationes manducando et hauriendo corde et ore Jesu Christo (Jesum Christum) per affectum amoris."

menschlichen Rechtes, wie dass die Consecration auf dem Altare, in diesen Kleidern, mit diesen Gebeten geschehe; hierin könne die Kirche aus Gründen Aenderungen treffen. Auch die Communion unter beiden Gestalten sei nicht derart nothwendig, dass von ihr das ewige Leben abhänge; wie sie daher früher mit Nutzen statt gefunden, so werde sie jetzt, nachdem sich die Kirche in ihrer Praxis dagegen erklärt, vermessen und verdammlich. Der Satz, dass die unter beiden Gestalten communiciren, grösseres Verdienst haben, als die unter Einer, sei irrig, denn das Erste sei der Gehorsam, und Vieles, was früher verdienstlich war, könne die Kirche zum allgemeinen Besten verhindern. Das Concil möge den Böhmen die Ueberzeugung beibringen, dass es gegen sie nicht aus Hass, sondern des Glaubens und ihres Seelenheiles willen verfahre; zu diesem Zwecke müsse man aber den Anschein vermeiden, als begünstige und schütze man andere nicht weniger Irrende, während man sie verfolge [1]), und die Verhandlungen nicht solchen Theologen übertragen, die den Böhmen verdächtig erscheinen könnten, sondern den Lehrern der Universität Paris und anderer Universitäten. Die meisten dieser Theologen hätten sich für die Recht- und Zweckmässigkeit der Communion unter Einer Gestalt für Laien entschieden, um den Gefahren und Aergernissen bezüglich der Spendung des Sacraments unter beiden Gestalten vorzubeugen, wie Verschüttung, Schmutz der Gefässe, lange Bärte der Laien, Schwierigkeit der Aufbewahrung für Kranke, da der Wein in Essig übergehen und damit aufhören könnte Christi Blut zu sein, Unmöglichkeit, in Einem Gefässe so viel zu consecriren, dass zur österlichen Zeit für 10—20,000 Communicanten hinreichend vorhanden wäre (als wenn Alle auf Einmal die Communion empfingen!), Gefahr des falschen Glaubens, als sei der Laie dem Priester in der Communion gleich, als sei der Genuss unter beiden Gestalten zum Heile nothwendig, als ruhe die Hauptbedeutung des Sacramentes weniger in der Consecration als im Genusse [2]) und als habe die römische Kirche nicht den rechten Glauben von den Sacramenten, endlich würde ein solcher Brauch auch Anlass zu Spaltungen in der Christenheit geben, wie das Beispiel Böhmens zeige, wo der Aufruhr nicht blos die geistliche, sondern auch die weltliche Macht untergrabe, wenn nicht bald Fürsorge geschehe."

Wie bemerkt, die Sache ist hier überwiegend von dem Standpunkte der kirchlichen Autorität aus, die in dem Erlasse der Synode festgehalten werden soll, erlediget. Da aber die kirchliche Autorität in dem Erlasse der Synode nach der Anschauung der Hussiten der Bestimmung Christi entgegen schien, so genügte die Verweisung darauf, dass die Kirche allein das richtige Verständniss dieser Bestimmung Christi geben könne, nicht, da die entgegengesetzte Lehre

---

1) L. c. 466: „et non aliis detestis aut non minus errantibus detur favor, dissimulatio aut etiam defensio", es ist die Haltung der Synode bezüglich der Sätze Jean Petits gemeint. — 2) 467: „quod virtus hujus sacramenti non est principalius in consecratione quam in sumptione."

und Praxis der alten Kirche doch wahrlich auch auf einem richtigen Verständnisse der Schrift beruhte. Vielmehr musste aus der Schrift selbst nachgewiesen werden, dass der sacramentale Genuss sowohl überhaupt als in specie unter beiden Gestalten zum ewigen Leben nicht absolut nothwendig sei, wie dieses Peter von Pulka durch Deutung des VI. Capitels des Johannesevangeliums von der geistigen Aneignung Christi durch den lebendigen Glauben versuchte, während Gerson dieses wohl im Auge hatte, aber nur Andeutungen dafür gab; dadurch allein trat dann die Form der Communio in das Gebiet der kirchlichen Sitte, auf welchem die gesetzgebende Macht der Kirche nicht zu leugnen war. Sein von dem Concile leider nur zu sehr befolgter Rath, sich in der Sache mehr auf äussere Macht als auf Beweise zu verlassen, brachte bei einem in seinem nationalen und religiösen Gefühle sich verletzt glaubenden Volke das Gegentheil von dem hervor, was man bezweckte.

Das Concil hatte am 26. Juli [1]) in Schreiben an den böhmischen Clerus, den böhmischen und mährischen Adel [2]), sein Verfahren gegen Hus gerechtfertiget, theils durch Darlegung seiner mit Wycliffe gemeinsamen Irrthümer und seiner die kirchliche Disciplin und den katholischen Glauben schwächenden Tendenz [3]), so dass, wenn das böhmische Volk diese Erkenntniss der Synode gehabt, es Hus längst zuvor hingerichtet haben würde [4]), theils durch Hervorhebung, wie viele Mühe man sich gegeben, Hus zur Nachgiebigkeit zu bewegen um damit das Aeusserste von ihm ferne zu halten [5]). Allein die Schreiben aus Böhmen an Sigismund [6]) und an die Synode [7]) benahmen jede Aussicht zu friedlicher Ausgleichung. Das Verfahren gegen Hus wird als ein allem Rechte entgegenlaufendes, er selbst als rechtgläubig, aller Häresie Feind, nur zur Erbauung der Kirche wirkend, und jede entgegengesetzte Behauptung als Lüge dargestellt. Sie wollen darüber bei dem künftigen wahren Papste, „dem sie in

---

1) Mansi XXVII, 781. — 2) Hus Opp. I, f. 79. 80. — 3) Ueber Wycliffe sagt die Synode, Mansi l. c. 782. „Fidem catholicam non tantum improbe interpretari sed e fundamentis evertere conatus est. Nemo tam unquam sub velamine christianae religionis instituto fidei oppugnavit, tam perverse et scandalose contradixit Ecclesiae.“ Ueber Hus und Hieronymus: „Ejusque Wiclef in multis damnatissimis articulis imitatores non solum ad debilitandam sed ad enervandam quasi militantis Ecclesiae disciplinam fidemque catholicam elidendam tendere manifestissime cognovimus.“ — 4) „Quae si ut nobis clarissime liquet cunctis regni vestri gentibus manifesta essent, minime dubitamus, pro ingenti vestro erga fidem catholicam affectu, quia talem virum suis meritis exigentibus notorie convictum et jam *sanctissima justitia mediante deletum pridem exterminandum curavissetis.*“ — 5) „Eundem caritative ut resipisceret, quanto studio potuimus, monuimus, sed nec profuit. Quippe non satis dici posset, quantum et publice et privatim ut se emendare vellet conati sumus. Que in casu clementer agere volebamus, cupientes vitam potius quam mortem peccatoris amplecti. Sed neque etiam proficere valuimus. Quin imo obstinatior, in suis opinionibus perversior diabolica instigatione exstitit. Itaque res se habet, ut in apertissima haeresi et intolerabili deprehensus et convictus juris censurae penitus relinqueretur....“ — 6) L. c. 786. — 7) Ibid. 791. Das Schreiben ist vom 2. Sept. 1415 datirt. Allein Peter de Pulka (Firnhaber l. c. p. 42) sagt in einem Schreiben vom 15. Jan. 1416, es seien Briefe des böhmischen und mährischen Adels unterm 30. Dec. angekommen; sohin muss statt 2. Sept. der 2. Dec. gelesen werden, da ja das Schreiben des Concils vor Ende Aug. nicht nach Böhmen kam.

Allem, was dem Rechte, der Vernunft und dem göttlichen Gesetze gemäss ist, den schuldigen Gehorsam erweisen wollen, die nöthigen Schritte thun, einstweilen aber die wahren Prediger des Evangeliums mit ihrem Leben schützen." Unter den Hussitischen Documenten findet sich auch eine auf sechs Jahre geschlossene Uebereinkunft von 60 böhmischen und mährischen Rittern [1]), die dahin geht, den durch das Verfahren des Constanzer Concils verletzten Ruf der Reiche Mähren und Böhmen zu schützen, das Wort Gottes in ihrem Gebiete frei predigen zu lassen „nach der Wahrheit der hl. Schrift", diejenigen Priester, welche einer Irrlehre überführt sind, zwar nicht der Gewalt des Diözesanbischofs zu entziehen, für den Fall aber der Bischof aus Hass gegen die evangelische Lehre verfährt, den Angeklagten der Universität Prag zu übergeben, die nach der Wahrheit der hl. Schrift entscheiden soll. Die gerechte Excommunication des Bischofs wollen sie anerkennen, der ungerechten aber Widerstand leisten, wie auch der Papst Gehorsam finden soll, vorausgesetzt, dass seine Forderung dem Worte Gottes nicht widerspricht." Mit Einem Worte, die Autorität der Kirche nur in so weit gelten zu lassen als sie durch die Schrift begründet erscheint. Diese Stellung des Adels war nicht durchaus von religiösen Motiven gehalten, sondern, wie wir aus den Mittheilungen eines unbekannten Zeitgenossen sehen, hatte er, verarmt zum grossen Theile durch den herrschenden ungemeinen Aufwand, in der Lehre des Hus von der Armuth des Clerus einen Ausweg gefunden, seinen gesunkenen Vermögensstand durch die Reichthümer der böhmischen Kirche, die Domkirche zu Prag allein konnte über 300 reichbesoldete Cleriker erhalten [2]), zu verbessern, und war darum geneigt, die Wirren in jeder Weise zu befördern [3]). Auch erfolgte ja die zum Theile mit Bilderstürmerei verbundene Plünderung der Kirchen und Klöster in einem Grade, dass sogar Bauern sich aus den geraubten Stoffen in Seide kleideten [4])! Je weniger aber in Böhmen innere Gründe für einen Gegensatz zur Kirche allgemein gegeben waren, denn selbst die bekannten vier Artikel der Hussiten enthalten nichts, was eine eigenthümliche Auffassung des christlichen Lebens voraussetzte, sondern wollen nur Beseitigung gefühlter Missstände in der Kirche, desto eifriger suchte man einen solchen Gegensatz zu begründen durch gehässige Darstellung des kirchlichen Verfahrens gegen Hus und ihm zugleich einen Halt im Volke zu geben, indem man die Anhänglichkeit an

---

[1]) Hus Opp. I, 77. — [2]) Mansi XXVII, 787. — [3]) Diese anonymen Mittheilungen finden sich in dem schon citirten Codex der Münchner Staatsbibliothek, fol. 61—80. „Ecce jam", lässt der Unbekannte den Adel sprechen, f. 78, „cives praecellunt nos in opibus, clerus dilatatus est in possessionibus, rex abundat in thesauris et regionibus, sagaci consilio providendum est ut cives contra regem, si eorum sectam amplecti noluerit, moveantur, quo facto quorsum res devenerit bona temporalia sive clericorum sive civilium inter nos ipsos gratuite dividemus. Nam si rex civibus consenserit et eorum dogmatibus adhaesit, certum est, secundum civium voluntatem non debere clericos temporalia bona possidere, nobis infallibiliter donabuntur. Quod si rex iis non acquiverit movebuntur arma, hinc inde bella surgent, venient non parva sed copiosa stipendia et clientes ac milites ubique ditabuntur ...." — [4]) Ibid. f. 65.

dem „geliebten Lehrer“ bis zur Verehrung des „glorreichen Martyrers“ steigerte [1]), eigene Liturgien componirte [2]), an der Universität die Lectionen an dem Todestage von Hus aussetzte, und in bildlichen Darstellungen ihn neben Stephanus und Laurentius als Heiligen Gottes in der Erinnerung festhielt [3]). Noch im XVI. Jahrhunderte scheint diese Verehrung des Hus bestanden zu haben; als darum 1555 die Jesuiten nach Prag kamen, musste Petrus Canisius gerade am Todestage des Hus — bisher einem Feiertage der Hussiten — seine Lectionen in der hebräischen Sprache beginnen [4]). Das fremde Idiom sollte durch den Schein des Ausserordentlichen die noch immer wachen nationalen Erinnerungen in Schlaf bringen!

Vierzehntes Capitel.

Gersons Kampf gegen die Lehre von dem Tyrannenmorde auf dem Concile zu Constanz.

Die Rede, welche Gerson am 4. September 1413 zu Paris nach dem Siege der Regierung über den Aufruhr hielt [5]), hatte zum Zwecke, den König zu Maasregln für Aufrechthaltung der königlichen Autorität zu veranlassen. Die grösste Erniedrigung aber schien diese Autorität erfahren zu haben durch die von dem Herzoge von Burgund dem geisteschwachen Könige abgenöthigte Billigung des an dem Herzoge von Orleans verübten Meuchelmordes. Da diese Billigung im engsten Zusammenhange mit der Rechtfertigung des Mordes durch den Magister Jean Petit stand, war es einer der ersten Schritte des Hauses Orleans, durch die Universität gegen diese Rechtfertigung aufzutreten, und Gerson, der aus eigenem Antriebe bereits im Jahre 1408 in seiner Rede „für die Gerechtigkeit“ und 1409 in seiner Schrift „von der Enthebbarkeit des Papstes“ sich gegen die Lehre von der unbedingten Zulässigkeit des Tyrannenmordes ausgesprochen [6]), hatte deshalb einem ihm gewordenen Auftrage zufolge in der Rede vom 4. Sept. jene Sätze aus dem Vortrage Jean Petits, die ihm ebenso für das königliche Ansehen wie den Rechtsbestand des

---

1) Monum. hist. Univ. Prag. T. III, p. 148. 150. — 2) Mansi XXVII, 786. „Ipsos (Hus et Hieronymum) in templis Dei pro beatis depingunt, in praedicationibus eos sanctos asserunt, in officiis divinis suffragiis honorant, missas ut pro martyribus canunt ....“ — 3) Sacken, die Ambraser Sammlung, Wien 1855, Thl. II, p. 200—201, erwähnt eines Hussitischen Missale (geschrieben 1491), in dem sich nicht blos das Fest „gloriosi martyris Joannis Hus“, sondern auch in der missa de communi martyrum neben den Heiligen Stephanus und Laurentius Hus im Messgewande, die Mütze mit Teufelslarven auf dem Kopfe, den Kelch und das Evangelium in Händen, abgebildet findet. — 4) Monum. hist. Univ. Prag. T. III, p. 150. — 5) Sieh oben S. 449 u. f. — 6) II, 218. „Quanto magis est erronea et damnanda assertio, quod licet unicuique subditorum mox ut aliquis est tyrannus ipsum viis omnibus fraudulentis et dolosis, sine quavis autoritate vel declaratione judiciaria morti tradere, praesertim si addat haec assertio, quod tyrannus ille omnis est, qui non praeest ad utilitatem subditorum ....“

gesammten Landes bedrohlich schienen, und den König zur Unterdrückung dieser Irrlehren aufgefordert. Die Universität sprach am 6. Sept. ihren Dank und ihre Billigung gegen Gerson aus, und die theologische Facultät wie die französische Nation an der Universität erklärten, die Angelegenheit als eigene betrachten und mit und für Gerson gegen Alle eintreten zu wollen, die ihn belästigen würden [1]. Für Gerson hätte diese Versicherung, wenn er nicht aus Gewissenspflicht gegen die Sätze Petits den Kampf unternommen, wenig Beruhigendes gehabt. Denn nicht blos hatten die Professoren des canonischen Rechtes ihren Beitritt verweigert und erklärten am 30. October das Verfahren Gersons für Aufruhr und Hass erzeugend [2], auch die Picardische Nation folgte diesem Beispiele, verdächtigte die Reinheit der Absicht Gersons durch den Vorwurf eines „Fuchsartigen Benehmens“ [3]) und desavouirte mit der canonistischen Facultät später Gerson als Gesandter der Universität für das Concil zu Constanz. Weit schwerer wog noch der Hass des Herzogs von Burgund und seiner gesammten Partei, die in Gerson nur einen Undankbaren gegen die Wohlthaten erblickten, die er vom Hause Burgund empfangen.

Gerson erkannte das Schwierige und Gefahrvolle seiner Stellung vollkommen. „Fern sei es von mir, schrieb er, in dieser wichtigen Sache nicht reinen Sinnes zu handeln; ich wäre ja der Elendeste unter allen Menschen, wenn ich durch Schritte, die mich selbst verdammen, täglichen Todesgefahren mich preisgeben würde!“ [4]). Die Bedenken Vieler, durch diese Schritte würde der dem Lande so nothwendige Friede gestört, machten ihn nicht irre, denn wo solche Grundsätze zur Herrschaft kommen, sei jeder dauernde Friede unmöglich, weil die Grundlage alles Friedens, das Vertrauen fehle. Um auch dem Herzoge von Burgund über seine Motive vollen Aufschluss zu geben, übersandte er ihm einige Betrachtungen, die er am 4. October 1413 entworfen hatte [5]). „Die Wahrheit, sagt er, ist eine Schwester des Friedens, daher ist kein Friede von Dauer, der gegen die Wahrheit geht (Jes. 57, 21.; Zachar. 8, 12) und sollte ein Friede nur um den Preis der Verleugnung der Wahrheit zu Gunsten eines Irrthumes zu haben sein, so wäre der Krieg vorzuziehen. Denn die Wahrheit will nicht blos innerlich festgehalten, sondern auch äusserlich vor Fürst und Volk gepredigt sein, und wenn dieses bisher aus Mangel an Freiheit nicht möglich war, so darf wenigstens jetzt nicht länger gezögert werden; die Wahrheit will Niemand zu nahe treten, sie verlangt nur, dass der Irrthum ihr weiche und seine Vertreter reuig davon abstehen. Die Wahrheit, um welche es sich in diesem Falle handelt, ist der Art, dass sie Jeder, der ein vernünftiges Urtheil hat, Christ oder Heide oder Jude oder Saracene leicht erkennen kann, denn sie ist ein Princip des Naturrechtes: „Du sollst nicht tödten!“ Jeder weiss, dass es diesem Principe

---

1) Opp. V, 54—58. Der ganze V. Band der Dupin'schen Ausgabe enthält ausschliessend die auf diese Angelegenheit bezüglichen Documente, mit Ausnahme der zu Constanz gehaltenen Reden, die sich meistens im II. Bande finden. — 2) Ibid. 373. — 3) Ibid. 378. — 4) Ibid. 99. — 5) Opp. IV, 677—80 u. V, 99 sqq.

entgegen ist, Jemanden zu tödten ohne gesetzliche Vollmacht und als Richter in eigener Sache. Ueber die Vertretung dieser Wahrheit kann sich Niemand mit Recht beklagen, und fühlt sich Einer getroffen, sollte er Gott danken, dass man durch Beseitigung des Irrthums für sein Heil sorgt. Wie Jeder, der für die Vertretung dieser Wahrheit zu leiden hätte, ein Martyrer, so wäre der Verfolger ein todeswürdiger Tyrann"[1]). Aus diesen mehr allgemein gehaltenen Sätzen folgerte nun Gerson, „dass Jeder die Verpflichtung habe, der Wahrheit des Glaubens gegen Jedermann zu ihrem Rechte zu verhelfen, dass Jene sich nicht im Stande des Heils finden, die einen Fürsten veranlassen, Jene verfolgen zu lassen, durch das geistliche oder weltliche Schwerd, die es nicht verdienen, dass, wer mit Unrecht verfolgt und verleumdet ist und keine Schritte thut, um die Wahrheit zur Oeffentlichkeit zu bringen, grausam an sich und Andern handelt, dass Jene sich nicht treu gegen den König und sein Reich erweisen, die aus falscher Friedensliebe ihn hindern, gegen Jene einzuschreiten, die den königlichen Namen durch ungerechte Erlasse missbraucht haben."

Gerson war also durch innere Gründe zu seinem Verfahren bestimmt; er fand in der Rechtfertigung des an dem Herzoge von Orleans verübten Mordes nicht blos die christliche Moral, die er als dem Gebiete des Glaubens angehörig betrachtete, sondern auch die erste Bedingung eines geordneten Staatslebens, die alle Selbsthilfe ausschliessende Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz[2]) gefährdet. Darum äusserte er in einer Predigt zu Paris, wenn ein Engel vom Himmel käme und das Gegentheil behauptete, würde er „anathema" über ihn rufen. Gegen diese Macht der Ueberzeugung kam die nothwendige Berücksichtigung der äusseren Verhältnisse nicht auf, selbst den Umstand scheint Gerson nicht beachtet zu haben, dass sein Kampf doch auch das Interesse einer Partei (Orleans) förderte und damit den Hass des Herzogs von Burgund gleichsam rechtfertigte; er hatte nur die Bekämpfung des Irrthums im Auge und vermochte eben darum gegen die Schwierigkeiten, die sich ihm besonders in Constanz in den Weg stellten, nicht immer die nöthige Ruhe des Geistes zu bewahren.

Bereits am 7. October erschien ein königlicher Erlass an den Bischof von Paris[3]), mit Zuziehung des Inquisitors und der bedeutendsten Lehrer der theologischen Facultät, gegen gewisse im Reiche verbreitete Irrthümer einzuschreiten. Am 30. November traten zu

---

1) IV, 678. „Celuy ou ceux qui feroient ou consulteroient telle persecution ils seroient tyrans, desloyaux envers Dieu et le monde et à persecuter par feu et par espée et par tout perdre corps et biens, seigneurie et benefice, par la justice tant spirituelle come temporelle, s'ils n'en vouloient prendre amendement. Exemple de comté de Theulouse et d'autres. Si avise bien chacun qu'il fera et a à faire, car matière de la foy n'espargne le seigneur nez que le varlet, pusillum et magnum Deus fecit. Sap. VI, 8." — 2) De sensu litt. I, 7. klagt Gerson: Experimur in hoc regno (Franciae) qualiter multiplicati sunt — qui ad seditiones et rebelliones contra omnem dominationem eriguntur et nolunt quod infima per media reducuntur ad Deum, sed constituunt se judices et supremos ...." — 3) V, 52.

diesem Zwecke der bischöfliche Official mit dem Inquisitor und den Professoren der Theologie zusammen. Als Gegenstand der Untersuchung wurden die Sätze bezeichnet, die Gerson aus der Rede Petits vom 8. März 1808 — Petit selbst war bereits 1411, wie man wissen wollte, nicht ohne Reue über seine Behauptungen [1], zu Hesdin gestorben — als Irrthümer ausgehoben hatte. Diese waren:

1. „Jeder Tyrann kann und darf von jedem seiner Vasallen und Unterthanen in jeder Weise, selbst durch List und Verstellung, aller bestehenden Verträge und Eide ungeachtet, ohne richterlichen Spruch gemordet werden" [2]. Dieser Satz, sagt Gerson, so allgemein ausgesprochen und in dieser Erweiterung des Begriffes Tyrann sei der Lehre des Glaubens und der Sitten entgegen und gegen das Gebot „Du sollst nicht tödten!" (propria autoritate), untergrabe den Staat und führe zu Meineid, Verrath, Empörung; wer diesen behaupte, sei Häretiker.

2. „Michael hat ohne Befehl weder Gottes noch eines Andern, sondern blos aus natürlicher Liebe Lucifer in den ewigen Tod gestürzt und dafür die Fülle geistiger Schätze erlangt." Diese Behauptung sei irrig, da nicht Michael, sondern Lucifer selbst durch die Sünde sich gestürzt; aber auch den Sturz durch Michael zugegeben, so habe dieser ein Gebot Gottes dafür gehabt, denn von Gott als „Fürst" aufgestellt, habe er wohl gewusst, dass alle Gewalt von Gott sei.

3. „Phinees hat den Zambri ohne einen Befehl Gottes getödtet, und Zambri war kein Götzendiener." Dieses sei gegen den Text der Bibel, Num. XXV, 5: „Moses sprach zu den Richtern Israels, bringe Jeder seinen Nächsten um, die sich dem Baalpheor geweiht."

4. „Moses hat ohne Befehl oder Autorität den Aegypter getödtet." Auch dieses sei der Schrift zuwider, nach Act. VI, 25: „er glaubte, die Brüder erkennten, dass Gott durch seine Hand Israel befreien wolle" [3].

5. „Judith sündigte nicht durch Schmeichelei gegen Holofernes noch Jehu, indem er vorgab, den Baal ehren zu wollen." Diese Behauptung begünstiget den Irrthum, dass man in manchen Fällen die Unwahrheit sagen dürfe, wogegen sich Augustin erkläret [4].

6. „Joab hat den Abner nach dem Tode Absalons gemordet." Ist der Behauptung der Schrift entgegen, II. Reg. 3.

7. „So oft Einer etwas thut, was besser ist (als das Unterlassen), wiewohl er geschworen, es nicht zu thun, so ist nicht dieses Meineid, sondern das Unterlassen wäre Meineid." Ist in dieser Allgemeinheit falsch und gegen den Glauben.

---

1) Opp. V, 168. — 2) Ibid. 56. „Chacun tyrann doit et peut estre louablement et par merite occis de quelconque son Vasal et sujet, ou par quelconque manière, mémement par aguettes et par flatteries ou adulations, non obstant quelconque jurement ou confederation faites avec luy, sans attendre la sentence ou mandement du juge quelconque . . . ." — 3) „In glossa de Lyra ponitur: „jam Deus inspiraverat Moysi, quod liberaturus erat populum per ipsum de servitute Aegypti et sic jam erat constitutus a Deo tutor et defensor populi, propter quod non peccavit vindictam illam faciendo." — 4) p. 57. „Si admissa fuerint vel officiosa mendacia tota scripturae divinae vacillabit autoritas."

Nachdem Gerson erklärt hatte, dass er mit dieser Censur Niemanden zu nahe treten wolle, forderte er die Theologen zur Mitwirkung in der Sache auf, weshalb er als Kanzler ihnen die Freiheit gebe, sich ihrer Ansicht gemäss auszusprechen [1]. Die Theologen meinten, die Sätze seien wohl der Art, dass Schritte dagegen geschehen müssten, die Sache sei schon seit zwei Jahren in der theologischen Facultät angeregt, aber vor Allem müsse man Gewissheit haben, dass die Sätze in der vorgelegten Form auch von Petit vorgetragen worden seien, zu welchem Zwecke man die Rede Petits einsehen, und Beides, die Sätze Petits wie die Censuren Gersons, der Facultät zur weiteren Erörterung mittheilen möge, was auch geschah. Die Gutachten der Theologen wurden vom 19. December an mündlich und schriftlich abgegeben. Die Behandlung der Sache ist grösstentheils eine ganz äusserliche, weder auf das Eigenthümliche des biblischen Lehrgehaltes noch auf eine allseitige Vergleichung der Grundsätze Petits damit ist bei den meisten eingegangen, selbst die bezüglichen Ansichten bedeutender Lehrer der Kirche sind nicht einmal erschöpfend gegeben. Bei diesem Verfahren war eine die Geister beruhigende Entscheidung beinahe unmöglich, zumal die Sätze Petits in ihrer theilweise casuistischen Fassung auch eine weniger verfängliche Deutung zuliessen. Dies gab der burgundischen Partei an der Universität Muth, und wenn auch unter den augenblicklichen Verhältnissen die Gegenansichten nicht frei hervortreten durften, ganz konnte man ihnen das Wort doch nicht entziehen.

Zunächst wurde das Bedenken erhoben, dass, weil die von Gerson ausgezogenen Sätze weder nach Inhalt noch Form mit den Behauptungen Petits übereinstimmten, eine Censur gar nicht statt finden könne. Dieses war ein entscheidender Punkt, zu dessen Beleuchtung wir die Rede Petits selbst näher ansehen müssen. Der Grundgedanke der Rede ist: Die Begierlichkeit ist die Mutter aller Uebel; sie hat Einige zum Abfalle vom Glauben, Andere zum Verrathe an ihren Fürsten und Oberen verleitet; als Beispiele des Abfalles vom Glauben werden vorgeführt: Julian der Apostate, der Mönch Sergius, Zambri; als Verräther an ihren Oberen: Lucifer, Absalon, Athalia. Als Folgerungen gleichsam knüpft Petit daran acht Wahrheiten. I. Jeder Untergebene, der in welcher Weise immer gegen das leibliche Wohl seines Herrn machinirt, um ihm die Herrschaft zu nehmen, begeht ein Majestätsverbrechen gegen Gott und seinen Herrn und ist des Todes der Seele und des Leibes schuldig [2], denn ein solcher ist ein Tyrann. II. Die Schuld ist

---

[1]) Aber als ein Licentiat einen Satz Petits zulässig erklärte, sagte ihm Gerson: „caveret ne deliberando dicat aliquas haereses et protestatur, quod si sic, de faciendo partem contra ipsum." V, 298. — [2]) V, 25. „Omnis subditus et Vasallus qui cupiditate, fraude, sortilegiis et ingenio pravo machinatur contra salutem corporalem sui regis et superioris Domini pro ei tollendo illustrissimam dominationem peccat adeo graviter et crimen committit adeo horribile sicut crimen lesae majestatis in primo gradu (d. i. Häresie, Idololatrie) et per consequens dignus est duplici morte. — Ego probo propositionem meam: quia omnis subditus ita faciens est *tyrannus* et infidelis suo regi ...."

um so grösser, je höheren Rang ein solcher Untergebener hat. III. In solchem Falle ist es jedem Untergebenen nach dem natürlichen, moralischen und göttlichen Gesetze erlaubt, ohne irgend einen Auftrag einen solchen Verräther und treulosen Tyrannen zu tödten, ja es ist dieses sogar verdienstlich, besonders wenn der Verräther so hoch steht, dass die Gerechtigkeit ihn nicht erreichen kann [1]. Dieses wird durch Belege aus Thomas von Aquin, Johann von Salisbury, Alexander von Hales, Aristoteles, Cicero, Boccaccio, ja sogar I. Petr. II, 13, wie durch die Beispiele des Moses, Phinees und hl. Michael bewiesen. IV. Wird ein solcher Tyrann durch einen Prinzen getödtet, so ist es besser, als wenn es durch einen Herzog, dieses besser, als wenn es durch einen Grafen u. s. w. geschieht. V. Einigungen, Verträge, Eide, die zum Nachtheile eines Fürsten oder seines Hauses oder des Staates gereichen können, haben keine Verbindlichkeit nach göttlichem und menschlichem Rechte. VI. Selbst nicht, wenn sie zum Nachtheile des einen der Verbündeten oder der Seinigen gereichen. VII. In solchen Fällen kann ein Jeder einen solchen Tyrannen tödten durch List und auf dem Wege der Verstellung [2]. VIII. Das zweifache Verbrechen des Verrathes an Gott und ihrem Könige begehen Jene, die aus Herrschsucht sich der Magie gegen das leibliche Wohl ihres Fürsten bedienen. — Das Weitere ist eine weitläufige Versicherung, dass der Herzog von Orleans sich dieses zweifachen Verrathes gegen den König schuldig gemacht und darum mit Recht von dem Herzoge von Burgund getödtet worden sei.

Es ist nun klar, dass Gerson seinen ersten Satz durch Zusammenziehung der 1., 3., 5. und 7. Wahrheit Petits gebildet und dem mehr speciell bestimmten Falle Petits eine allgemeine Fassung gegeben hat. Allein damit ist der Wahrheit oder Gerechtigkeit nicht zu nahe getreten, denn das Recht zu tödten in dem von Petit formulirten Falle gründet dieser ja selbst auf das Recht des Tyrannenmordes im All-

---

[1]) V, p. 27. „In casu supradicto licitum est cuilibet subdito sine quocunque mandato vel praecepto secundum leges naturalem, moralem et divinam occidere et facere occidi ipsum proditorem et infidelem tyrannum et non modo licitum sed honorabile ac meritorium, praecipue quando est adeo potens quod justitia non potest bono modo fieri per superiorem.“ Nach einem von dem Bischofe von Arras auf dem Concile zu Constanz gemachten Vorwurfe hätte Gerson den wichtigen Zusatz weggelassen: „et (si) talis tyrannus perseverat in sua malitia nec se vult corrigere et specialiter quando est periculum in mora“ V., 403. Allein von den in Paris anwesenden Theologen, unter denen mehre Abschriften der Rede Petits circulirten, macht nur Einer auf das „periculum in mora“ aufmerksam, nemlich Professor Pierre aux Boeufs, als ausdrücklich (expresse) in der Rede Petits stehend (V, 165); dagegen fehlt es sogar in dem Texte des dem burgundischen Hause gewogenen Monstrelet's (V, 9) und in der bischöflichen Censur, wo man des Erfolges wegen doch auch auf Aechtheit des Textes sehen musste; auch zu Constanz fanden die Freunde Gersons diesen Zusatz nicht im Texte (V, 930) und er selbst giebt die Erklärung, es möchten nach der Rede des Abtes von St. Fiacre Aenderungen im Texte eingetreten sein (Opp. II, 923). Der Zusatz fehlte selbst in zwei unter den Augen Petits geschriebenen Exemplaren. —

[2]) p. 81. „In casu supradicto unicuique licitum est honestum et meritorium occidere et facere occidi supradictum tyrannum per insidias, cautelas et explorationes et etiam licitum est dissimulare et tacere suam voluntatem.“

gemeinen [1]), und die ganze Anlage der Rede geht eben dahin, den Herzog von Orleans als Tyrannen zu erweisen.

Ein weiterer Angriff der Freunde Burgunds ging auf die von Gerson in Anspruch genommene Deutung der Beispiele des alten Bundes. „Wie der Text der Schrift vorliege, sei die Behauptung, dass Phinees und Moses bei der Tödtung Zambri's und des Aegypters ohne Bevollmächtigung gehandelt, gar nicht abzuweisen, auch könne man bei dem Beispiele Judiths und Jehu's nicht mit Sicherheit sagen, der von Petit hier beabsichtigte Sinn wolle Beide als wegen ihrer Lüge von der Schrift gelobt hinstellen, sondern das Lob gehe auf ihre rettende That. Sohin liege hier nicht ein Irrthum in dem Grade vor, dass man zu einer Censur berechtiget sei.“ Auch dieser Einwand war begründet. Denn allerdings hatte Petit das Wort der Schrift für sich, wie Gerson dieses schon aus der Unsicherheit hätte entnehmen können, mit welcher Thomas von Aquin die aus dem ungesetzlichen Verfahren des Moses und Phinees erhobenen Instanzen zu erledigen sucht [2]). Dass Gerson, statt die Gesammtanschauung des neuen Testamentes der Censur zu Grunde zu legen, mehr nur die von Petit für sich benützten Schriftbelege des alten Bundes der herrschenden Auffassung entsprechend zu deuten und damit die Begründung Petits zu entkräften suchte, war nicht geeignet, die Gegner zum Schweigen zu bringen. Nur Wenige, wie Professor Machet, wiesen auf die unvollkommnere Lebensanschauung des alten Bundes hin, die, wo sie mit der evangelischen Vollkommenheit in Widerspruch trete, zurückstehen müsse. Das neue Testament gestatte nur dem Staate (communitati) oder dessen Oberhaupte die Tödtung, und auch da nur, wenn in anderer Weise nicht geholfen werden könne [3]). Sohin sei jede Berufung auf das alte Testament in diesem Falle irrig.

Für den Cardinalpunkt der gesammten Verhandlung, die unbedingte Zulässigkeit des Tyrannenmordes, stützten sich die Gegner auf die Autorität nicht blos des Aristoteles und Cicero, sondern auch des Johannes von Salisbury, Alexander von Hales und vor allem des Thomas von Aquin. In Betreff der Stellen aus Aristoteles und Cicero bemerkte man im Allgemeinen ganz richtig, dass der Christ nicht in dem Heidenthume den Masstab für seine Handlungen suchen dürfe, sondern in der Lehre und Disciplin der Kirche, hier aber sei ein Anhaltspunkt für die Behauptungen Petits nicht gegeben. Denn einmal habe er den Begriff des Tyrannen in einer

---

1) V, 25. „Ambitio, quae nil aliud est quam concupiscentia et voluntas inordinata tollendi alteri suam dominationem fecit Athaliam reginam esse homicidam (IV. Reg. XI, 1) iniquam et perfidam, ut obtineret vi et tyrannide coronam et regni Judaeorum dominium; et quomodo per insidias et explorationes fuit occisa: quia *recta ratio et aequitas est, quod omnis tyrannus occidatur turpiter per insidias et haec est propria mors qua debent mori perfidi tyranni.*“ — 2) Summa II[2], Qu. LX, art. 6, N. 2. „*Videtur* Moses Aegyptum occidisse *quasi* ex inspiratione divina autoritatem adeptus, Act. VII, 25, — vel *potest* dici quod Moses occidit defendendo eum qui injuriam patiebatur cum moderamine inculpatae tutelae ...“ — 3) V, 207. „etiam communitati non licet si alias potest satisfieri sine morte.“

Art erweitert, dass sich darunter jeder auf kirchlichem wie politischem Gebiete seine Macht missbrauchende Obere subsumiren lasse [1]), wodurch auch der Geringste ein Schwerd gegen Jene, die er für tyrannisch oder verrätherisch halte, in die Hände bekomme, und alle Ordnung sich auflöse; selbst Aristoteles, Cicero und noch mehr Johann von Salisbury u. A. verstünden, wenn sie von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes sprechen, unter Tyrannen nur Jene, die auf dem Wege bloser Gewalt die Herrschaft über eine Communität an sich reissen und mit denen diese Communität desshalb in einem offenen, gerechten Kampfe sich befindet; in diesem Falle ist die Tödtung des Tyrannen jedem Gliede dieser Communität erlaubt, wenn kein Gesetz dagegen steht, und kein Verrath oder Betrug mit unterläuft [2]). Aber selbst noch in diesem Falle sei die Ansicht des Thomas von Aquin gegen die unbedingte Gültigkeit des Tyrannenmords. Diesen Punkt ausführlich zu erörtern, hatte sich Gerson als Aufgabe gestellt. Mit Beziehung auf die Aeusserung des Thomas in dem Commentare zu den Sentenzen und in der Schrift „von der Regierung der Fürsten", „dass, wenn das Recht die Regentenstelle zu besetzen dem Volke zusteht, es den Regenten, der seine Gewalt tyrannisch missbraucht, auch wieder entsetzen könne, wenn es aber gegen den Tyrannen eine Hilfe nicht zu finden vermag, es sich an Gott wenden, und, um dessen Hilfe zu erlangen, von seinen Sünden ablassen solle" nennt er folgende Bedingungen, unter welchen der Tyrannenmord zulässig erscheine: der Tyrann muss notorisch als solcher gekannt sein [3]), und seine Obern kein Mittel zu seiner Unterdrückung besitzen, auch muss es gewiss sein, dass kein Anderer den Tyrannen eben so gut zu beseitigen vermag [4]), dass die Beseitigung desselben wirklich nothwendig und eine Besserung desselben nicht zu erwarten ist [5]); die Ermordung darf nicht auf listige Weise, zum Nachtheile seiner Seele, überhaupt nicht durch schlechte Mittel geschehen und dabei kein Privatinteresse — sondern nur die Forderung des göttlichen und menschlichen Gesetzes — zu Grunde liegen [6]). Alle diese Bedingungen vorausgesetzt, handle dann, wer den Tyrannen

---

[1]) In dieser Erweiterung hatte auch Gerson früher den Begriff tyrannis, z. B. in der Rede vor Benedict zu Tarascon II, 70, gebraucht, und ebenso tyrannus III, 1478. — [2]) V, 91. „Talem tyrannum, es ist der Abt von St. Denys, der spricht, licitum est cuilibet de illa communitate interficere nisi sibi lex justa humani sanguinis prohibeat effusionem, quia est hostis et inimicus publicus contra quem justa auctoritate mota est guerra. Sed adhuc de tali tyranno notorio, potenti et violento usurpatore — falsa, erronea et haeretica est dicta assertio (des Petit), quia omnis fraus contra promissionem et juramentum factum hosti est illicita, itaque ut talis tyrannus cum juramentis fraudulose factis et promissionibus simulatis decipiatur et deceptus interficiatur est iniquum et ingratum." — [3]) Ibid. 108. „Sit notorie tyrannus notorietate juris et facti, alioquin quilibet fingere posset de quolibet quod est tyrannus." — [4]) „Requiritur, quod sit notorium talem non posse comprimi per superiorem suum notorietate juris et facti et quod non sit probabile talem posse occidi per alium aeque bene, alioquin mille et mille deberent concurrere ad occisionem unius tyranni sine lege et ordine." — [5]) 109. „Requiritur quod non sit probabile quod expediat tolerare talem tyrannum, ne deterior exitus proveniat: alioquin periret consilium Christi de non eradicandis zizaniis..." — [6]) „Quod bono animo fiat, non ex vindicta vel rancore sed *monitu legis divinae et civilis et pro rei communis utilitate* cum omnibus aliis circumstantiis moralibus..."

tödtet, nicht auf eigene, sondern auf des Gesetzes Autorität hin, wenigstens des bürgerlichen, wie der Magister Flore deducirte [1]), welches auch zur Tödtung des nächtlichen Diebes und des Angreifers (cum moderamine inculpatae tutelae) ermächtige, nicht aber, wie die Vertheidiger Petit's behaupten, nach einem Jeden in's Herz geschriebenen Gesetze, das einer speciellen Promulgation nicht bedürfe, da es sich im rechten Momente von selbst geltend mache; denn in diesem Falle müsste man annehmen, dass einer im Gewissen verpflichtet wäre, Jemand zu tödten, was eine gefährliche und irrige Behauptung sei, weil das Naturgesetz, das man dabei voraussetze, mit dem göttlichen Gesetze nicht in Widerspruch stehen könne; es sei ja nach Thomas von Aquin [2]) nur ein Reflex des göttlichen Lichtes in uns, um Gutes und Böses zu unterscheiden; niemals könne daher nach dem Naturgesetze etwas gestattet sein, was nach dem göttlichen Gesetze unzulässig wäre, dieses aber verbiete jeden inneren wie äusseren dem Nächsten nachtheiligen Akt [3]). Ueberhaupt wolle die in den Sentenzen befindliche Aeusserung des hl. Thomas [4]) den Tyrannenmord als lobenswerth nur anerkennen, sofern er im Auftrage der öffentlichen Gewalt und mit Beachtung der erforderlichen Bedingungen geschehe, sonst komme er ja mit dem in der theologischen „Summa" ausgesprochenen Grundsatze, dass keinem, auch nicht zur Selbstvertheidigung, eine absichtliche Tödtung des Anderen gestattet sei, in Widerspruch [5]). In ähnlicher Weise verhalte es sich mit Johann von Salisbury [6]).

Zuletzt stellten die Freunde Burgunds alle die verderblichen Folgen in Abrede, die nach der Angabe Gersons in den Sätzen Petits liegen sollten; es werde damit nicht das göttliche Gebot „du sollst nicht tödten" verletzt, denn der Tyrannenmörder handle in dem bezeichneten Falle mit stillschweigender (implicita) Autorität des Gesetzes, die staatliche Ordnung werde nicht gestört, im Gegentheile der Fürst gegen innere Angriffe geschützt, nicht Trug und Meineid gefördert, sondern nur zur Klugheit gemahnt, so dass es besser sei, den Process niederzuschlagen, als durch seine Fortführung Aergerniss und Wirren zu veranlassen. Als man dem entgegenstellte, die blose Behauptung von der Unverbindlichkeit der Eide und Verträge

---

1) V, 197. — 2) Summa, I² Q. XCI art. 2. — 3) V, 282. 83. — 4) „Quando aliquis aliquod dominium sibi per violentiam subripit nolentibus subditis vel ad consensum coactis et non est recursus ad superiorem, per quem de tali invasore judicium possit fieri, tunc enim qui ad liberationem patriae talem tyrannum occidit laudatur et praemium accipit." — 5) V, 285. 86. Cf. Summa II². Q. 64. A. 2 u. 7. Allein Gerson übersieht dabei andere Stellen der Summa, die mit der in dem Commentare zu den Sentenzen geäusserten sehr nahe verwandt sind; z B. II². Q. 42. Art. 2 ist die Objection gemacht: „Laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non potest de facili fieri sine aliqua dissensione multitudinis — ergo seditio potest fieri sine peccato." Thomas giebt dieses zu, aus dem Grunde „quod regimen tyrannicum non est justum — et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis ..." Und Q. 69, Art. 4: „sicut licet resistere latronibus, ita licet (dem ungerecht zum Tode Verurtheilten) resistere malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum ...." Der Tyrann steht aber diesen „malis principibus" ganz gleich. — 6) Policraticus lib. VIII, c. 19 cf. Gers. V, 117, wo die Stelle in extenso mitgetheilt ist.

gegen jene, die man als Tyrannen betrachte, sei für jeden Staat weit zerstörender als ein Tyrann selbst [1]), die Sätze Petits hätten bereits in Frankreich zu grossen Verbrechen, selbst Verletzung des Beichtgeheimnisses geführt und ohne ihre Verurtheilung würde die Wiederholung solcher Verbrechen nicht zu vermeiden sein [2]) — da zog man die Ehre des Herzogs von Burgund und des königlichen Hauses in die Sache, um wenigstens die Uebertragung auf das Terrain der Juristen zu erlangen, wo dann bei dem schleppenden Gange der Untersuchung ein Ausgang nicht abzusehen war. Allein Gerson liess den theologischen Charakter der Verhandlung nicht fallen; nicht Personen, blos Irrthümer wolle man bekämpfen. Selbst der Antrag, die Sache dem römischen Stuhle oder künftigen Concile zu überlassen, wurde mit dem Bedeuten abgelehnt, dass Paris an guten Theologen reicher sei als Rom, dass aber nichts im Wege stehe, die getroffene Entscheidung, um ihr grössere Autorität zu verschaffen, dem römischen Stuhle später zu übergeben [3]).

Die geäusserten Bedenken über die Identität der ausgehobenen Sätze mit der Rede Petits hatten den Erfolg, dass man bei dem Tyrannenmorde blieb und eine Reihe darauf bezüglicher irriger und anstössiger Behauptungen aus der Rede Petits aushob, aus diesen neun für die Censur auswählte und durch eine Commission eilf Exemplare der Rede Petits sowohl unter sich als mit den ausgehobenen Sätzen bezüglich einer textuellen Treue vergleichen liess. Bis zum 23. Februar 1414 war die Sache spruchreif geworden. An diesem Tage forderte Gerson in einer Rede in der bischöflichen Aula [4]) in Gegenwart vieler Bischöfe, Prälaten, Herren vom Adel, Doctoren und Anderer die Richter zur „Verkündigung der Wahrheit“ und damit zur Verwerfung des Irrthums auf. Die Wahrheit werde sie befreien, wenn auch nicht von Verleumdung, Verfolgung und sonstiger Trübsal, „denn das ist ja der eigentliche Lohn aller frommen Christen und besonders jener Oberen, die sich die Verkündigung der Wahrheit angelegen sein lassen,“ doch von ewiger Strafe und schmachvoller Knechtschaft. Hierauf folgte, unter Aufforderung, alle Exemplare der Rede Petits an das bischöfliche Gericht einzuliefern, die Verdammung der anstössigen Sätze [5]) und zwei Tage darauf wurden vor den Thüren von Notre-Dame die Propositionen Petits feierlich verbrannt. Dass

---

1) V, 293. — 2) Ibid. 130–32. — 3) Ibid. 133. — 4) Ibid. 320—22. — 5) Ibid. 323 sqq. Der erste Satz ist aus der I. und III. Wahrheit Petits gebildet und als „erronea in fide et moribus und multipliciter scandalosa“ bezeichnet. Der zweite, dass Jeder nach göttlichem und menschlichem Gesetze zum Mord eines solchen Tyrannen befugt sei, „erronea in fide et moribus et legibus moralibus.“ Der dritte enthält die VII. Wahrheit Petits, „falsa, erronea, scandalosa.“ Der vierte, es sei billig, dass jeder Tyrann durch Verrath sterbe, „erronea, crudelis et impia.“ Der fünfte, der König müsse einen solchen Mord billigen, „erronea in fide et moribus et regiae dominationi injuriosa.“ Der sechste, der König müsse einen solchen Mord sogar belohnen. Censur wie bei 5. Bei dem siebten, der König müsse einen solchen Mörder mehr lieben als zuvor, dieselbe Censur. Der achte „Littera occidit, spiritus autem vivificat II Cor. 3, 6, C'est à dire, que toujours tenir le sens litteral en la sainte escripture est occire son ame — expositio distorta et erronea.“ Der neunte, aus der V. und VI. Wahrheit Petits, „falsa, erronea secundum se et ad perjuria viam praebens.“

der Leichnam Petits ausgegraben und verbrannt worden sei, ist irrig, wohl wurde nach Monstrelet ein solcher Wunsch laut [1]), es geschah jedoch nicht. Die königliche Bestättigung der bischöflichen Verwerfung erfolgte am 16. März [2]). Die Verwerfung erregte bei einem Theile der Universität grosse Unzufriedenheit, die sich in öffentlichen Demonstrationen kund gab, so dass der König aufrührerische Reden verbieten musste [3]), zugleich wurde befohlen, als Abgeordnete nach Constanz nur solche Männer zu wählen, die dem Könige ergeben seien und der Verwerfung der Sätze Petits beistimmten.

Der Herzog von Burgund hatte indessen im März 1414 von der Sentenz des B. v. Paris an den römischen Stuhl appellirt, wo die Sache den Cardinälen v. Aquileja und Florenz und dem Cardinal Ursini übertragen wurde. Der B. v. Paris wie der dortige Inquisitor sandten zwar auf ergangene Citation einen Procurator, setzten aber allen weiteren Forderungen der Cardinäle einen passiven Widerstand entgegen [4]). Gerson trat nochmals mit Ueberarbeitung seiner im October 1413 geschriebenen Betrachtungen für die Nothwendigkeit der Verwerfung der Sätze Petits auf [5]); „nur die Unbild der Zeit, vielleicht auch mangelhafte Kenntniss des Thatbestandes habe ein früheres Einschreiten gehindert, jetzt, nach erfolgtem Spruche, beweise sich Jeder, der den Herzog hindere, sein durch Rechtfertigung des Mordes begangenes Unrecht zu erkennen, als einen Feind des Herzogs und seiner Seele, und sollte der Papst diese Rechtfertigung anerkennen, so wäre dieses ein noch wichtigerer Grund zu seiner Absetzung als das Schisma. Es genüge nicht, sich im Allgemeinen als gläubig zu bekennen, wenn man den Glauben durch specielle Irrthümer bekämpfe. Offen vorgetragene Irrlehren müssen auch öffentlich in bestimmter und genugthuender Weise widerrufen werden. Er spreche nicht zum Nachtheile des Herzogs, hoffe vielmehr, dass dieser entweder hier oder jenseits noch erkennen werde, wie sehr er für sein und seiner Nachkommen Heil bedacht gewesen.“ Ein weiterer königlicher Erlass vom 27. December 1414 sucht der Censur Ansehen zu verschaffen, durch Hervorheben der Bedeutung der Universität [6]) und besonders der theologischen Fakultät, deren Urtheil selbst der römische Stuhl als entscheidend betrachte (!) [7]), und gab die Erklärung, „dass der König in Glaubenssachen keine Nachgiebigkeit, selbst gegen die eigenen Kinder, kenne, dass darum Niemand seiner Macht vertrauend glauben solle, man werde das gelungene Verbrechen als Tugend betrachten, vielmehr sei die Stunde nahe, wo die Mächtigen auch mächtig werden zu leiden haben.“ Allein

---

[1]) Chronique ed. Buchon Tm. III, p. 204, c. 123. — [2]) Urkunde V, 325. 332. — [3]) Urkunde v. 19. Nov. 1414. Ibid. 333. — [4]) Ibid. 504—5. — [5]) Ibid. 333—38. — [6]) V, 339, „velut alterum Trojae et Athenis Palladium.“ — [7]) „Eos in omni s. litterarum eruditione praecipuos esse constat, *quos vel fallere vel falli posse nemo facile judicaverit* (!). Cognoverunt hoc diversae per orbem nationes universales et regna, cognovit ipsa quandoque romana sedes, dum olim et nuper, si apud eos ambiguum in doctrina christianae religionis obtigerat, certitudinem ab ipso concilio fidei Parisiis existente postulare nec puduit nec piguit.“

der Ausgang des gegen den Herzog unternommenen Krieges war nicht geeignet, diese dem Könige von Gerson und seinen Freunden in den Mund gelegten Versicherungen zu bewähren und den Herzog zur Anerkennung seiner Schuld zu führen. Vielmehr musste man aller früheren Erklärungen ungeachtet sich zu Unterhandlungen mit ihm verstehen. Als der König am Vorabende vor Epiphanie 1415 Trauergottesdienst für seinen gemordeten Bruder halten liess, sprach Gerson in der Rede mit grosser Heftigkeit gegen die Unterhandlungen mit dem Herzoge, der zum Heile seiner Seele gedemüthiget werden müsse [1]. Gerson wurde nach der Rede von den Herzogen von Berri und Orleans dem Könige auf das dringendste empfohlen, und vielleicht hängt seine Ernennung zum königlichen Gesandten für das Concil zu Constanz damit zusammen, wo der Streit nun anhängig wurde.

Auf Verwendung des Herzogs von Brabant und anderer Freunde Burgunds hatte der König seinen Gesandten für das Concil die Instruktion zukommen lassen (13. März 1415), wenigstens nicht im Namen des Königs sich in die Sache einzulassen, für den Fall die burgundischen Gesandten ein ähnliches Mandat erhielten, sonst aber die Censur zu vertheidigen, wenn die Sache angeregt werde; die burgundischen Gesandten erhielten eine entsprechende Instruktion. Allein durch die Appellation des Herzogs an den römischen Stuhl war eine Zurückstellung unmöglich geworden, denn in Folge der Untersuchung durch die Cardinäle fanden unter den Doctoren zu Constanz vereinzelte Debatten darüber statt und Gerson bewies sich bereits im hohen Grade ungeduldig über die Bedenken, die man gegen die Resuscitation des Streites hatte [2]. Ein Schreiben des Herzogs v. Burgund an die französische Nation des Concils führte zum förmlichen Bruche [3]. Er war von der französischen Nation gebeten worden, den flüchtigen Papst, wenn er sein Gebiet berühre, festzunehmen, damit die Synode über ihn frei disponiren könne [4]. Er erklärt sich bereit dazu, und verwahrt sich zugleich gegen die Verdächtigung, die seine katholische Gesinnung wegen der Rede Petits erfahre. „Er habe Petit blos die Thatsachen angegeben, die principielle Rechtfertigung sei ganz dessen Werk. Das Irrige darin habe er nicht gekannt, würde es auch nicht gebilliget haben, denn er sei ein Sprosse des edelsten Hauses Frankreichs, das nie mit einer Häresie befleckt gewesen; er glaube einfach Alles, was die Kirche zu glauben verlange, und werde auch seine Unterthanen dazu anhalten. Wenn einige, meistens aus niederem Stande, mehr aus Hass und Wahnsinn als Glaubenseifer seine Ehre hierin an-

---

[1]) Monstrelet, Chron. III, 268. — [2]) V, 362 wird in einem Memoriale erzählt, dass Gerson am 11. April in der Wohnung D'Aillys vor vielen Bischöfen, Prälaten, Doctoren e. r. „legit quandam cedulam — die Rechtfertigung der Censur gegen Petit — quam primo projecerat per despectum ad pedes dicti Domini Cardinalis, eo quod non ita cito dabatur sibi tempus ad legendum, sicut affectabat; imo totus furiosus videbatur'; . . " — [3]) Ibid. 343—46. — [4]) „Taliter eum custodiam, quod de ipso pro bono universalis Ecclesiae possitis libere disponere, vel quod eum statim remittam ad Concilium generale."

greifen, möge das Concil solche in seiner Gerechtigkeit gebührend zurückweisen; denn wenn sie auch vorgeben, nichts gegen seine Person zu beabsichtigen, ihr Streben gehe doch dahin, durch Verdammung der Sätze Petits den Krieg in Frankreich gegen ihn zu erneuern; das unwissende Volk werde ja durch vorgebliche Gefahren des Glaubens zu Allem gebracht." Dieses Schreiben wurde am 26. Mai in der Versammlung der französischen Nation im Convente der Dominicaner gelesen. War Gerson auch nicht genannt, auf ihn fiel, das erkannte Jeder, die ganze Schwere der Anschuldigung. Er protestirte gegen die gemachten Vorwürfe und erklärte, in eigenem Namen und als Privatperson die Sache vor dem Concil, dessen Entscheidung er sich gleichfalls unterwerfe, vertreten zu wollen, vorbehaltlich der Befugniss, dieses auch in geeignetem Falle als Gesandter des Königs und der Universität zu thun. Seiner Erklärung schloss sich der Magister Pierre de Versailles, auch königlicher Gesandter, an. Nun hielten sich auch die burgundischen Gesandten, der Dominicaner Martin Porée, B. v. Arras und der Vidome von Rheims, Pierre Cauchon zu öffentlichem Auftreten verpflichtet und verlangten Namens des Herzogs v. Burgund eine Entscheidung des Concils. Am 7. Juni 1415 geschah die Delation durch Gerson [1], als „Professor der Theologie." Der B. v. Arras gab nun zu verstehen, man habe bisher aus Rücksicht für die kirchliche Einheit, und um Aergerniss zu vermeiden, sich mehr passiv verhalten, man möge ihnen nicht die Schuld beilegen, wenn ein entgegengesetztes Verfahren eintrete. Tags darauf unterzog Gerson in der Wohnung des Cardinals Zabarella in Gegenwart Kaiser Sigismunds die Sache einer eingehenden Beurtheilung und legte am 9. Juni in einer zahlreichen, bei den Augustinern gehaltenen Versammlung die anstössigen Sätze nebst den Gründen der Verwerfung vor. Mit Rücksicht auf die immer weiter um sich greifende Aufregung ernannte das Concil am 15. Juni (XIII. Sitzung) eine Commission, bestehend aus den Cardinälen von Cambrai, Florenz, Aquileja und Ursini, nebst einigen Bischöfen und Doctoren jeder Nation [2]), welche alle auf Häresie und Irrthum im Glauben bezüglichen Klagen untersuchen und bis zur Entscheidung (usque ad ipsarum causarum conclusionem exclusive) behandeln solle. Ungeachtet der B. v. Arras den Cardinal v. Cambrai, theils wegen eines früheren Zerwürfnisses in Sache des Schisma mit Petit, theils wegen seiner Freundschaft für Gerson abgelehnt hatte, behielt ihn doch die Synode in der Commission, vielleicht aus Rücksicht auf Sigismund, der, wie ein anonymes Schreiben aus der Umgebung des B. v. Arras andeutet [3]), sich sehr für die Verdammung der Sätze Petits interessirte, so dass er sich vor Entscheidung der Sache die Reise nach Nizza anzutreten geweigert habe. Allein die Synode konnte sich zu einer namentlichen Verdammung der Sätze Petits unter den damaligen Verhältnissen nicht entschliessen;

---

[1]) V, 353. — [2]) Mansi XXVII, 729. — [3]) V, 382, Sigismund sei durch den Herzog Ludwig v. Bayern, Bruder der Königin von Frankreich, geleitet, „qui dictum regem regebat tunc cum uxore sua, ut fertur hic communiter."

kirchliche wie politische Rücksichten sprachen dagegen. In irgend einer Weise aber musste dem durch jene Sätze gegebenen Aergernisse gesteuert werden. Man schlug einen Mittelweg ein. In der XV. Sitzung (6. Juli) gleich nach dem über Hus ausgesprochenen Verdammungsurtheile wurde der Satz: Jeder Tyrann könne durch jeden seiner Vasallen und Untergebenen mit Recht, auch mit List und unbeschadet eines ihm geleisteten Eides oder mit ihm geschlossenen Vertrages ohne richterliche Bevollmächtigung getödtet werden, als häretisch verdammt [1]).

Gerson und seine Freunde behaupteten mit Recht, die Propositionen Petits seien damit ihrem Wesen nach verworfen; allein die Gegner erklärten, dieser verworfene Satz habe mit den Propositionen Petits nichts gemein, denn letztere gingen auf einen speciellen Fall und stellten nur diesen als probabel hin. So ging der Process seinen Gang fort. Gerson hatte bereits, um die Gegner theologisch zu entwaffnen, in seiner Abhandlung „von dem Literal-Sinn der hl. Schrift“ einen Hauptsatz derselben: „dass der buchstäbliche Sinn nicht immer der wahre sei“, durch den schon mitgetheilten eigenthümlichen Begriff des Litteralsinnes [2]) zu entkräften gesucht; jetzt machte er aufmerksam, dass man ja weit weniger anstössige Sätze Wycliffe's verdammt habe [3]), z. B. das Volk könne seine lasterhaften Gebieter zurechtweisen, Petit dagegen erlaube dem Untergebenen sogar, seinen tyrannischen Herrn zu tödten. „Wenn, fügte er bei, von dem Gebote: „Du sollst nicht tödten!“ gegen den Tyrannen eine Ausnahme gestattet wäre, so müsste dieses sein entweder, weil Tyrannei das grösste Verbrechen, was nicht der Fall, denn Häresie sei ein grösseres, oder weil im Gesetze ausdrücklich dieser Fall als selbstverständlich ausgenommen gedacht sei, auch dieses sei irrig, denn der Sinn des Gebotes sei unverkennbar, dass Keiner einen Andern freiwillig, mit Absicht, ohne öffentliche Autorität, tödten dürfe; nur ein Tödten durch Zufall oder aus Nothwehr falle nicht unter das Verbot, daher könne die erste Behauptung Petits nur in dem Falle zulässig werden, wenn der Fürst in so dringender Gefahr ist, dass ohne augenblickliche Tödtung des Tyrannen, Verräthers, seine Rettung unmöglich wäre; in diesem Falle würde der

1) Mansi XXVII, 765. „Praecipua sollicitudine volens haec s. Synodus ad extirpationem errorum et haeresum in diversis mundi partibus invalescentium providere, sicut tenetur, et ad hoc collecta est, nuper accepit quod nonnullae assertiones erroneae in fide et bonis moribus ac multipliciter scandalosae totiusque reipublicae statum et ordinem subvertere molientes dogmatizatae sunt, inter quas haec assertio delata est: quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes non obstante quocumque praestito juramento seu confoederatione factis cum eo non expectata sententia vel mandato judicis cujuscunque. Adversus hunc errorem satagens haec s. Synodus insurgere et ipsum funditus tollere praehabita deliberatione matura declarat, decernit, definit hujusmodi doctrinam erroneam esse in fide et bonis moribus ipsamque tanquam haereticam, scandalosam et ad fraudes, deceptiones, proditiones vias dantem reprobat et condemnat . . . .“ — 2) Sieh oben S. 315 u. f. — 3) V, 364. Die hier von Dupin eingeschaltete Predigt Gersons über das „Non occides“ fand erst am 18. October statt.

Vasall sündigen, wenn er die Rettung seines Fürsten selbst durch Tödtung des Verräthers unterliesse. Die Sätze Petits aber hätten eine grössere Tragweite, seien ganz allgemein gehalten und darum eben so irrig als verderblich.“ Die Verhältnisse schlugen aber jetzt zu Gunsten der Herzogs von Burgund um. Die Abreise Sigismunds nach Nizza gab den burgundischen Gesandten nach ihrem eigenen Geständnisse [1]) Muth zu kühnerem Auftreten, und die Nothwendigkeit, in welche sich der französische Hof durch den bevorstehenden Krieg gegen England versetzt fand, mit dem Herzoge von Burgund um jeden Preis Frieden zu haben, so dass er in einem Schreiben des Königs vom 30. August 1415 wieder als lieber Verwandter und getreuer Vasall erklärt wurde [2]), legte Gerson grossen Zwang auf und D'Ailly dachte bereits daran, die Sache damit beizulegen, dass die Synode erklären sollte, sie habe in ihrem Decrete vom 6. Juli Niemandes Ruf oder Ehre zu nahe treten wollen. Allein die Freunde Burgunds wollten den günstigen Augenblick nützen. Der Bischof von Arras griff die Competenz der Censur des Bischofs von Paris damit an, dass er die Sätze Petits gar nicht in das Gebiet des Glaubens gehörig erklärte, wäre aber auch dieses der Fall, so stehe doch nicht dem Bischofe von Paris ein Erkenntniss darüber zu, sondern nur dem apostolischen Stuhle oder einem allgemeinen Concile, nur diese hätten zu erklären, was als katholisch oder häretisch zu betrachten sei [3]), sonst würden nur Wirren entstehen, indem in der einen Diöcese als katholische Wahrheit festgehalten werde, was man in einer andern als gar nicht dem Glauben angehörig betrachte. Jedenfalls sei die Censur des Bischofs von Paris ungültig, weil unberechtigt.

Dagegen wiesen nun D'Ailly [4]) und Gerson [5]) nach, dass die Sätze Petits schon vermöge ihres Zusammenhanges mit der von der Synode als häretisch verdammten Proposition als dem Gebiete des Glaubens angehörig erklärt und, wenn sie auch noch so viele Vertreter fänden (cum stultorum infinitus est numerus — similiter et haereticorum), von geistlichen und weltlichen Oberen zu verwerfen seien, denn nicht blos Jener sei Häretiker, der gegen den Glauben spreche, sondern auch wer eine irrige, mit dem Glauben unvereinbare Meinung bilde oder befolge. Im Namen des Königs, der Universität, des römischen Königs, ja ganz Frankreichs forderte Gerson die Commission zur Entscheidung auf; „das Interesse des Glaubens liege klar vor, man habe ja auch des Papstes nicht geschont, warum jetzt der Ehre eines Fürsten wegen solche Rücksichten nehmen? Wer an der Verdammung der Häresie Anlass zur Empörung nehmen sollte, beweise sich damit als einen Tyrannen. Wer fürchte, der sei allerdings für diesen Kampf untauglich, der hätte aber auch nicht Richter werden sollen. Das Gesetz des Geistes muss über das Gesetz des Fleisches, der ewige Ruhm über die welkende Blüthe zeitlicher Ehre gehen. Wohl uns, wenn durch die Erbarmung Dessen, der für uns ist mit Schmach gesättiget worden, eine vorüber-

[1]) V, 385. — [2]) Ibid. 388. — [3]) Ibid. 391. — [4]) Ibid. 474. — [5]) Ibid. 392.

gehende Beschämung die ewige Herrlichkeit Gottes erwirkt.“ Der Bischof von Arras gab eine leidenschaftlich gehässige Entgegnung [1]. Er stellte die Identität der censurirten Sätze mit den Behauptungen Petits in Abrede, warf Gerson vor, trügerischer Weise (dolose) wesentliche Umstände in seinen Auszügen weggelassen zu haben, hob die wohlthätigen sittlichen Folgen der Sätze Petits hervor (!) [2], während die gegentheilige Behauptung einem Christen nur die Wahl zwischen zwei Todsünden lasse, entweder seinen Herrn ruhig morden zu lassen oder den Verräther zu morden, und berief sich zuletzt auf das evangelische Gesetz, dem gemäss jeder Tyrann getödtet werden müsse. Denn „wer das Schwerd ergreift — propria authoritate — soll durch das Schwerd umkommen“. Der Tyrann ergreife in dem von Petit gedachten Falle das Schwerd, sohin müsse er durch das Schwerd umkommen; und da die öffentliche Autorität nach der Voraussetzung nicht einschreiten könne, handle Jeder, der diesen Mord vollzieht, mit ihrer Genehmigung (authoritate publica commissa). Gerson habe daher durch boshafte Verdächtigung Petits schwer gesündigt und öffentlich zu widerrufen [3]. Man ging noch weiter.

Der Franziskaner Johann de Rocha zog aus den Schriften Gersons 25 Sätze und denuncirte sie als irrig im Glauben bei der zur Tilgung der Häresie niedergesetzten Commission [4]. Gerson suchte zwar jeden Satz zu rechtfertigen, aber zum Theile war dieses nur in sehr zweideutiger Weise möglich und zog ihm eine scharfe Kritik seiner Rechtfertigung zu [5]. Z. B. Gerson hatte in seiner Staatsrede vom J. 1405 geäussert, auch der Geringste könne Mittel finden, wenn er sein Leben daran setzen wolle, den Tyrannen aus dem Wege zu räumen [6]. Dieser Satz, sagt der Bischof von Arras, sei dem Wesen nach ganz gleich mit der verdammten Proposition „quilibet tyrannus“ daher häretisch und jede Regierung untergrabend. Nein, erwiderte Gerson, denn „er habe hier gleich dem hl. Thomas (de regimine princip. lib. I, c. 11) nur ein physisches, nicht ein rechtliches Können im Auge gehabt, womit jede Verdächtigung von selbst falle.“ „Das sei schwer zu glauben, replicirte Rocha, denn da er sich dabei auf die Schrift berufe [7], scheine er ein göttliches und menschliches Recht für den Tyrannenmord vorauszusetzen, zudem sei es sehr Aergerniss gebend, in Reden vor Laien, die nicht zwischen physischem und rechtlichem Können unterscheiden, so unbestimmt zu sprechen.“ Allein Gerson hatte dem Zusammenhange nach hier allerdings nur von der „physischen“ Möglichkeit

---

[1] 393. „Seditiosi Belial filii, furiis infernalibus agitati, cum se concernunt a suarum seditionum finibus impeditos more canum hiantes, rabie virulenta, patulis rictibus ....“ — [2] V, 404. „Dictae VIII veritates — conformes bonis moribus, observatrices divinorum praeceptorum secundum intellectum eorundum, conservatrices reipublicae in statu debito imperialis et regalis Dominii et omnis veri justi principatus, fraudes praecludunt, violationes fidelitatis interimunt, proditiones, mendacia et iniquitates damnant (!) ...“ — [3] Ibid. 405. — [4] Ibid. 446—50. — [5] Joannis de Rocha contra evasiones Joannis de Gersono, ibid. 451—73. — [6] Sieh oben S. 422, A. 3. — [7] Sap. XVI, 4. „Oportebat illis quidem supervenire interitum sine excusatione exercentibus tyrannidem.“

gesprochen. Im Verlaufe der Verhandlungen vor der Commission hatte, wie schon erwähnt, Gerson einmal im Unmuthe die Aeusserung fallen lassen, „wenn Hus einen Advocaten gehabt, wäre er niemals verurtheilt worden.“ Dieses sei, klagte man, der Autorität und Gerechtigkeit des Concils zu nahe getreten und enthalte eine Injurie gegen die sämmtlichen an dem Processe gegen Hus betheiligten Theologen und Canonisten. „Es sei, entgegnete Gerson, dieses in jenem Sinne gesprochen, in welchem man von einem Säumigen sage: der wird auch nie kommen, ungeachtet man wisse, dass er kommen werde. In mehrfacher Beziehung sei dieser Ausdruck, ohne gerade eine Schuld des Concils darunter zu subsumiren, möglich gewesen.“ „Das sei eine sonderbare Consequenz, bemerkte Rocha, diese Rede ist möglich, also ist sie wahr oder katholisch. Die Rede sei auch möglich; es wird nie ein Tag des Gerichtes sein: und doch sei sie häretisch. In jedem Falle hätte das Concil durch Klugheit und auf die Schrift gestützt das Irrige der Lehre des Hus ermitteln können.“ Rocha hat hier Recht und Gerson trifft der Vorwurf der Zweideutigkeit und des Rechthabenwollens, wenn auch im Interesse einer besseren Sache. Offener gesteht er ein, dass er zu weit gegangen, in der letzten anrügigen Aeusserung: „Lieber wolle er Juden und Heiden zu Richtern in Glaubenssachen haben als die Commission des Concils.“ „Wenn man bedenke, entschuldigt er, dass die Gegner mehrere ausgezeichnete Theologen und Canonisten, und unter den Cardinälen der Commission den einzigen, einem Orden nicht angehörigen Richter, d'Ailly, als verdächtig perhorrescirt hätten, könne man es Niemand verargen, wenn er aus Eifer für eine Sache, die den Glauben angehe, seit fünf Monaten hingehalten werde und kaum zu einem Anfange gelangt sei, ein solches Wort fallen lasse.“ Man sieht seine Stellung war sehr erschwert, aber die Schwierigkeiten stählten seinen Muth und seine Kraft. Die Gegner hatten, wie erwähnt, den theologischen Charakter der Sätze Petits in Abrede gestellt; es handle sich blos um Principien der natürlichen Moral, die in das Gebiet der Philosophie, nicht des Glaubens gehörten, eine kirchliche Verdammung sei also hier unberechtigt. Dagegen behauptet nun Gerson, und mit Recht, den dogmatischen Charakter auch für die Grundsätze der christlichen Moral, um dadurch die Rechtmässigkeit wie Nothwendigkeit einer Entscheidung der Synode zu begründen. Zuerst that er dieses in einem Vortrage am 18. October 1415 [1]). Die Sache, erörtert er, habe eine theologische und eine juristische Seite; erstere umfasse lediglich das Verhältniss der Sätze Petits zu dem Inhalte des in der heil. Schrift geoffenbarten göttlichen Gesetzes, letztere berühre ein persönliches Interesse. Erstere habe er bisher festgehalten, und hätte die Commission dieses gleichfalls gethan, man wäre in fünf Monaten weiter gekommen. Dass die verworfenen Sätze Petits in

---

[1]) Opp. II, 330—37. Dupin hat irriger Weise diesen Vortrag in das Jahr 1416 verlegt; die Zeit ergibt sich aber ganz bestimmt aus dem „quinque menses“ und „beatus Lucas, cujus hodie natalis instat celebritas.“

das Gebiet des Glaubens gehören, entwickelt Gerson an dem Begriffe des Glaubens, der sich vermöge seines Grundes selbst auf solche Wahrheiten erstrecken könne, die auch auf anderm Wege erkannt oder gewusst werden — wir haben die Deduction schon früher kennen gelernt [1]). — Ist also Glaube — objectiv — der Inbegriff alles dessen, was uns zu glauben geboten ist, so gehören dahin auch die göttlichen Gebote und die einem jeden Gebote entsprechenden Pflichten [2]). Es ist ein Glaubensartikel, dass Christus wahrer Gott ist, nun befiehlt er: du sollst nicht tödten, sohin gehört dieses Gebot in das Gebiet des Glaubens. Es ist Glaubensartikel, dass der heil. Geist durch die Propheten gesprochen; was diese also durch ihn inspirirt sprechen, ist wahr; Moses aber war Prophet und hat die zehn Gebote mitgetheilt, also .... Es ist Glaubensartikel: Eine, heilige, katholische, apostolische Kirche, d. h. gegründet auf die Lehre der Apostel, die der heil. Geist alle Wahrheit gelehrt hat und deren Nachfolger er zu belehren nicht aufhört, so dass die Kirche nicht irren kann, und was sie befiehlt, wahr ist; nun befiehlt sie aber das Halten der zehn Gebote und was daraus folgt, sohin gehören sie zu dem Glauben. Es giebt keinen wahren Satz, der nicht in das Gebiet des Glaubens gezogen werden könnte, so bald er nur als zu glauben aus der heil. Schrift erwiesen wird. Was scheint dem Glauben ferner zu stehen, als dass Tobias einen Hund, Aron einen Bart gehabt, und doch müsste als Häretiker betrachtet werden, wer beharrlich dieses in Abrede stellen wollte. Es ist darum ein falscher Schluss: das findet sich nicht ausdrücklich unter den Artikeln des Glaubens, also gehört es nicht zum Glauben. Dieses mag von der Geometrie und andern philosophischen Disciplinen gelten, aber das gesammte Gebiet der Moral gehört mit zur Einheit der Kirche, die sich nicht blos als Einheit der Sacramente und Glaubensgeheimnisse sondern auch des sittlichen Lebens darstellt [3]). „Auf den Anfang zurückgehend, schliesst Gerson, muss ich wie Paulus den Festus auf die Rede „du bist ausser dir, dein vieles Lesen hat dich verrückt gemacht" antworten: Nein, ich spreche nur Worte der Wahrheit und Besonnenheit. Und wie der Apostel zu Agrippa spricht: Glaubst du den Propheten? ich weiss, du glaubst! so kann ich mit noch mehr Recht von euch sagen: ihr glaubt den Propheten! sie aber geben Zeugniss über die zehn Gebote und das daraus Folgende, dass auf göttlicher Wahrheit beruhend sie zum Glauben uns vorgelegt sind. Ich danke euch, dass ihr geduldig mich gehört habt, bittend, Gott möge euer Lohn sein, denn ich kann euch nicht lohnen." Die letzten Worte erhalten ihren

---

1) Sieh S. 302–303. — 2) II, 289 begründet Gerson diesen Satz in folgender Weise: „Sunt credenda pura fide a) ex supernaturali traditione per Mosem et Christum, b) ex fine, qui est vita aeterna, c) ex eo, quod implenda sunt ex virtutibus infusis, fide, spe et charitate. Haec autem cognoscere tenentur explicite praelati et doctores." — 3) Ibid. 337. „(Moralia) faciunt ad unitatem Ecclesiae quae debet esse una nedum unitate Sacramentorum et credibilium inevidentium sed etiam actione et conversatione pacifica in agibilibus moralibus naturali lege cognitis, ita quod *unitas Ecclesiae praesupponit unitatem moralem*".

vollen Sinn erst, wenn man die grossartige Bestechung erwägt, die Seitens der Vertreter Burgunds statt fand: Pensionen, Silberzeug, auch Bücher wurden gespendet, um Freunde zu gewinnen. In einem Schreiben vom 30. April 1416 lässt der Herzog v. Burgund den Cardinal Ursini sogar bitten, sich mit der übermachten Summe zu begnügen, da er des Krieges wegen nicht mehr geben könne [1])! Die Form des Beweises für den dogmatischen Charakter der moralischen Gesetze ist wohl ungenügend, aber zwei Gedanken liegen dieser Rede zu Grunde, die für die Lösung der angeregten Frage entscheidend und für alle Zeiten der Kirche von grosser Bedeutung sind; einmal die ebenbürtige Stellung, welche Gerson dem Sittlichen neben dem Dogmatischen vindicirt, indem beide unter den Begriff der göttlichen Offenbarung zusammengefasst sind, und dann als nothwendige Folge die Einheit der sittlichen Anschauung als Bedingung der kirchlichen Einheit. In der That liegt hierin das Verständniss für die kirchlichen Bewegungen vom XIV.—XVI. Jahrhunderte, denn alle lassen sich zurückführen auf einen Widerspruch der unter geänderten Culturverhältnissen fortgebildeten sittlichen Anschauung mit kirchlichen Zuständen und Verhältnissen, denen man eine dieser Anschauung entsprechende Gestaltung zu geben beabsichtigte.

In einem zwei Tage später gehaltenen Vortrage [2]) setzte Gerson seine Deduction fort. „Gehören die sittlichen Gesetze in das Gebiet des Glaubens, so darf, wie im Staate nur der Gesetzgeber das Gesetz autoritativ erklären kann, auch hier keiner vom Standpunkte seines (subjectiven) Gewissens aus eine Erklärung der göttlichen Gebote sich erlauben, die mit dem Litteral, d. h. dem vom hl. Geiste beabsichtigten Sinne der hl. Schrift in Widerspruch stünde. Sonst könnte man ja auch das Gebot: du sollst nicht stehlen: dahin deuten, dass Wucher zum Besten der Armen, oder Simonie oder Raub im kirchlichen Interesse gestattet sei, oder ein Fürst, ohne das „du sollst nicht ehebrechen“ zu verletzen, sein unfruchtbares Weib der Gewinnung eines Thronerben willen entlassen könnte, oder dass man gegen das „du sollst kein falsches Zeugniss geben“ die Lüge für erlaubt erachte, wenn man sich oder den Nächsten damit vom Tode rette oder vor grossem Nachtheil bewahre, oder wenn man durch eine Lüge einen Tyrannen oder Ketzer verderben könne. Er sei darum von der Verwerflichkeit der Sätze Petits so überzeugt, dass er es nicht für nöthig halte, vorbehaltlich des Urtheils des Concils zu sprechen, denn er würde es als Sünde betrachten, über so gewisse Wahrheiten im Ungewissen zu sein [3]).“ „Aber, sagen die Gegner, wenn auch die Sätze Petits den Glauben berührten, so kam es doch nicht der theologischen Fakultät oder dem Bischofe von Paris zu, sie als irrig zu verwerfen, sondern nur dem römischen Stuhle oder

---

[1]) V, 669. Gerson sagt darüber blos allgemein II, 390, die Nichtentscheidung rechne man neben anderen Umständen auch „ad sordidam multorum in hoc concilio uno vel alio modo corruptionem.“ — [2]) II, 338—49. — [3]) L. c. 344. „Nec super hoc oportet me judicio concilii tanquam sim dubius submittere, quia crederem me peccare sentiendo de fide certissima rem incertam.“

der allgemeinen Synode." Dieses stellt Gerson in Abrede. „Die Bischöfe haben nach göttlichem und menschlichem Rechte ihre Untergebenen nicht blos in der wahren Lehre zu unterrichten, sondern auch nach den Worten des Apostels (Act. XX, 28.) sie zu regieren. Jede Regierung schliesst aber eine richterliche Gewalt in sich, sohin auch die Gewalt, über Wahres und Falsches im Glauben zu erkennen, wesshalb ja der Apostel mahnt, gegen die hereinbrechenden Häretiker auf der Hut zu sein. Schon das natürliche Recht legt die Pflicht auf, dass der Vater die Söhne, der Weise die Unerfahrenen, der Obere die Untergebenen unterrichte und zurechtweise und das canonische Recht schärft den Bischöfen diese Pflicht unter Strafe der Amtsentsetzung ein. X. de haeret. c. 9 13 (lib. V, 7.) [1]). Dafür spricht auch die Praxis des gegenwärtigen Concils, das die von den Universitäten Oxfort und Prag und den Bischöfen dieser Diözesen geschehene Verdammung Wyclifitischer Irrthümer gebilliget hat. Dafür die in vielen Diözesen, besonders in Paris herrschende Gewohnheit, irrige Sätze durch die theologische Fakultät wie den Bischof zu censiren, wie dieses die Universität Paris in einem Gutachten an Clemens VII. weiter aus einander gesetzt hat [2]). Allerdings ist zugegeben, dass die unter dem Papste oder Concil stehenden Prälaten keine Verfügung in Glaubenssachen treffen können, die für alle Gläubige verbindlich wäre; sondern nur vorläufig die Sache behandelnd sollen sie die letzte Entscheidung der höheren Autorität überlassen, und selbst innerhalb dieser Schranke muss ihr Einschreiten veranlasst sein durch das Aergerniss, welches eine Behauptung in ihrer Diözese verursacht hat, und durch die Gefahr, welche das Nichteinschreiten nach sich ziehen würde: auch muss ihr Verfahren durch das Gutachten von Theologen unterstützt sein, die zu entscheiden wissen, ob ein Satz gegen den Glauben und die hl. Schrift ist oder nicht; in solchen Fällen immer erst nach Rom berichten, wo es in der Regel nur wenige Theologen giebt [3]), ist mit vielen Inconvenienzen verbunden. Ja, sagt Gerson, die Meinung, dass alle wichtigeren Angelegenheiten nur nach Rom gelangen und keine anderen Bischöfe oder Doctoren sich damit befassen dürfen, ist ein offenbarer Irrthum und Unverstand, der menschliche Satzung über Gottes Gebot stellt [4]) und, wie die irrige vor diesem Concil herrschende Ansicht über die unbeschränkte Macht des Papstes, seinen Grund in dem Missverstande des canonischen Rechtes und in der Schmeichelei und Buch-

---

[1]) Letztere Decretale ist aus dem IV. Lateranconcil vom J. 1215 und sagt am Schlusse: „Si quis episcopus super expurgando de sua Dioezesi haereticae pravitatis fermento negligens fuerit vel remissus, quum id certis indiciis apparuerit, ab episcopali officio deponatur et in locum ipsius alter substituatur idoneus." — [2]) Gerson giebt einen Auszug dieses Gutachtens V, 409–11. — [3]) V, 412. „Oportet tales auditores (causarum fidei) esse theologos eruditissimos et incorruptissimos. Et talium quanta fuerit et sit raritas in Curia Romana nimis proh dolor docuit experientia! Ecce enim quod in sacro collegio tot Cardinalium vix fuit et est binarius theologorum (?)." — [4]) „Dicere quod majores causae referendae ad sedem apostolicam et nulli alii per universum orbem pastores et doctores debeant se de ejusdem causis intromittere *est apertissime nedum errare sed delirare et insanire* et irritum facere mandatum Dei propter traditiones hominum."

stabenklauberei der Canonisten hat [1]). Die Richter sollen sich nicht an das Gerede kehren: die Verdammung der Sätze werde in Frankreich grosse Wirren und einen Umsturz der Dinge herbeiführen. „Ich habe weder die Macht zu einem solchen Umsturze, noch auch, Gott sei Dank, den Willen. Dieses Gerede beabsichtiget nur Einschüchterung; denn ein Umsturz im Staate erfolgt vielmehr da, wo die Glieder zweifelhaft geworden sind, ob man Eide und Versprechen halten, das Leben, das theuerste Gut des Nächsten schonen, in eigener Sache Kläger und Richter sein darf. Darauf blickend, handelt dem erkannten Willen Gottes gemäss, damit wenigstens die Bewährten offenbar werden, da nun doch einmal Spaltungen sein müssen.“

Der Bischof von Arras hatte bereits am 16 October die Weisung erhalten, den Beweis für die Zulässigkeit der Sätze Petits anzutreten. Er protestirte, wie gewöhnlich, nichts dem katholischen Glauben Entgegenlaufendes vortragen, sondern nur sprechen zu wollen, was ihm „Gewissen und der heil. Geist“ eingebe Leider ist ausser dem Eingange, der uns sehen lässt, warum der verdorbene Geschmack der Zeit ihm die Beredtsamkeit eines Cicero beilegte [2]), der Vortrag nur unvollständig erhalten. Er richtet sich zunächst gegen D'Ailly, der die Sätze Petits verderblicher als jene Wycliffes genannt und giebt den Cardinälen den Rath, in der Sache sich nicht durch Standesrücksichten (wegen D'Ailly) bestimmen zu lassen, denn es handle sich um das Interesse vieler Fürsten, in deren Gebiet sie Beneficien und Güter besässen; auch sei zu fürchten, dass jene Theologen, die nicht mit der Pariser Universität stimmten, ihre Censur angriffen und ihnen das Recht für die nächste Papstwahl streitig machten — was allerdings die Mehrzahl der Theologen zu Constanz im Sinne führte, aber aus ganz andern Gründen; — endlich komme ihnen ein richterliches Urtheil hierin nicht zu und ein Parteinehmen werde als ein „Tyrannisirenwollen in der Religion“ angesehen und von den Fürsten nicht geduldet werden. Der Bischof bemüht sich dann grammatisch und logisch nachzuweisen, dass die Sätze Petits wegen ihres particulären Charakters nicht unter den von der Synode verworfenen Satz von dem Tyrannenmorde zu subsumiren seien, ja selbst dem Gebote: „du sollst nicht tödten“ nur dann entgegenstünden, wenn die Interpretation der Glosse „ohne richterliche Autorität“ richtig wäre. Dieses aber sei nicht der Fall, denn sonst könne man auch nicht den nächtlichen Dieb noch aus Nothwehr Jemand tödten, und doch erfolge in beiden Fällen die Tödtung unter Autorität des Gesetzes, dessen Minister in diesem Falle der Tödtende

---

1) „Errores — de authoritate papae introducti — per erroneum intellectum quorundam jurium positivorum, per adulatores vel textuales homines.“ — 2) Chronik von St. Denys V, 166 (lib. 34 cp. 37). Der Vortrag Gers. Opp. V, 472—74 und 475—81 beginnt: „Fateor siquidem, quod quantumcunque quis de fonte Pegaseo potatus sit, etiam si linguis hominum loquatur aut angelorum, si in Mercurium transformetur aut Tullium, si dulcescat Titi Livii lactea eloquentia aut certe si Demosthenis suavitate peroret, digne loqui nequaquam potuerit de dicendis. Nihilominus tamen ego, cujus sensus modicus, intellectus brevis, memoria labilis, sed eloquia incomposita in tantum existunt, út nonnisi aes sonans aut cimbalum tinniens a prudentibus debeam judicari....“ Der Bischof verdiente beim Worte genommen zu werden.

sei. Das Gebot könne also nur den Sinn haben: „du sollst nicht tödten den Unschuldigen, oder aus Rache oder auf eigene Autorität hin.“ Ein Tyrann aber sei nicht unschuldig, und der Untergebene, der ihn tödte, handle unter Autorität des Gesetzes, nicht aus Rache, sondern zum Besten des Fürsten und Staates [1]. Mithin sei Petit und der Herzog von Burgund fälschlich verleumdet durch die Censur des B. von Paris und die Tractate Gersons.

Man kann die formelle Differenz der Sätze Petits mit der von der Synode verdammten Behauptung von der allgemeinen Gültigkeit des Tyrannenmordes ohne Bedenken zugeben; allein da sich Petit für den Beweis seiner Sätze eben auf diese allgemeine Gültigkeit beruft, bleibt die materielle Identität mit der verworfenen Behauptung und der Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze in Kraft, und selbst der Versuch der Verdächtigung der Glosse zu dem „Du sollst nicht tödten“ muss als gescheitert betrachtet werden, indem richterliche Autorität und Autorität des Gesetzes für den Handelnden gleichmässig, nur in anderer Fassung, alle selbstische Willkür ausschliessen. Den Versicherungen der Rechtgläubigkeit des Bischofs trat Gerson in dem gegen Ende October geschriebenen Tractate von „der Betheuerung in Glaubenssachen“ [2]) entgegen mit dem Nachweise, dass eine allgemeine Versicherung der Rechtgläubigkeit einen particulären Irrthum nicht ausschliesse, und dass, wer irgend einen Satz der hl. Schrift nicht gläubig annehme, damit der hl. Schrift selbst den Glauben verweigere [3]). Der Bischof von Arras schlug nun einen wirksameren Weg ein. Er stellte am 8. November bei der Commission den Antrag, den am Concile anwesenden Doctoren der Theologie und beider Rechte Gutachten über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Pariser Censur bezüglich der Sätze abzufordern. Bereits bis zum 13. November hatte die Commission diese Gutachten eingefordert [4]) und der Bischof erwartete bis Weihnachten die Publication des Urtheils der Commission, das, wie er nicht zweifle, auf Cassation der Pariser Censur lauten werde, da von den 87 Gutachten 61 für ihn und seine Sache entschieden und er am 22. December noch die Ausscheidung der Gutachten aller Jener verlangt hatte, welche sich eidlich verpflichtet hätten, die Censur des Bischofs von Paris aufrecht zu erhalten oder als entschieden der Gegenpartei angehörig bekannt wären [5]). Die Cardinäle hätten nun zwar die letzte Entscheidung aus leicht begreiflichen Gründen gerne dem künftigen Papste zugewiesen, über dessen Wahl sie jedoch erst noch einen beinahe zweijährigen Kampf zu bestehen hatten; aber ein unerwartetes Ereigniss gab dem Processe eine neue Wendung. Die Schlacht bei Azincourt (25. October 1415) hatte ganz Frankreich in Trauer und Bestürzung versetzt. Während

---

[1]) V, 478. — [2]) „De protestatione circa materias fidei“ siehe oben S. 599. — [3]) Ibid. I, 29. „Ostendit se non credere s. scripturae catholice, dum (quis) non credit eis quae sufficienter contineri monstrantur in eadem scriptura formaliter, vel in consequentia evidenti seu certa, quoniam si non corrigitur per hanc regulam scripturae nil reliquum est, per quod ad viam veritatis reducatur, secluso miraculo.“ — [4]) V, 485. — [5]) Ibid. 488.

die Einen die Schuld der Niederlage auf den Einfluss der Gestirne schoben, klagten Andere die Vorsehung förmlich an, dass sie das „geliebte Frankreich“ verlassen habe [1]). Umsonst stellten die Besseren dar, der Grund des Uebels sei in dem allgemeinen sittlichen Verfalle zu suchen [2]); nicht nur das Volk sei im Jagen nach sinnlichem Genusse gleichgültig gegen Recht und Gerechtigkeit geworden, auch der Clerus habe sich, Wenige ausgenommen, in Habsucht und Kriecherei vor den Grossen verloren und besitze nicht mehr den Muth, die Wahrheit zu verkünden [3]), vor Allem aber sei der Adel in seinen Sitten durch Ueppigkeit und Ehrsucht ganz entartet [4]). Nur Eine Partei freute sich dieser Niederlage, die burgundische; sie sah in dem Siege der Engländer nur einen Sieg über „Armagnacs“ und der Herzog von Burgund eilte sogleich mit einem Heere nach Paris, um, da auch der Dauphin am 18. December starb, sich den vollen Besitz der Gewalt zu verschaffen. Allein der Graf von Armagnac kam ihm zuvor; er wusste durch energische Maasregeln Paris zu behaupten, die burgundische Partei niederzuhalten, und nöthigte den Herzog, im Januar 1416 nach Flandern zurückzukehren. Er betrieb nun den gegen die Sätze Petits in Constanz begonnenen Process im Namen des ganz unter seinem Einflusse stehenden Königs mit raschem Eifer. Am 10. Januar liess er den französichen Gesandten [5]) und der französischen Nation zu Constanz bedeuten [6]), für die Verdammung der Sätze nach Kräften zu wirken, der König betrachte die Sache „als Gottes und eigene“ und werde seine schützende Hand nicht davon ziehen. Noch versuchte D'Ailly eine Ausgleichung [7]), aber er drang nicht durch; am 15. Januar 1416 erfolgte durch die von Johann XXIII. zu Commissären bestimmten Cardinäle die Nichtigkeitserklärung der Sentenz des Bischofs von Paris [8]).

Die Universität Paris forderte in einem Schreiben (vom 6. Febr.) das Concil bei seiner Ehre auf, die Irrthümer zu verdammen, die sie wiederholt verworfen habe [9]), die königlichen Gesandten erhielten unbedingte Vollmacht, diese Verdammung zu erwirken [10]), jede Nachlässigkeit hierin werde man als Verrath gegen Gott und den König betrachten. In Folge dessen appellirten am 19. März die k. Gesandten im Namen des Königs von Frankreich von dem Spruche der Commission an das Concil, wegen Verweigerung der Gerechtigkeit und sonst beschwerenden Gründen [11]). Aber eben dieses Hereinziehen des Königs, als solchen, fürchteten die burgundi-

---

1) Chronik von St. Denys T. V, 500 (lib. 36, 12). — 2) Ibid. p. 576. — 3) „Neque veritatem libera voce praedicantes adulationibus principes palpant terrenos.“ — 4) Der Adel scheint diesen Mangel an Religion und Sittlichkeit als Vorrecht betrachtet und es den Bauern verargt zu haben, dass sie dieses „Vorrecht“ sich auch anmassen. „Inde — erzählt Gerson III. 154 — est illud nobilium quorundam ad rusticos: tu das animam duam diabolo et tu negas Deum, tu despicis, *cur hoc, cum non sis vir nobilis?*“ 5) Gers. V, 490. — 6) Ibid. 499. — 7) V, 494, und derselbe Vorschlag mehr motivirt wiederholt am 8. Febr., ibid. 509–11. — 8) Ibid. 500–7. — 9) Ibid. 508. „Semper in illa veritatis firmitate manebimus a qua nemo potest fidelis resilire, si non contempta conscientia periculis animam temere exposuerit.“ — 10) Ibid. 514—18. — 11) Ibid. 519.

schen Gesandten. Sie stellten vor, es werde damit die Ehre des Königs gefährdet [1]), der gesetzliche Gang des Processes gestört, und der Procurator des Herzogs musste deshalb an das Concil appelliren [2]). Man suchte sogar als Gegengewicht den seit 1. März in Paris anwesenden Sigismund zu gewinnen; der Bischof von Kolacz musste an die Hilfe Burgunds im Türkenkriege erinnern, wie an die Bereitwilligkeit des Herzogs, dem Kaiser als „Vasall" in Frankreich und Italien zu dienen [3]). Die Parteien wurden gereizter. Gerson und seine Freunde hatten nicht blos gegen Einzelne der für Petit stimmenden Theologen sich einschüchternde Reden erlaubt, sondern auch den Spruch der Commission als rechtswidrig und Aergerniss gebend bezeichnet [4]), und es zum Vorwurfe gemacht, dass man nicht eine öffentliche Disputation desshalb veranstaltet, sondern sich mit „Winkelgutachten" begnügt habe [5]). Die Commission liess, um ihre Ehre zu retten, am 11. April die eingelaufenen Gutachten veröffentlichen, jedoch im Interesse der Autoren ohne Namensunterschriften [6]). Das Gesammtresultat war kein Geheimniss mehr, aber die einzelnen Actenstücke überraschten; von mehr als achtzig Theologen und Canonisten hatten sich über sechszig für die Zulässigkeit der Sätze Petits und gegen die Censur des Bischofs von Paris erklärt. Ueber den Charakter der Votanten giebt der Commissionsbericht [7]) folgenden Aufschluss. Für Verdammung der Sätze Petits stimmten 23 Magister, 1 Licentiat und 2 Baccalaureen, worunter 4 Prälaten, 1 Cardinal, 1 Patriarch, 1 Bischof, 1 Abt, 22 Prioren, und 17 weltliche und 3 Ordens-Doctoren, im Ganzen also 26 Votanten, wovon 13 der Universität Paris angehörten. Für Zulässigkeit dieser Sätze und gegen ihre Verdammung stimmten 54 Magister, 1 Licentiat und 6 Baccalaureen, worunter 13 Prälaten, 1 Cardinal, 1 Erzbischof, 6 Bischöfe, 5 Aebte, 3 Prioren, 2 Ordens-Generale, 10 weltliche und 23 Ordens-Doctoren. Im Ganzen 61, wovon 19 der Universität Paris angehörten.

Die vier Mendicantenorden hatten, ausser den einzelnen Gutachten ihrer Mitglieder, noch ein gemeinsames abgegeben [8]).

Die Gutachten für Zulässigkeit der Sätze Petits biethen grosse Blössen; wenn man auch nicht den Vorwurf der Universität Paris theilt [9]), sie gingen darauf aus, die „mit dem Finger Gottes geschriebenen Tafeln des göttlichen Gesetzes zu zerbrechen", so lässt sich doch nicht leugnen, dass sie den Inhalt dieser Tafeln wenigstens sehr unleserlich machen. Im Gefühle vielleicht eben so der Schwierigkeit wie der Erfolglosigkeit, den wahren Sinn des Gebotes für das sittliche Bewusstsein nur einigermassen mit den entstellenden Denteleien der Schule auszugleichen, ist einer der Votanten in die Worte

---

[1]) Gers. V, 521, 24. — [2]) Ibid. 542. — [3]) Ibid. 519. — [4]) Ibid. 527. „Modus, sagt der Professor Jourdain Morini in einer Versammlung der französischen Nation, per ipsos (judices) tentus in causa fidei est malus, perniciosus, injuriosus, periculosus et scandalosus fidei." — [5]) Ibid. 530. — [6]) Letzterer Umstand ist p. 654 motivirt: „propter timorem et minas jam quibusdam doctoribus incussum et illatas per dictos Gerson et suos complices." — [7]) p. 689. — [8]) Die Gutachten für Petit sind mitgetheilt V, 721—918, die gegen Petit 919—1010. — [9]) V, 545.

ausgebrochen[1]), „der Teufel müsse den Handel an das Concil gebracht haben, um es zu verwirren, während es doch zur Einheit der Kirche zusammengetreten sei; es sei besser, die Sache bis an's Ende des Concils, oder nach dem Beispiele des Areopags, der eine Schuldige dem Gesetze entgegen nicht freisprechen, aber weil sie durch das Naturrecht entschuldigt war, auch nicht unbilliger Weise verurtheilen wollte, die Sentenz auf 100 Jahre hinauszuschieben. Denn auch hier handle es sich um einen Mord, der zwar gegen das geschriebene Gesetz sei, aber durch das Naturgesetz entschuldigt werde.“ Gleichwohl sprachen sich die Ansichten mit grosser Bestimmtheit und Zuversicht aus. Nehmen wir nur das gemeinsame Gutachten der Mendicantenorden. Einstimmig kommen sie zu dem Beschlusse: „dass keiner der neun Sätze Petits durch eine dogmatische Censur verdammt werden dürfe[2]). Denn diese Verdammung wäre nur möglich, wenn die Sätze entweder einem Glaubensartikel, oder einem Satze der hl. Schrift, oder einer Entscheidung der allgemeinen Kirche oder eines allgemeinen Concils widersprächen. Dieses sei aber nicht der Fall, sohin ihre Verdammung unzulässig. Dafür, dass die Sätze nicht mit dem „Du sollst nicht tödten“ streiten, wiederholen sie die Erklärung des Bischofs von Arras, wonach nur den Unschuldigen, auf eigene Autorität, aus Rachsucht, zu tödten verboten ist, der in den Sätzen bezeichnete Tyrann aber sei nicht unschuldig und werde auf Autorität des göttlichen und natürlichen Gesetzes zum Besten des Fürsten getödtet. — Auch dem Meineide spreche keiner der Sätze das Wort; denn Niemand ist zur Haltung eines Eides verbunden, dem Wahrheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit fehlt. Jeder Eid aber, der zu unserem oder eines Andern Nachtheil ist, ermangelt der Gerechtigkeit und der Besonnenheit, und es ist daher nicht Meineid oder Eidbruch, wenn ein solcher Eid nicht gehalten wird[3])! Die Sätze Petits sind aber nicht blos an sich nicht verderblich, sondern wären sie von Alters her bekannt gewesen, so würde weder Simon der Maccabäer noch Kaiser Philipp, der der Kirche reiche Geschenke gegeben, gemordet worden sein.

Sollte also eine Verdammung der Sätze erfolgen, so müsste der Grund in dem Widerspruche derselben mit den göttlichen Geboten: „du sollst nicht tödten — nicht falsch schwören“ liegen; dann müsste man aber auch Alles, was den göttlichen Geboten entgegen, durch eine dogmatische Censur verdammen, und jedes Verbrechen vor ein Glaubensgericht verweisen, denn jedes Verbrechen setze durch die That, was noch mehr sei als durch das Wort, einen Widerspruch mit dem göttlichen Gebote. Die Ehre des Glaubens selbst erfordere, dass erklärt werde, was nicht in das Gebiet des Glaubens gehöre, denn wenn man auf dem betretenen Wege fortfahre, jede missliebige (odiosa) Aeusserung als Häresie zu charakterisiren, werde Niemand

---

1) Gers. V, 748. — 2) Ibid. 808. „Nulla dictarum IX assertionum debet judicio fidei reprobari.“ — 3) Als Beweise citiren sie c. 5 C. XXXII. Qu. 4, wo durch den Schlusssatz „impia est promissio quae scelere adimpletur“ der Canon die richtige Deutung erhält; auch X. c. 8 de jurejurando, wo von einem „juramentum metu extortum die Rede, u. s. w.

mehr reden wollen.“ Gesteht man den Orden auch eine Berechtigung für den Protest zu, den sie gegen die weite Ausdehnung des Begriffes der „Glaubenswahrheit“ von Seite Gersons erheben, das grenzt jedenfalls an das Unbegreifliche, dass die Theologen von vier Orden den factischen Widerspruch gegen das göttliche Gesetz durch die Sünde (bei innerer Anerkennung desselben) gleichstellen mit dem theoretischen Widerspruche, bezüglich seiner allgemeinen Verbindlichkeit. Mit mehr Recht hatten andere Votanten den Nachweis versucht, dass die sittlichen Gebote, als auf für jede Vernunft evidenten sittlichen Principien ruhend, nicht in das Gebiet des Glaubens im engeren Sinne gehörten [1]). Allerdings seien theoretische wie practische Irrthümer gleich gefährlich für das Leben, und ein Satz, der einer durch die göttlichen Gebote ausgesprochenen Wahrheit widerstreite, müsse von jedem Katholiken verworfen werden. Aber die Frage sei, ob der Inhalt dieser Gebote, der aus und durch die Vernunft erkennbar sei und sich auf ein durch die Vernunft erkennbares Ziel beziehe, in das Gebiet des Glaubens gehöre? Es scheine nicht, weil sich der sittliche Inhalt des Gebots nicht auf das Ziel beziehe, das Gott selbst ist, ausser so weit er aus der Natur erkennbar. Aber ein solcher, auf natürlichem Wege gewonnener Begriff Gottes, wie ihn auch die Heiden haben können, falle nicht in das Gebiet des Glaubens, sohin auch nicht das auf diesem Begriffe Beruhende. Die Gebote Gottes aber — als solche — haben zum Ziele die Liebe, die Gott selbst ist, also ein übernatürliches Ziel, und dieses übernatürliche Ziel setzt eben darum das Ziel des Glaubens, die erste Wahrheit, wie sie an sich und nicht aus den Geschöpfen erkannt wird, voraus. In wiefern also die sittlichen Gebote als von Gott gegeben und in das Gebiet des Glaubens fallend eine andere Erkenntniss Gottes voraussetzen, als die aus ihrem Begriffe an sich gewonnene, sind wohl die den Geboten des Decalogs entsprechenden Wahrheiten dem Glauben angehörig, aber unrichtig ist auch die Behauptung nicht, das durch das Licht der Vernunft erkannte, natürliche Sittliche gehört nicht in das Gebiet des Glaubens [2]). Näher hat der Votant das Verhältniss zwischen dem Sittengesetze im Allgemeinen und dem positiven göttlichen Gebote nicht entwickelt, er ist zufrieden, die streitigen Sätze dem Gebiete des Glaubens zu entrücken, ohne der Häresie verdächtiget werden zu können.

Einer der gefährlichsten Versuche, die Lehre von dem Tyrannenmorde mit dem Decaloge zu vereinbaren, ist der in vielen Gutachten

---

[1]) V, 774 e. sqq. — [2]) „Hujusmodi moralia seu decalogi praecepta, ut a Deo nobis data sunt et proposita et ut sic ad fidem pertinent, aliam sui praesupponunt cognitionem, quam sit cognitio, quae in virtute luminis naturalis rationis ex ipsis tanquam ex per se objectis potest haberi, et si haec non valeat illatio: moralia, circa quae versantur decalogi praecepta, sunt principia naturalis rationis vel eorum notoriae sequelae; ergo veritates morales secundum sensum motum et intentionem fidei et charitatis seu sanctorum et fidelium Doctorum praeceptis decalogi correspondentes non sunt fidei vel de fide bona: tamen est haec illatio non sapiens haeresim: hujusmodi (ordinis) naturalis in lumine rationis sunt moralia comprehensa: ergo hujusmodi naturalia secundum sensum motum et intentionem luminis rationis naturalis, non sunt fidei vel de fide.“

betretene Weg der Privatinspiration. Wer immer, sagt ein Theologe [1]), im Eifer für das öffentliche Wohl in solchem Falle handle, den authorisire der hl. Geist durch geheime Eingebung; so habe auch Petrus als treuer Vasall den Knecht des Hohenpriesters eigentlich tödten wollen, nur sei der Streich auf das Ohr gefallen [2]); nach seinem Beispiele sei es jedem Untergebenen erlaubt, das Unrecht seines Herrn mit dem Tode zu rächen [3]); hätte Petrus am Abendmahle gewusst, dass Judas seinen König verrathen würde, er hätte ihn mit Händen und Zähnen zerrissen, und desshalb doch nicht gesündiget (ut pie creditur) [4]). Durch diese Privatinspiration werde auch Samson entschuldiget, der sich und seine Feinde, und Jephte, der seine entgegenkommende Tochter getödtet. Ja es könne einer durch Gott inspirirt werden, auch durch List und Verstellung den Tyrannen zu tödten, wie das Beispiel Judiths zeige [5]), denn in solchen Fällen sei man nur Werkzeug Gottes und darum könne man hier nicht von Ungehorsam gegen Gottes Gebot sprechen [6]). Erwähnung verdienen noch folgende syllogistische Sophismen: Jeder indifferente Akt erhält den Charakter des Guten oder Bösen aus der Gesinnung (intentio) des Handelnden; tödten ist an sich indifferent und nicht schlechtweg verboten, sonst wäre es in keinem Falle erlaubt; da sich nun in der hl. Schrift nicht ausdrücklich findet, dass ein solcher Tyrann nicht getödtet werden dürfe, so ist der Tödtende ohne Schuld, wenn er nur die rechte Absicht hat [7]). — Nach dem göttlichen Gesetze (Deutr. 13.) kann Jeder, der ein Sacrileg begeht, von Jedem ohne Sünde getödtet werden; ein Sacrileg hat nun der im ersten Satze bezeichnete Tyrann auch begangen; wenn aber vor der Ankunft Christi dieses Gesetz beachtet wurde, wie viel mehr ist es erst nach der Erscheinung Christi zu vollstrecken [8])! Bei diesen Deductionen darf nicht übersehen werden, dass der grössere Theil der Votanten unter Tyrannen zunächst nicht den rechtmässigen Fürsten versteht, der nur seine Gewalt missbraucht, sondern Jenen, der ohne einen Rechtsanspruch die höchste Gewalt in einem Staate oder Volke an sich reisst, oder von aussen den Staat feindlich überfällt [9]). Allein bei Manchen läuft dieser Begriff des Tyrannen auch in jenen des seine Gewalt missbrauchenden gesetzlichen Herrschers über [10]), und dieses macht dann die Sätze so auffällig anstossend, dass einer der Votanten für Petit geradezu erklärt, die Sätze schlössen einen Sinn in sich, den man als dem Glauben nicht entgegen dulden könne, aber auch einen Sinn, nach dem sie

---

1) V, 731. — 2) Ibid. 815. — 3) „Licite exemplo illius quilibet subditus et vasallus Domino suo sicut fuit Petrus debet et potest iniquitatem quae est in Dominum suum superiorem, quem (quam?) putat praevalere, per mortem illius qui infert illam ulcisci et vindicare.“ Denn, wie es p. 757 heisst, „Christus non reprehendit eum (Petrum wegen seiner That!) tanquam peccatorem, nec legitur de tali actu egisse poenitentiam.“ — 4) Ibid. 823. — 5) Ibid. 881. — 6) Ibid. 872. — 7) Ibid. 752. 55. — 8) 756. — 9) Z. B. 831. 49. 50. „Tyrannus hostis, tyrannus notorie incorrigibilis, notorie superioris judicis potentiam violenter atque justitiam vi sua impediens ejusque fraudibus, sortilegiis procurans interitum.“ — 10) 867. „Proprie tyrannus est quicunque reipublicae oppressor potentatu regali et monarchica potentia abutitur despotice absque superiore repressore, *sive talis habeat vel usurpet titulum monarchici principatus sive non.*“

verworfen werden müssten [1]); von dem ersten Sinne ging wohl jener Theologe aus, der den Syllogismus gab: „worüber sich die christliche Liebe freut, das darf der Glaube nicht verdammen; über den Tod eines Tyrannen aber kann man sich freuen ohne die Liebe zu verletzen, also ist der Tyrannenmord erlaubt [2]).“ Ein charakteristisches Zugeständniss lag auch in der Erklärung, die Sätze gehörten zu jenen Erscheinungen, welche die Kirche besser dulde als verwerfe, um grössere Uebel zu verhüten, wie Bordelle u. s. w. [3]) Im Rechte waren die Gegner Gersons rücksichtlich des VIII. Satzes, dass „derjenige seine Seele tödte, der den litteralen Sinn der hl. Schrift stets festhalte.“ Sie verstanden darunter denjenigen Sinn, den die grammatisch logische Interpretation biethe, während Gerson, wie wir wissen, nur den vom hl. Geiste beabsichtigten Sinn als litteralen gelten lassen wollte. Beide Theile hatten von ihrem Standpunkte Recht und der ganze Streit darüber war, wie einer der Votanten richtig bemerkt [4]), ein unnützes Gezänke. Bezüglich des IX. Satzes erkannten einzelne Votanten das Verderbliche und Irrige desselben in seiner Allgemeinheit [5]), da die Aufrechthaltung von Treue und Glauben, als Grundlage des gesammten Lebens, ein höheres Gut sei als ein vereinzelter zeitlicher Nachtheil, um dessen willen nach Petit und dem Gutachten der Mendicanten-Orden Eid und Treue gebrochen werden konnte, doch fänden für einzelne Fälle Ausnahmen statt. Im Ganzen wollten die Gemässigten die Sache verschoben haben, denn bestättige man die Sätze Petits, so führe dieses zu groben Verletzungen der göttlichen Gebote: du sollst nicht tödten — nicht falsch schwören; verdamme man sie, so ermuthige man damit die Tyrannen zum Verderben der Völker und in Frankreich könne dieses auch zu einer Verweigerung der Anerkennung des Concils führen [6]), so dass man am besten die Entscheidung dem künftigen Papste überlasse.

Allein Gerson war gegen eine Verzögerung des Urtheils; auch die Universität Paris mahnte in einem Schreiben vom 28. April, die „verpestete Lehre des Leib und Seele verderbenden Meuchelmordes, die in der geringsten Hütte Frankreichs mit der verdienten Schmach belegt werde“ zu verdammen [7]). Am 5. Mai hielt Gerson einen Vortrag an die Synode über die in der Sache in Umlauf gesetzten „Verleumdungen“ [8]), eigentlich über die in den Gutachten dargelegten irrigen Voraussetzungen. Er wolle nichts als den Glauben und das göttliche Gesetz vertheidigen und darum die Aeusserungen des

---

[1]) V, 891. „Si talis tyrannus est et paganus et publicus hostis regis et christiani populi et emolitur perdere regem et populum Dei, tunc certum est, quod licet cuilibet subdito talem occidere — omni via....“ Si autem talis tyrannus non est publicus et manifestus hostis regis nec publice est exclusus a gratia regis nec est convictus et manifeste deprehensus in crimine laesae majestatis et vivit ut ceteri infra corpus multitudinis et curiae regis, tamen habetur suspectus etiam per certa signa, non licet alicui eum occidere privata authoritate et tanto plus, quanto occisor suspectus habetur de odio et inimicitia particulari. In hoc enim contradicunt sibi omnes leges tam divinae quam humanae....“ Dieses war aber der vorliegende Fall und damit sohin die Rechtfertigung des Mordes verdammt. — [2]) Ibid. 845. — [3]) 866. — [4]) 825. — [5]) 824. 883. 891. — [6]) 884. — [7]) 543—49. — [8]) Opp. II, 819—29.

Hasses gegen ihn mit Schweigen übergehen [1]), glücklich sei der, von dem man sagen könne: „dieser Heilige hat für seines Gottes Gesetz bis zum Tode gestritten und ist vor den Worten der Ruchlosen nicht zurückgeschreckt, denn er war auf festen Felsen gegründet"; aber folgende Behauptungen müsse er widerlegen. 1. Die neun Sätze seien ohne Autor. Das Gegentheil zeige der Process und die publicirten Gutachten. 2. Die Sätze seien mit Unrecht dem Jean Petit beigelegt. Das Gegentheil erhelle aus der Rede Petits, und wenn man bisher den näheren Nachweis unterlassen, so sei dieses aus Rücksicht für die Ehre des Herzogs von Burgund geschehen. 3. Die Sätze seien nicht identisch mit den acht Wahrheiten Petits. Ist irrig, da die Sätze auch den Beweisen der „acht Wahrheiten" entnommen sind. 4. Die Sätze, besonders der erste sei mit der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmend. Eine solche Behauptung grenze an Blasphemie, man müsste denn eine specielle Bulle darüber vom Himmel erhalten haben. 5. „Die Sätze seien wahr für den Fall dringender Nothwendigkeit." Auf dieser Ausflucht ruhen alle für Petit gegebenen Gutachten. Allein wie die sprachliche Fassung und der logische Zusammenhang zeigt, sind die Sätze allgemein, ohne diese Bedingung ausgesprochen, wie der vierte und neunte. „Welch ein Aergerniss, o Erlöser, gegen dieses Concil und seine in beiden Rechten so erfahrenen Glieder, dass diese offenbar häretische Lehre seit 11 Monaten als eine noch nicht entschiedene (dubitabilis et opinabilis) behandelt wird!" 6. Die Sätze lassen einen wahren Sinn zu. Nein, wenn man den Zusammenhang und den Anlass berücksichtiget, welcher der ganzen Rede Petits zu Grunde liegt. 7. Die Sätze haben mehr Vertheidiger als Gegner. Auch dieses sei nicht richtig, denn viele Doctoren, wie die der englischen Nation, haben ihre Gutachten noch nicht abgegeben, und die Mehrzahl der Vertheidiger, denen es an richtiger Kenntniss des Thatbestandes gefehlt [2]), gehöre den Mendicantenorden an, so dass sich kaum drei weltliche Professoren unter ihnen fänden [3]). 8. Die Verdammung der Sätze habe bisher nur Aergerniss und Wirren erzeugt [4]). Umgekehrt, alles Unglück rühre von der hartnäckigen Behauptung dieser verderblichen Lehre her. 9. Die Sätze, weil das Verbrechen des Mordes betreffend, gehören vor das Civilforum, nicht vor das Glaubensgericht. Wohl der Mord gehört dahin, aber nicht die Rechtfertigung des Mordes als dem göttlichen Gesetze gemäss. 10. Ver-

---

1) II, 320. „Conari omnia falsa refellere et mordentes remordere contentio potius canina est, muliebris, procax et indigna quam gravitas christiana." — 2) Ibid. 328. „Dicimus ad excusationem multorum quod informatione plenaria caruerunt et in jure et in facto, ex quo jus oritur." -- 3) Ist, wie der oben mitgetheilte Commissionsbericht zeigt, irrig. — 4) Einer der Votanten warf Gerson vor, V, 896, er habe sich gerühmt „quod in Francia non fuisset pro hujusmodi causa levatus ensis, nisi ipse fuisset. Videantur exhortationes ad bellum factae in propositionibus suis et praedicationibus, et dicta sua et impedientia pacem et haereticantia tractatus pacis initae alias mundo... ex quibus quanta strages hominum sit secuta, quanta et ecclesiarum incendia, destructiones, sacrilegia, raptus virginum et monialium, venditiones puerorum et puellarum, quot civitatum depraedationes et alia mala innumerabilia et immensurabilia non sufficerent lingua et calamus explicare ...."

leumdung ist es endlich, als hätte ich den König der Gefahr ausgesetzt, der Häresie verdächtig zu werden. Denn ich kann weder den König noch den Staatsrath, weder die Universität noch die Prälaten Frankreichs hindern, die Sache des Glaubens zu vertheidigen und will es auch nicht. Ehe noch der König sich an der Sache betheiligte, habe ich als Theologe die irrige Lehre denuncirt, ohne Jemand persönlich zu belangen. Hätte man die Sache diesem theologischen Gange nicht entzogen, so wäre die Autorität des Königs nie dazwischen getreten, jetzt aber, wo sie in den Händen von Advocaten, Notaren, Procuratoren liegt, ist zu ihrer Durchführung Geld nöthig [1]. Der eingeschlagene Rechtsweg hat Viele geschreckt, gegen die offen verkündete Häresie aufzutreten. Ich halte die Sätze Petits nicht nur für irrig und Aergernissgebend bezüglich des Glaubens und der guten Sitten, sondern bin auch bereit, in meinem Namen bei Strafe der Talion gegen Jedermann dafür einzutreten; aber persönlich habe ich Niemand angeklagt, und will es auch nicht thun, wenn man mich nicht dazu drängt; denn ich habe nicht mit Fleisch und Blut, sondern gegen die Fürsten der Finsterniss zu kämpfen.“ Nachdem Gerson das Concil aufgefordert, im Hinblick auf den Mord des „edlen, wohlwollenden, klugen, gebildeten und beredten Herzogs von Orleans“ wenigstens den zweiten Tod, die durch die Rede Petits gegen ihn erhobene infame Verleumdung, die sich täglich erneuere, hinwegzunehmen, richtet er sein Wort plötzlich an seine Hauptgegner selbst. „Ich wende mich im Geiste der Milde und des gegenwärtigen Concils, der ein Geist des Friedens, der Liebe ist, nun an euch, Bischof von Arras, mit dem ich einst in Freundschaft zusammengelebt, und an euch, Vidame von Rheims, mir der gleichen Heimath wegen theuer! In Wahrheit liebe ich euch und will euch lieben, so Gott will. Aber antwortet mir: wollt ihr nicht das zeitliche und geistliche Wohl des durchlauchtigen Herzogs von Burgund? Gewiss. Wollt ihr nicht die Forterhaltung seiner Nachkommen in seinen Erblanden? Gewiss. Wisst ihr nicht, dass der Mord auf ruchlosen Rath vollbracht wurde? dass der selige Vater des Herzogs niemals in eine solche That sich eingelassen hätte? ich glaube, ihr hättet niemals einen solchen Rath gegeben (beide waren damals in Italien mit Gerson); hat ja der Herzog selbst geäussert: der Teufel müsse ihm dazu gerathen haben! War nun der Mord schlecht, so ist dessen Rechtfertigung noch schlimmer, am schlimmsten aber die Vertheidigung dieser Rechtfertigung. Darum lasset euch, bei euerem Seelenheile, nicht durch mich, sondern durch die Wahrheit, die Vernunft, die Liebe besiegen! und ihr, orthodoxe Väter! vertilget durch eueren Spruch jene häretische Schrift aus der Mitte der Christenheit, damit dem Könige Recht und dem Sohne (Bruder) des Königs Gerechtigkeit werde, dieses wünscht der römische

---

1) II, 826. „Sensit adversa pars, sensimus et nos quod divitibus et divitiis opus erat; et ecce litteras instructionis missas per partem adversam ex hoc loco in Burgundiam, qui (ae) satis hoc indicant — *sed eas propalare jussio s. Concilii cum propositi modestia non permittit.*“ Offenbar Bestechung einzelner Glieder betreffend.

König, der König von Frankreich, die Universität Paris, und wir, ihre Gesandten.“ Am Schlusse reichte Gerson neben anderen Documenten auch einen schriftlichen Antrag auf Untersuchung des Gutachtens der Mendicanten-Orden ein.

Dieser Rede folgten stürmische Auftritte. Als der Bischof von Arras am 9. Mai auf die Rede Gersons vor der Synode antworten wollte, entstand ein solcher Lärm, dass er nicht zu Wort kommen konnte, und der Auftritt wiederholte sich zwei Tage später [1]). Die Leidenschaft bahnte sich den Weg in die Menge durch Schmähschriften. Stellten Gersons Freunde die Vertheidiger Petits als Cainiten und Häretiker hin [2]), so brandmarkten diese Gerson als Judas, Herodes, Cerberus u. dgl. [3]). Um diese Zeit trafen mehre Schreiben Sigismunds aus Paris ein [4]), worin er unter Hinweis auf die verderblichen Folgen der Sätze Petits Verdammung derselben und Aufhebung der durch die Cardinäle erfolgten Cassation der Pariser Sentenz verlangte. Die Cardinäle rechtfertigen in einem Schreiben vom 15. Mai 1416 ihr Urtheil damit, dass die Sache hätte zu Anfang an den apostolischen Stuhl gebracht werden müssen, dass einem einzelnen Bischofe eine dogmatische Entscheidung nicht zustehe und man ja das Endurtheil abwarten könne, da bereits von ihrem Spruche appellirt worden sei; sie selbst hätten sich bereits bezüglich ihres Spruches der Entscheidung des Concils unterworfen [5]). Die burgundischen Gesandten waren jetzt zur Verschiebung der Sache geneigter [6]), aber man wusste sich nicht über die Bedingungen zu einigen, und die Commissäre übergaben daher, da sie keine Hoffnung hätten, die Eintracht herzustellen [7]), die Sache dem Concile, wozu am 28. August die Genehmigung der Nationen erfolgte [8]).

Weder die Schreiben des Herzogs von Burgund, der sogar das Concil mit der Nachricht schrecken liess, dass der Graf von Armagnac damit umgehe, Frankreich unter die Obedienz Benedicts zurückzuführen [9]), noch das Andringen Frankreichs, wo die Sätze am 19. September 1416 durch das Parlament verdammt, die Rechtfertigungsrede Petits streng verboten [10]) und selbst von der canonistischen Facultät am 18. November eine Verdammung der Sätze erlangt

---

1) V, 552. „Propter quem tumultum et clamorem in auribus audientium satis scandolosum omnes et singuli tam praelati quam alii — recesserunt.“ — 2) V, 555. — 3) Bereits einer der Votanten hatte Gerson vorgeworfen, V, 745: „In scelera Cain, Antiochi et Judae Joannes de Gersono incidit, qui in domo paterna (des Herzogs von Burgund) indumentis induebatur et cibis et potibus nutriebatur tamen ense haereticali eum occidit, quantum in se fuit.“ Jetzt hiess es:

„Rex Francorum plangit flebiliter
Quos Schariot nidus nequissimus
Liliorum sanguinem turpiter
Sic diffamet, ut impiissimis
Haeresibus sordescat viliter.
Hic Herodes glorians pellibus
Et advena merito dicitur ....“

4) Ibid. 581, 84, 98. — 5) Ibid. 586 und in einer späteren Erklärung vom 26. Juni p. 606. — 6) Ibid. 600—603 u. 626. — 7) 640. — 8) 647. — 9) 672. — 10) 666, 76 e. sqq.

wurde [1]), brachten die Synode zur Beschleunigung ihrer Entscheidung; die Verhandlungen über die Papstwahl und Reform, bei denen sich nicht blos die Nationen, sondern auch die Cardinäle und Theologen entzweiten, nahmen Interesse und Thätigkeit beinahe ausschliessend in Anspruch. Gerson empfahl in einer am Feste des hl. Antonius gehaltenen Rede (17. Januar 1417) die Sache [2]) nochmals dem Concil und sprach sich, was er in der Rede aus Rücksichten unterlassen, in einem eigenen Tractate [3]) über den Mangel wahrer Schriftverständniss Seitens der Mendicanten aus, „die es höher anschlagen, wenn Einer die geringste menschliche Satzung als den ganzen Decalog übertritt [4]), sowie über das Nachtheilige ihres ausschliessenden Einflusses. Leider fänden auch die Prälaten keinen Geschmack am „Weine der hl. Schrift" und der Hochmuth decke die eigene Unwissenheit durch Verachtung der Theologie und der Theologen. Wie aber gerade die Verkündung der Wahrheit der hl. Schrift der Kirche ihre reichen Besitzungen erworben, so ist zu fürchten, dass durch Vernachlässigung dieser Wahrheit ihr auch jene zeitlichen Gaben wieder genommen werden. Schon haben ja viele in der hl. Schrift Gelehrte aus einem freilich nicht erleuchteten Eifer für Gottes Haus ihre Stimme erhoben, und Fürsten und Völkern den Rath gegeben, dem unverbesserlichen Clerus seinen Besitz zu nehmen, und es hat an lüsternen Ohren dafür nicht gefehlt. In ähnlicher Weise haben Andere die Armuth (mendicitas) als die beste Vorbedingung zur Predigt des göttlichen Wortes, und die „Mendicanten" als die eigentlichen Prediger erklärt. Wenn nun die Prälaten dieses leicht nehmen, und ihre Vertheidiger, die weltlichen Theologen, vernachlässigen, was wird die Folge sein? Dass die Fürsten, wenn doch die Armuth die Predigt besonders begünstigt und die Bischöfe vor Andern zum Predigtamte verpflichtet sind, glauben, nichts Besseres thun zu können, als den Bischöfen ihren reichen Besitz zu nehmen, der sie nur zum Uebermuthe gegen Fürsten verleite. Die Kirche leidet schon an manchen Gebrechen, wenn aber erst der „Bettelarmuth" allein die Predigt überlassen ist, dann wird noch Schlimmeres erfolgen" [5]). Indem er nun die Armuth der Mendicanten und den Besitz der Prälaten sich gegenseitig ihre Vorzüge vorrechnen lässt, schliesst er mit dem Bescheide, was an ihnen sei, würden sie am besten durch die That beweisen, denn der Kirche sei nicht mit abstracten Theorien, sondern mit thätigem, den Verhältnissen entsprechenden Wirken gedient [6]), Alles

---

1) V, 704—7. — 2) II, 349—65. — 3) Ibid. 365—79 unter dem Titel „de nuptiis Christi et Ecclesiae". — 4) Ibid. 368. „Invenias apud eos, qui nomen sibi religionis appropriaverunt, plus puniri transgressiones humanae constitutionis satis frivolae super delatione vestis hujus vel illius, super esu cibi talis aut talis, quam si blasphemando quis Deum negaverit, dejuraverit et violaverit sabbata et universa decalogi praecepta." — 5) 374. „Si mendicitas post apostolos et s. Doctores noviter subintroducta ministraret hodie sola vinum praedicationis per populos in Ecclesiae nuptiis, in multis — fateor nunc mala est Ecclesia, sed in multis deteriora venirent." — 6) 376. „Ecclesia non regitur per se sed nec solo dictamine speculativae vel imaginariae rationis gubernatur, executio requiritur in practicatione operis quantum res humanae pro locis, temporibus et personis patiuntur."

hänge von dem Geiste ab, in dem man Armuth oder Reichthum gebrauche. Den Schluss bildet die erneuerte Klage über die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit der hl. Schrift. Dieses zeige sich auch auf dem Concile, wo Viele, nicht Ungebildete, sondern Prälaten, sprechen: „was haben wir mit Erforschung des Glaubens zu thun? wir sind Christen und glauben was unsere Eltern geglaubt“ [1]), während Andere rufen: „der Wein der hl. Schrift erzeugt nur Spaltung und Hass, wir aber wollen Friede“, und wieder Andere offenbar Irriges bezüglich der Schrift aussprechen; darin habe man auch einen Grund zu suchen, dass die Angelegenheit bezüglich der neun Sätze nicht weiter rücke; da aber ihr Inhalt der Art sei, dass jeder Vernünftige darüber urtheilen könne, so ziehe sich das Concil den Verdacht zu, als handle es aus unlauteren Absichten, da es doch andere Irrthümer verdammt habe! [2]).“ Noch in einer andern in diese Zeit fallenden Arbeit suchte Gerson die Bedenken gegen die Verwerflichkeit der neun Sätze zu heben. Man hatte in den Gutachten für Petit sich besonders darauf gestützt, dass seine Sätze nicht dogmatischer Natur seien, weil die sittlichen Gesetze, als durch die Vernunft mit Evidenz erkennbar, gar nicht in das Gebiet des Glaubens fallen [3]). Gerson wirft nun die Frage auf, welche Wahrheiten als nothwendig zum Heile zu glauben seien [4]), und führt sie in folgender Reihe auf. 1. Alle in der gesammten hl. Schrift enthaltenen; denn alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, die hl. Schrift ist aber von Gott geoffenbart, enthält durchaus (in omni sua parte) Gottes Wort, also.... 2. Die aus der apostolischen Tradition stammenden, durch die Kirche entschiedenen Wahrheiten. 3. Die durch specielle Offenbarung Einzelnen mitgetheilten Wahrheiten, die der Empfänger selbst zweifellos glauben muss, Andere aber nur, wenn sie durch ein Wunder oder das Zeugniss der Kirche über den göttlichen Charkter derselben Gewissheit haben. 4. Alle Wahrheiten, die aus den vorausbemerkten in sicherer, evidenter, oder 5. auch nur wahrscheinlicher (probabili) Consequenz erschlossen werden. 6. Alle mehr auf Erbauung als Belehrung gerichteten Wahrheiten, wenn nur nichts Falsches damit verknüpft ist, wenn gleich ihre Wahrheit nicht mit Gewissheit erkannt ist [5]). Daraus zieht

---

[1]) „Quid ad nos sermo de fide? satis est quod christiani sumus, credimus sicut parentes nostri in simplicitate bona; hoc sufficit et satis est, quia scrutator majestatis opprimitur a gloria....“ Prov. 25, 27. — [2]) 378. „Additur, quod principes dicere possunt, Joannem Husum et errores suos fuisse damnatos, quia erant contra praelatos et clerum, sed dimittunt istos Joannis Parvi, quia sunt contra principes et saeculares....“ — [3]) Ein Votant hatte die Conclusionen als Norm aufgestellt, V, 739. „Nulla propositio potest ad fidem proprie pertinere quae sit evidens in lumine naturali. — Omnis propositio quae est aliquod principium legis naturalis est evidens in lumine naturali. — Praecepta decalogi — besonders der zweiten Tafel — in praecepto legis naturalis plenarie continentur —“ Ergo. — [4]) Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis“ I, 22—28. — [5]) I, 24. Dahin gehören: „Legendae et miracula sanctorum, vitae patrum, visiones nec non phantasiae religiosorum et devotarum personarum, recitationes et opiniones ss. doctorum quae omnia suscipit Ecclesia et legi permittit, non quod determinet talia de necessitate salutis esse credenda, sed quia proficiunt ad commovendos affectus pios, dum in talibus nil de certitudine scitur esse falsum, quamvis etiam nesciatur illud certitudinaliter esse verum....“

Gerson nun die Folgerung: es sei falsch und häretisch, zu behaupten, dass das aus Erfahrung oder mit Evidenz durch die Vernunft Erkannte nicht auch in das Gebiet des Glaubens gehören könne, wenn gleich nicht in derselben Beziehung [1]), oder dass die Gebote des Decalogs nicht zum Glauben im eigentlichen Sinne des Wortes gehören und desshalb die ihnen widersprechenden Behauptungen als dem Glauben entgegen zu verwerfen seien.

Das Concil liess sich auch nicht durch diese dogmatischen Motive zu einem entscheidenden Schritte in der Sache bestimmen. Gerson will desshalb, wie er in der nach dem Concile geschriebenen Apologie seines Verhaltens in dieser Angelegenheit sagt [2]), nicht die Synode anklagen, als solche, aber viele Glieder des Concils könne er nicht entschuldigen wegen ihrer Leidenschaftlichkeit und Parteilichkeit [3]), die in Sache des Glaubens den Einen verdammt und an dem Andern still vorübergeht [4]). Er selbst habe sich frei gemacht von allen Fesseln weltlicher Rücksicht, um ungehindert für die Wahrheit kämpfen zu können, und wenn er auf die vielen gelehrten Theologen geblickt, auf die eigens niedergesetzte Glaubens-Commission und die specielle Aufgabe der Synode, Irrthum und Häresie zu unterdrücken, habe er nicht zweifeln können an dem Eifer des Concils für diese Sache; aber die Rücksicht für die Herstellung der Einheit habe auf dem Concile Vieles übersehen lassen, was man sonst nicht ertragen haben würde. Man müsse sich begnügen, dass nichts gegen die Wahrheit entschieden worden sei. Darüber sei er jetzt gewiss, dass unter den bestehenden Verhältnissen ohne weltlichen Schutz eine Entscheidung in dieser Glaube und Sitte berührenden Sache nicht zu erlangen sei [5]). Diese Erfahrung drückt Gerson nieder und er bittet seine Freunde um Theilnahme. Wir haben alle Ursache, wenn wir auch nicht seinem Verfahren durchgängig zustimmen können, ihm unsere Theilnahme zu gewähren. Während er eine einflussreiche Stellung und Wirksamkeit daran setzt, um dem sittlichen Gesetze Schutz und Anerkennung gegen sophistische Untergrabungen zu verschaffen — nur Abbate Tosti hat bis jetzt den nicht beneidenswerthen Einfall gehabt, den ganzen Kampf nur als ehrgeiziges Gezänke zweier Doctoren zu betrachten [6]) — während er Beraubung seines Vermögens, den tödtlichen Hass und die Feindschaft einer mächtigen Partei und das Elend der Verbannung aus dem Vaterlande mit dem Bewusstsein eines guten Kampfes erträgt, bleibt ihm jeder Trost eines äusseren

---

[1]) I, 25. „Licet non eadem ratione experientiae vel evidentiae rationis naturalis fides habeatur, sed alio respectu, innitendo scilicet divinae revelationi." — [2]) Dialogus apologeticus II, 886 sqq. — [3]) „Plurimos in synodo excusare non valeo quos animae passiones et pestes improbae (quibus mos est cathedram humani judicii subvertere) fefellerunt. — Er will sich nicht näher äussern, denn „ignominiam oportebit et turpitudinem revelare nonnullorum, quos colere, quosque revereri, quos diligere status suus et societas efflagitat." — [4]) „Fuit apud aliquos impudentissima personarum acceptio, dum eadem fidei causa isti damnati sunt, isti pertransiti." — [5]) Ibid. 896. — [6]) Storia del Concilio di Costanza T. II, p. 17. „Nè Gerson nè il vescovo di Arras miravano alla morale publica quando si azzufavano intorno alle proposizioni di Petit. Miravano a scompigliarsi sul capo la berreta dottorale."

Erfolge versagt, vielmehr erlebt er noch den Schmerz, dass, nachdem Paris in die Hände der Burgunder gefallen, bei den am 15. und 16. Juni 1418 von dem Pöbel und der burgundischen Partei verübten Gefängnissmorden, wobei 1500 Personen, darunter viele Frauen und die Bischöfe von Senlis, Bayeux, Coutances und Evreux, umkamen, auch von seinen Freunden mehrere als Opfer fielen und dass die Universität und der Bischof von Paris auf Befehl des Herzogs von Burgund die geschehene Verdammung der Sätze Petits, erstere in einer mit vielen Worten nichts sagenden Formel [1]), widerrufen mussten. Dass der Herzog selbst, nachdem er so lange das System des Mordes und Meineides als rühmlich und verdienstlich hatte vertreten lassen, am 10. September 1419 auf der Brücke zu Monterau unter den Augen und nicht ohne Genehmigung des Dauphin durch politischen Meuchelmord fiel, auch dieses musste den Kummer Gersons mehren, denn es liess das System der Lüge und des Mordes auch bei Jenen offenbar werden, durch deren Hilfe er den Herzog zur demüthigen Anerkennung seines Unrechtes zu bringen gedachte.

Gerson war bei aller Ueberzeugung von der Gerechtigkeit und Wahrheit der von ihm vertretenen Sache doch nicht ohne alle Bedenken, ob er auch immer in der rechten Weise verfahren, ob ihm nicht Satan durch den Dämon des Mittags [2]) doch einen Fallstrick gelegt! Das mache ihn, klagt er, manchmal besorgt, zumal er sich nicht anmasse zu sagen, er habe die vollkommene Liebe, die keine Furcht mehr kennt. Aber für die Gerechtigkeit des Glaubens müsse man kämpfen bis zum Tode, oder den schmählichen Tod der Seele sterben. Er findet also am Ende auch wie Hus seine Beruhigung in dem Zeugnisse des Gewissens, dessen Rechte er doch so wenig anerkannt hat.

Dreihundert Jahre nach seinem Tode wurde Gerson wegen seines Verfahrens gegen Jean Petit von dem sächsischen Hofrathe, Director des Consistoriums und Professor der Rechte zu Wittenberg, Augustin Leyser, als Verleumder erklärt [3]), „der verdiene, dass man ihm das K (calumnia) auf die Stirne brenne [4]). Denn während Petit behaupte: Jener, der gegen das Leben und die Krone seines Fürsten verbrecherische Anschläge hege und nicht wohl vor Gericht gezogen werden könne, dürfe von jedem Bürger des Staates, auch durch List, Betrug und aller Eide und Verträge ungeachtet, als Tyrann gemordet werden, lege ihm Gerson die Behauptung unter: Jeder Tyrann dürfe von jedem seiner Untergebenen und Vasallen mit List und gegen gegebenes Wort gemordet werden. Die Sätze Petits seien zum

---

[1]) Bul. V, 332—35. — [2]) De consolatione Theologiae I, 170. „Daemonium meridianum dixerunt sancti quod et fallit et sub specie tamen boni non qualiscunque sed magni boni fallaciam tegit. Hic est laqueus magnorum virorum, dum magni non humiles sunt in oculis suis, dum propriae magis quam alienae innitantur prudentiae“ — [3]) Zuerst in einer 1735 zu Wittenberg erschienenen Dissertation, die dann abgedruckt wurde in August. Leyseri meditationes ad Pandectas. Vol. VIII, edit. tert. Leips. 1746, p. 861—910. „Specimen quo doctrina Joannis Parvi de caede perduellium privatis licita contra trium saeculorum calumnias vindicatur.“ — [4]) L. c. p. 905.

Schutze der Fürsten geschrieben, und stimmen „mit der Religion und hl. Schrift“ überein [1]), während die Fassung Gersons sie als eine Theorie des Fürstenmordes erscheinen lasse. Allein hätte Leyser seine Kenntniss über die Sache nicht blos aus der Rede Petits und den vereinzelten Notizen Launois, Lenfants, Daniels geschöpft, sondern aus den Akten der zu Paris gepflogenen Verhandlungen, so würde er gefunden haben, dass diese Differenz der Sätze nicht nur gleich bei den Verhandlungen von dem Abte von Lisieux, Ursin Taillevande, den Doctoren Pierre aux Boeufs, Pierre Nogent u. A. nachgewiesen, und sogar die von ihm als „Ruchlosigkeit ohne Gleichen“ charakterisirte Substitution des „seinem Untergebenen“ statt „jedem Untergebenen“ von dem Magister Roland Barguenel mit den daran geknüpften Folgen gerügt wurde [2]), sondern dass auch gerade wegen dieser Differenz die von Gerson zuerst gegebene Fassung der Sätze mit seiner Zustimmung beseitiget und für die Censur die Stellen wörtlich der Rede Petits entnommen wurden [3]). Um aber den Gegnern zu zeigen, wie wenig bei der ersten Fassung eine unlautere Absicht obgewaltet, wurden nicht nur die einzelnen Stellen aus der Rede Petits angeführt, aus deren Zusammenfassung der erste von Gerson vorgelegte Satz gebildet war, sondern mit eben so viel Klarheit als Gründlichkeit der Beweis geführt, dass dieser Satz, wenn auch nicht formell doch seinem Inhalte nach (sententialiter) Petits Grundgedanken wiedergebe, da sonst seine ganze Beweisführung zusammenfalle [4]). Wenn aber Leyser die Sätze Petits auch schriftgemäss findet, so ist das bei einem Manne nicht mehr befremdend, der den Satz vertheidigt, dass der Fürst einen Bürger oder Beamteten, gegen den er einen gegründeten Verdacht des Verrathes hat, ohne ihn doch öffentlich strafen zu können, heimlich durch Gift aus dem Wege räumen darf [5]), und der einem französischen Bischofe die Klage gegen Richelieu verargt, weil dieser von dem Papste ein Breve für geheime Hinrichtungen nicht überführter Verbrecher verlangt [6]), was dem Papste einen Abscheu gegen ihn eingeflösst habe. Eine eigenthümliche Ironie liegt darin, dass Gerson, der für die Wahrung der rechtlichen und sittlichen Grundlagen der Ge-

---

1) L. c. 904. — 2) Gers. Opp. V, 172. — 3) Die der Censur zu Grunde gelegte Proposition lautet nicht, wie Leyser aus Launoi irrig angiebt: p. 884: „Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi a quocunque *suo vasallo aut subdito* e. r“, sondern (Gers. V, 327): „Licitum est unicuique subdito absque quocunque mandato vel praecepto secundum leges naturalem moralem et divinam occidere vel occidi facere quemlibet tyrannum qui per cupiditatem, fraudem, sortilegium vel malum ingenium *machinatur contra salutem corporalem regis sui et supremi Domini pro auferendo sibi suam nobilissimam et altissimam dominationem*, et nedum licitum sed honorabile et meritorium, maxime quando est tantae potentiae, quod justitia non potest bono modo fieri per Supremum (le Souverain).“ Dieser Satz, wörtlich aus Petit, ist als „erronea in fide et moribus ac multipliciter scandalosa“ verworfen, und mit allem Rechte. — 4) Man lese nur die logisch scharfe Kritik des Professor Jean de Douxmenil, Gers. V, 222 sqq. — 5) Meditat. ad Pand. l. c. p. 857. 58. 6) Ibid. „Fait demander un bref — portant permission au roi de pouvoir faire mourir sans forme et figure de procès des personnes en prison, quoiqu'il n'eut preuve convaincante contre eux, ni assez de charge pour les condamner par la voye ordinaire de la justice.“ Ob die Sache wirklich sich so verhält, ist hier ganz gleichgültig.

sellschaft kämpfte, gerade durch einen Lehrer der Rechte und Vorstand des Consistoriums zu Wittenberg zur Brandmarkung verurtheilt wird!

Gehen wir nochmals an die schon (S. 426. 27.) berührte Frage, welches die Anschauung Gersons bezüglich der Lehre von dem Tyrannenmorde sei, so müssen wir gestehen, eine directe, bestimmt und genau formulirte Aeusserung darüber in seinen Schriften nicht zu besitzen; in den hieher gehörigen Stellen der Staatsrede und der Betrachtungen für Fürsten scheint er im Allgemeinen den Standpunkt der Schule, namentlich des Thomas v. Aquin, zu theilen, aber seit der Rechtfertigung des politischen Meuchelmordes und Meineides durch Petit ist er bemüht, der auf das Alterthum gestützten Meinung der Schule eine dem christlichen Principe entsprechendere Fassung zu geben, indem er mit besonderem Nachdrucke die Aeusserung des Thomas v. Aquin (sieh oben S. 616) heraushebt, ein Volk, „wenn es gegen den Tyrannen eine Hilfe nicht finden könne, solle sich im Gebete zu Gott wenden und durch Bekehrung sich seiner Hilfe würdig machen" und diese Stelle als Massstab für Ermittlung des Sinnes anderer Aeusserungen des englischen Lehrers benützt, so dass er die Zulässigkeit des Tyrannenmordes nach der Lehre des hl. Thomas an Bedingungen knüpft, die ihn beinahe unmöglich machen und auch da, wo er innerhalb dieser Bedingungen statt findet, nur als einen durch die Nothwehr gebotenen, aber gesetzlichen Akt erscheinen lassen, wodurch er eben aufhört „ein Mord" zu sein. Denn das Gebot „du sollst nicht tödten" lasse keine Ausnahme zu, als für die Obrigkeit, den Zufall und die Nothwehr. Weit entfernt also, dass Gerson in der Lehre von dem Tyrannenmorde „weiter gegangen (sei) als der hl. Thomas und alle Lehrer seiner Schule (!)" [1]) hat er vielmehr die nicht immer zusammenstimmenden Aeusserungen des hl. Thomas nach jener Stelle gedeutet, die ihm am meisten als Ausdruck christlichen Geistes erschien. Dass die Theologen des Concils zu Constanz nur zum Theile der Ansicht Gersons beitraten, und ebendadurch eine dogmatische Censur der Sätze Petits, abgesehen von der indirecten, die in dem das Wesentliche der Frage berührenden Decrete vom 6. Juli 1415 lag, nicht erzielt wurde, erklärt sich, ausser gewichtigen äusseren Motiven und der Möglichkeit eines auch zulässigen Sinnes der Sätze Petits, vollkommen aus den Differenzen, in welche sich bezüglich der streitigen Punkte die Schule theilte.

---

[1]) Documente zur Geschichte, Beurtheilung und Vertheidigung der Gesellschaft Jesu. Aus dem Französischen übersetzt. Regensburg, 1842. Document XVI, p. 16. Als Beleg gleichsam ist der Begriff des Tyrannen nach Gersons Staatsrede in folgender Weise gegeben: „Der Fürst ist ein Tyrann, wenn er sein Volk mit Steuern, Abgaben und Frohndiensten überladet und wenn er sich den Verbindungen und wissenschaftlichen Fortschritten widersetzt." Die Stelle lautet aber im Originale (Opp. IV, 600): „tyranni *populum opprimunt per extraneos armigeros*, per exactiones, corvaitas, tributa, *homicidas secretos*, impediunt insuper studium ne scientia acquiratur, defendunt omnia consortia et *divisiones nutriunt per falsas impositiones et crimina.*" Die im Drucke hervorgehobenen Worte sind nicht blos in der Uebersetzung, sondern auch in dem beigefügten lateinischen Texte von dem Verfasser der „Documente" weggelassen. Mit so zugerichteten Citationen lässt sich freilich Alles beweisen.

Einmal schon gingen die Ansichten darüber auseinander, ob, was durch die Vernunft mit Evidenz erkannt werde, wie die sittlichen Gesetze, auch Object des Glaubens sein könne, so dass eine entgegenstehende Behauptung einer dogmatischen Censur unterliege. Die Ansicht Gersons, der in den Umfang des Glaubens beinahe das Gesammtgebiet der menschlichen Erkenntniss, so weit es auf die hl. Schrift zurückgeführt werden konnte, und selbst schon die fromme Meinung hineinzog, fand hartnäckigen Widerstand. Ebenso war man uneins nicht blos über die Deutung der von Petit für seine Theorie benützten biblischen Beispiele des Moses, Phinees, der Judith, sondern auch über den Sinn der in Anspruch genommenen Autoritäten des Johannes v. Salisbury, Alexander v. Hales, Thomas v. Aquin u. a. w. Die weniger principielle als äusserlich syllogistische Behandlung, der Einfluss antiquer, besonders aristotelischer Politik, wie die überwiegend nominalistische Auffassung des sittlichen Gesetzes, als eines blosen Ausdruckes göttlicher Willkür [1]), dem eben damit der Charakter unmittelbarer Gewissheit, innerer Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit benommen wird, erschwerten, wie bemerkt, eine endgültige Entscheidung ungemein. Endlich fanden Viele eine Verwerfung der Sätze auch desshalb bedenklich, weil man damit die Tyrannen nur zur Unterdrückung der Völker ermuthige; bei der Willkürherrschaft, wie sie allenthalben geübt wurde, ich erinnere nur an das Treiben der Visconti in Mailand, die in voller Sicherheit auch allen kirchlichen Massregeln trotzen durften, und bei der Unzulänglichkeit des gesetzlichen Schutzes für Leben und Eigenthum, erschien die Lehre von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes als die durch das Naturgesetz erlaubte Nothwehr eines bedrängten Volkes. Finden wir ja in England, Frankreich, den Niederlanden, Volksaufstände, um sich eine Erleichterung des lastenden Druckes zu verschaffen. Die Schule aber wollte dem, was sie für ein natürliches Recht der Völker hielt, so wenig zu nahe treten, dass Thomas v. Aquin ganz unbefangen erklärt, der Aufruhr eines Volkes gegen einen Tyrannen sei kein Aufruhr, wenn nur nicht die Lage des Volkes dadurch verschlimmert werde [2]). Erst nachdem der religiöse Fanatismus gegen Ende des XVI. Jahrhunderts in der empörendsten Weise die Lehre von dem Tyrannenmorde zur Predigt des Königsmordes missbraucht, erlag sie endlich in Folge der reiferen Bildung und politischen Entwicklung der gebildeteren Völker Europas dem sittlichen Urtheile, und wo sie noch Anklang findet, ist sie als Symptom krankhafter, sittlich und politisch zerrütteter Zustände zu betrachten.

---

[1]) Auch Thomas von Aquin hat, wenn gleich modificirt, diese Auffassung, z. B. Summa theolog. I[2], Q. 94, a. 5. Q. 100, a. 8. II[2], Q. 104, a. 4. Q. 154, a. 2. — [2]) Summa theolog. II[2]. Q. 42. a. 2. —

Fünfzehntes Capitel.

Die Reformen des Concils zu Constanz.

Mit der Erwartung einer durchgreifenden Reform der Kirche waren die meisten Theologen nach Constanz gekommen; in Pisa waren ähnliche Hoffnungen getäuscht worden, jetzt schienen aber die Verhältnisse dafür so einzig, dass der Abgeordnete der Universität Wien, Peter von Pulka, noch am 11. November 1417, nachdem er doch Augenzeuge der darüber erhobenen Schwierigkeiten und Verwicklungen gewesen, nach Hause schrieb: „Bittet Gott um eine wirksame Reform der Kirche, denn wenn sie auf diesem Concile nicht zu Stande kömmt, werden sie Wenige aus uns in diesem Leben sehen [1].“ Aber über den Umfang sowohl als Inhalt dieser Reform war die Mehrzahl der Glieder des Concils weder in sich klar noch unter sich einig; Viele fanden ihre ganze Aufgabe in der Beseitigung einzelner, local drückender, administrativer Maassregeln, oder in Schärfung der Censuren gegen Gebrechen, die doch auf das engste mit Institutionen zusammenhingen, die man unverändert beibehalten wollte. Daher sehen wir gleich im Beginn der Synode das Streben, die Reform nicht aus den Händen der Curie zu lassen und sich desshalb nur zu dem Nothwendigsten zu verstehen, wie uns das im December 1414 von den Cardinälen von Placenza, Chalant, Brancas und Zabarella an den Papst eingereichte Gutachten und die ihm vorgelegte „Hausordnung“ zeigt [2]. „Damit der Papst als das Alles ordnende Princip des Concils erkannt werde [3], soll er in Allem den grössten Anstand beachten, bestimmte Stunden für den Schlaf, für das Beten des Brevieres oder Anhören der Messe einhalten und sich darin selbst durch Anwesenheit des Kaisers nicht stören lassen, allen Verdacht der Simonie meiden, öffentlich Almosen geben, mit grosser Genauigkeit die Ceremonien, besonders bei dem Pontificalamte vollziehen, sich immer in der päpstlichen Kleidung zeigen, selbst vor Vertrauten [4], fleissig Audienz geben, über geregelten Haushalt wachen, die an die Curie Kommenden durch Gastmahle gewinnen, über Alles, was auf dem Concile geschehe, ein wachsames Auge haben, auf Forderungen und Anträge freundliche aber blos allgemeine Antworten geben und seine Beschlüsse nur mit Berathung der Cardinäle, bisweilen des ganzen Concils fassen.“ Die Absicht des Vorschlages ist unverkennbar; allein die Sachen lagen so, dass mit der blosen Form und der klugen Haltung allein nicht durch zu kommen war; wenn Johann XXIII.

---

[1]) Firnhuber, l. c. p. 61. — [2]) Mansi XXVII, 541—45. Von d. Hardt II, 193. 94 und IV, 25 sqq. — [3]) Mansi 544. „Dominus noster, qui est principium regulativum et directivum omnium conveniendorum in dato Concilio . . .“ — [4]) „P. R. debet se exhibere semper in habitu papali et multa gravitate in verbo et gestu. Nec aliquis quantumcunque ei domesticus debet aliter eum videre.“

diese Hausordnung auch nicht zu beschwerlich gefunden hätte, eine „freiwillige" Resignation wäre ihm doch nicht erlassen worden. Seine Flucht und das Verhalten der Cardinäle zeigten dem Concile, was es von der Curie zu erwarten habe. Die Beschlüsse der IV. und V. Sitzung legten daher die Reform in die Hände des Concils, als der von Christus angeordneten höchsten Macht, der in Sachen des Glaubens, der Einheit und Reform der Kirche auch der Papst zu gehorchen habe. Allein derartige Grundsätze theoretisch auszusprechen, war leichter, als sie festzuhalten und gegen die bestehenden Verhältnisse durchzuführen. Schon bei den Verhandlungen mit Gregor XII. ging die Synode davon ab, die Ausgleichung mit der Obedienz Benedicts XIII., die nationalen Interessen wie die dogmatisch politischen Kämpfe um die Sätze Jean Petits stellten sich einem einheitlichen Wirken für die Reform mehrfach in den Weg, ungeachtet die Synode bei jeder Gelegenheit durch Predigten und Reden einzelner Theologen, die den Verfall des kirchlichen Lebens und die Versunkenheit des Clerus in Unwissenheit, Unzucht, Hab- und Herrschsucht in der offensten Weise darstellten [1]), an ihre Aufgabe erinnert wurde. Seit Jahren hatte man sich an derartige Klagen gewöhnt, die bei ihrer allgemeinen Haltung sich vielfach als ungegründet, immer aber als erfolglos bewiesen. Denn Interessen gar mancherlei Art waren durch eine Reform auch im beschränktesten Massstabe bedroht. Vor allem waren die Cardinäle gegen jede Reform durch das Concil ohne den Papst, ungeachtet gerade in dem Verfalle des Clerus Zabarella den Grund des Ungehorsames gegen den röm. Hof fand [2]). Die Stimmung des Concils gegen sie liess sie bei einem solchen Vorgange ohne den Papst Alles befürchten [3]).

Gerson hatte in seiner Rede nach der Abreise des Kaisers auf die Nothwendigkeit aufmerksam gemacht, noch vor der Wahl eines Papstes Seitens des Concils Bestimmungen zur Regulirung jener kirchlichen Verhältnisse zu treffen, welche durch den Missbrauch der päpstlichen Gewalt einer Reform vorzugsweise bedürftig waren [4]). In der That hatte eine aus den Cardinälen von Pisa, Cambrai und Florenz und aus acht Abgeordneten jeder Nation gebildete Reformcommission (Reformatorium) Verhandlungen darüber begonnen, aber sie hatten keinen rechten Fortgang [5]). Umsonst war die Klage der

[1]) So sagte am 4. Juli 1415 der Cölner Professor Theoderich v. Münster (v. d. Hardt T. V, p. 23): „Necesse est quod mores Ecclesiae valde collapsi et multum corrupti reformentur. Nam stantibus in statu ecclesiastico et permanentibus superbia, avaritia et vita voluptuosa vix impediri potest, quod non oriatur novum schisma et quod non surgant contra statum ecclesiasticum latrantes, calumniantes et laicum populum contra clerum concitantes. Quoniam permanente causa difficile poterit impediri effectus." — [2]) In dessen Capita agendorum in Concilio Const. bei V. d. Hardt T. I, P. IX, p. 519. — [3]) Die von V. d. Hardt l. c. p. 499 mitgetheilte Aeusserung des Doctors beider Rechte und Propst zu Worms, Johann Dorre, „Recipe XXIV Cardinales, centum Archiepiscopos et praelatos, totidem de qualibet natione et de curialibus quantum habere potes. Immergantur in aqua Rheni et ibidem submersi per triduum remaneant. Eritque bonum pro stomacho s. Petri et totali ejus corruptione removenda . . . ." ist mehr roher Witz als ernster Vorschlag. — [4]) Sieh oben S. 522. — [5]) Schreiben der Cölner Gesandten Martene thesaur. II, 1641.

deutschen Nation (19. December 1415) laut geworden, man habe Papst Johann seines schmählichen Verfahrens wegen entsetzt, aber man bediene sich eines ähnlichen Verfahrens täglich und sehe über die herrschende Simonie hinweg [1]; umsonst forderte Sigismund von Paris aus (April 1416) zur Beschleunigung der Reformbeschlüsse auf; erst nach seiner Rückkunft (27. Januar 1417) kam mehr Ernst in die Sache. Schon im Februar versuchte das Concil eine Reform der deutschen Benedictiner in der von Bischof Gebhard II. im J. 983 gegründeten Benedictinerabtei Petershausen bei Constanz; 36 Aebte, 22 Prioren und beinahe 400 Mönche fanden sich da ein. Indessen den tief innerlichen Verfall des Ordens [2] vermochten vereinzelte administrative und disciplinare Bestimmungen — und darüber gingen die getroffenen Maassregeln nicht hinaus — nicht zu heben; das durch reichen Besitz gesicherte behagliche Leben des Ordens und die damit verbundene Gleichgültigkeit gegen die sittlichen Zustände der Corporation liess das Schlimmste befürchten, wenn nicht eine Erneuerung des Geistes im Innersten des Ordenslebens eintrat [3]. Die nationalen Reibungen namentlich zwischen Franzosen und Engländern, denen die ersteren eine selbständige Vertretung als Nation streitig machten, um sie mit der deutschen Nation zu verschmelzen [4], machten sich in dem Gange der Reformangelegenheit sehr fühlbar; durch die Zwistigkeiten der Nationen ermuthiget traten jetzt die Cardinäle mit der Forderung heraus, die Reform bis nach der Wahl des neuen Papstes auszusetzen, und wurden darin durch die Mehrzahl der italienischen, spanischen und französischen Nation unterstützt. Die Franzosen waren theilweise verletzt durch das Ueberwiegen deutschen Einflusses auf dem Concile, da doch ihr König mehr als alle anderen für die Einheit der Kirche gethan, theilweise aber auch durch eigennützige Rücksichten auf Beförderung zu reichen Beneficien gewonnen [5]. Um Sigismund und die ihrer Forderung Widerstrebenden zur Nachgiebigkeit zu bringen, gaben die Cardinäle, als der Kaiser, um die castilianischen Gesandten zufrieden zu stellen, von allen Nationen die Erklärung forderte, dass sie in Constanz vollkommen frei seien, durch den Vicekanzler, den Cardinal von Viviers, ihre Stimme dahin ab, sie seien immer frei gewesen, ausgenommen bei dem Concilbeschlusse bezüglich der Papstwahl; da hätten sie aus Furcht nachgegeben, weil man sie im entgegengesetzten Falle als Schismatiker zu behandeln gedroht habe, nicht von Seite des Kaisers, sondern einer

---

1) Mansi XXVII, 809. — 2) Nicolai de Siegen, O. S. B. chronicon ecclesiasticum (Thüring'sche Geschichtsquellen B. II) ed. Wegele, Jena 1855, p. 411. 14. „Ante haec tempora, scilicet 1400, totus ordo nigrorum monachorum denigratus fuit et ita denigratus etiam super carbones, quod pene totum desipuit. Nam licet aliqualiter per Benedictum (XII) nec non Clementinam exterius restrictus ordo fuit, attamen in interioribus nigri permanserunt…“ — 3) Ibid. 417. „Semper timendum est et pie precandum, quod abundantia et observantia finaliter diu in simul non stabunt, licet sub certis praelatis zelum et timorem Dei habentibus in simul ad tempus perdurabunt, tamen finaliter abundantia destruit observantiam ac destruit spiritualia et superinducit ea quae carnis sunt…“ Ueber ähnliche Erfolglosigkeit derartiger Reformversuche bei dem Cisterzienser-Orden, ibid. 384. — 4) Urkundlicher Protest der Franzosen bei Mansi XXVII, 1022. — 5) Nicol. de Clemangiis Opp. l. c. p. 313 und 292.

gewissen Partei [1]). Diese Erklärung machte grossen Eindruck (consternebantur animi omnium); man fürchtete, sie könne Anlass zu einem neuen Schisma werden und vielleicht mit Rücksicht darauf liess es Sigismund geschehen, dass auf Andringen der Cardinäle in Constanz öffentliche Gebete für die künftige Papstwahl angeordnet und einige Wochen später sogar ein Local dafür ermittelt wurde. Er begab sich indessen von Constanz nach Merseburg, um von hier aus die Nationen für die Reform trotz der Cardinäle zu gewinnen [2]). Die Unterhandlungen zogen sich bis tief in den August hinein, ohne Erfolg. Redner suchten auf beiden Seiten die Parteien in ihrer Haltung zu bestärken. Während der Erzbischof von Genua am 16. August dem Kaiser öffentlich zusprach, sich durch nichts in seinem Vorhaben beirren zu lassen [3]), redete D'Ailly am Feste des hl. Ludwig (25. August) viel gegen die Verkehrtheit, eine Reform zu beginnen, ohne zuerst den grössten Missstand der Kirche, den Mangel eines Hauptes zu beseitigen [4]), ungeachtet er im November 1416 erklärt hatte, die Reform der Kirche, als in das Gebiet des Glaubens fallend, und besonders die Reform der römischen Curie, könne nur durch das Concil geschehen [5]). Allein damals sollte durch derartige Aeusserungen das Concil günstig für die Cardinäle gestimmt werden, jetzt fiel diese Rücksicht. Am 11. September überreichten die Cardinäle und die drei Nationen der deutschen Nation ein Memorandum [6]) — der englischen Nation geschah keine Erwähnung, wohl in der Absicht, sie durch Erregung ihrer Eifersucht auf nationale Selbständigkeit von der deutschen zu trennen — worin sie „als der grössere und vernünftigere Theil des Concils“ sich gegen die Nachtheile verwahren, die aus der Verzögerung der Papstwahl für die Kirche entspringen könnten und die Folgen der deutschen Nation auf das Gewissen geben, da sie keinen Grund für ihre Widersetzlichkeit habe. Denn die Reform der Kirche wollten auch sie, die Cardinäle und die drei Nationen, aber ihr müsse als das Nothwendigere die Wahl des Hauptes vorangehen [7]), durch welches die Einheit der Kirche erst ihre vollendete Darstellung gewinne. Man möge sich nicht auf die Unterstützung durch den Kaiser und die wenigen Cardinäle, Prälaten und Doctoren (auch Gerson war darunter) der drei Nationen berufen, die sich hierin zu den Deutschen hielten, denn offenbar entspreche es mehr der Ehre des Kaisers, die Wahl des Papstes zu fördern als zu hindern, die Andern aber seien ausserhalb ihrer Nationen gar nicht stimmberechtiget. Das Memorandum erregte gerechten Anstoss. Dass der Hauptgrund, die Einheit der Kirche in der Wahl ihres Hauptes darzustellen, ein scheinbarer war, der die eigentliche Tendenz der Cardinäle, durch den Papst die Reform in

---

1) Schreiben Pulka's v. 16. Juni 1417 bei Firnhuber, l. c. p. 50. — 2) Schreiben Pulka's v. 20. Juli 1417, ibid. p. 56. — 3) V. d. Hardt I, 816. — 4) Ibid. IV, p. 1400. — 5) Gers. Opp. II, 905. — 6) Mansi XXVII, 1150. — 7) L. c. 1152. „Si reformatio fienda est de deformatis, quae major est et esse potest in corpore deformitas, quam carere capite et acephalum (!) esse? Illa igitur prior tanquam magis necessaria debet esse reformatio quae corpus ipsum ad caput reformet et informet et contrarium asserere vel facere non videtur esse securum.“

die Hände zu bekommen, wer verhüllen sollte, konnte man sich nicht verbergen, wenn man bedachte, dass ja eben durch das Verhalten des Cardinalcollegs die Kirche seit beinahe 40 Jahren schon der Einheit des Hauptes entbehrte und man nun diese Wahl nur um wenige Monate im Interesse der Kirche verschieben wollte. Es fielen bittere Reden; man sprach sogar wieder, wie bereits im Juli [1]), von Gewaltmaassregeln des Kaisers gegen die Cardinäle [2]).

Allein diese blieben unbeugsam und sahen ihre Ausdauer mit Erfolg gelohnt; nicht blos die englische Nation schloss sich nach dem Tode des Bischofs von Salisbury, Robert Halam, angeblich einer Weisung ihres Königs zufolge, an die Cardinäle an, auch die beiden Cardinäle von Siena und Bologna und die Bischöfe und Doctoren, die bisher noch zu den Deutschen gestanden, traten ihren Nationen bei. Am 13. September antwortete die deutsche Nation auf das an sie gerichtete Memorandum [3]). Sie lehnte den tendentiösen Vorwurf Wyclifitischer oder Hussitischer Gesinnung ab, als widerstrebe sie der Wahl, weil sie den Papst für entbehrlich halte [4]). Wie aber das Schisma und seine Folgen aus den Missbräuchen der römischen Curie entstanden, so thue auch vor Allem eine Reform derselben noth, um ähnlichen Ereignissen vorzubeugen. Die ganze Reform soll aber darin aufgehen, dass die Kirche wieder jene heilsame Regierung erhält, die sie den Statuten der Väter gemäss vor 150 Jahren gehabt hat [5]), und alle entgegenstehenden Verfügungen der Curie beseitiget werden. Es sei doch besser, die Kirche werde einstweilen unter dem Vorsitze des hl. Concils regiert, als dass man, ohne jene Missbräuche durch entsprechende Gesetze beseitiget zu haben, den neuen Papst, und wenn er der heiligste wäre, der Gefahr aussetze, in dieselben zurückzufallen. Sei dieses geschehen, dann werde man zur Wahl Eines unzweifelhaften, reformirten Papstes schreiten, der dann mit dem Concile die übrigen Glieder der Kirche reformiren werde [6]). Das war Alles, was die „fromme, geduldige, demüthige deutsche Nation“, wie sie sich selbst bezeichnete, verlangte. Billiger konnte man in seinen Forderungen nicht sein, wenn überhaupt die Rede von der höchsten Autorität des Concils und die Nothwendigkeit einer Reform an Haupt und Gliedern der Kirche noch einen Sinn haben sollte. Allein es liegt in der Natur alles in äusseren Zwecken aufgehenden Handelns, allgemeine Grundsätze gegen näher liegende, augenblickliche Interessen zurückzustellen, und es blieb der deutschen Nation, des erfolglosen Widerstandes müde, nichts

---

[1]) Schreiben Pulkas vom 20. Juli 1417. Firnhuber l. c. p. 54. — [2]) Mansi XXVII, 1153. — [3]) Mansi XXVII, 1154. Der Verdacht Mansi's über die Aechtheit des Documentes ist völlig unbegründet. — [4]) L. c. 1155. „Nec est nec erit assertrix nec unquam intravit ejus mentem hujusmodi haereseos infectio, ut Ecclesiam sine summo Pontificis (?) debite hierarchizari putet ....“ Die verdächtigenden Documente bei Mansi XXVIII, 497—99. — [5]) „Desiderat (natio german.) omnes praedictas deformitates totaliter auferri ac tolli ut Ecclesia s. Dei ad instar illius regiminis salutaris, quo ipsa ante dictos CL annos et secundum s. canones antiquorum patrum et ss. doctorum feliciter recta fuerat — amplius gubernetur ....“ — [6]) 1157. „Extinde unicus reformatus summus et indubitatus pontifex consequenter cum s. Concilio inferiora membra reformaturus rite praeficiatur“.

übrig, als sich den andern Nationen anzuschliessen, nachdem der Erzbischof von Riga und der Bischof von Chur von den Cardinälen für diesen Schritt bereits gewonnen waren. Man hatte die Nachgiebigkeit nur an die Bedingung geknüpft, dass der neue Papst sogleich an die Reform gehen solle. Allein die Cardinäle gaben zu verstehen, dass man dem rechtmässig gewählten Papste bindende Bedingungen nicht auflegen könne. Diese Erklärung führte zu neuen Zerwürfnissen, zu deren Ausgleichung man den auf einer Reise nach Palästina begriffenen Oheim des Königs von England, den Bischof von Winchester nach Constanz einlud. Das Uebereinkommen fiel zu Gunsten der Cardinäle aus. Die Wahl des Papstes sollte der Reform vorangehen, dann aber die von den Nationen beschlossenen Reformpunkte von dem Concile oder den von ihm ernannten Deputirten in Gemeinschaft mit dem Papste erlediget werden.

Wir haben nun zu sehen, welcher Art denn die Reform war, über deren Hauptpunkte sich die Reformcommission bereits verständiget hatte und deren Gewährung die Cardinäle so bedenklich finden. Aufschluss darüber gewähren die Arbeiten der Reformcommission, so weit sie uns mitgetheilt sind [1]). Einfluss auf die Berathungen wie auf die Abfassung der einzelnen Artikel hatte neben Gerson D'Ailly, dessen Tractat „über die Reform der Kirche" (beendet 1. November 1416) zum Theile wörtlich in die Arbeit der Commission übergegangen ist. Die Thätigkeit des „Reformatoriums" erstreckte sich über das Gesammtgebiet der kirchlichen Verwaltung und Disciplin, um die wahrgenommenen Missbräuche theils durch Erneuerung älterer Gesetze, theils durch neue Bestimmungen zu heben. Die versuchte Reform hält sich daher ganz innerhalb der Sphäre des bestehenden Rechtes und der Disciplin der Kirche und trägt in allen Zügen den Charakter conservativer Gesetzlichkeit. An eine Umgestaltung des kirchlichen Lebens oder eine Neubildung des Dogma, des Cultus und der Verfassung, wie man dieses in der neueren Zeit von dem Begriffe der Reform sich untrennbar dachte, ist keinem der Mitglieder auch nur der leiseste Gedanke gekommen. Die Kirche, wie sie in geschichtlicher Entwicklung ihr Leben gestellt hat, soll erhalten und eben in diesem conservativen Interesse die Missbräuche der kirchlichen Gewalt, die man als Hauptgrund des gesunkenen religiössittlichen Lebens ansah, gehoben werden. Daher ist das Augenmerk des Reformatoriums zunächst auf die Mittel gerichtet, durch welche den im Schisma zu Tage tretenden Zuständen vorgebeugt werden könne. Als eines der sichersten Mittel gegen das Aufkommen solcher Zustände erkannte man die regelmässige (alle zehn Jahre stattfindende) Abhaltung von allgemeinen Concilien,

[1]) Avisamenta per XXXV Cardinales, Praelatos, Doctores in loco Reformat. Constant." bei V. d. Hardt T. I, P. X, p. 518 sqq. und Mansi XXVIII, 264—360. Das erste Document enthält die Reformpunkte ausführlich in 44 Capiteln; das zweite giebt denselben Stoff nach der Ordnung des Corpus j. c. in 91 Capiteln; das das dritte, in 10 Capiteln, enthält nichts von Bedeutung, was sich nicht in den beiden vorausgehenden fände, einen speciellen Vorschlag zur Besetzung der deutschen Bisthümer ausgenommen. Wir bezeichnen die drei Actenstücke für die Citation mit A. B. C.

und um die hier getroffenen Bestimmungen in's Leben zu führen, die Abhaltung von Provincialconcilien (alle drei Jahre) und jährlichen Diöcesansynoden [1]). Zugleich wurde für den Fall einer päpstlichen Doppelwahl das allgemeine Concil als der einzige gesetzliche Richter hierüber erklärt [2]). Da aber die Schuld eines durch solche Doppelwahl entstehenden Schisma immer auf die Cardinäle fällt, fanden es mehre Cardinäle im eigenen Interesse, im Vereine mit andern Prälaten über die künftige Bildung des Cardinalcollegs Vorschläge zu machen [3]). „Nach Vieler Ansicht, sagen sie, sei das gegenwärtige Schisma hervorgegangen aus dem Ehrgeize einer Nation, die das Papstthum lange besessen, aus dem Aufruhre des römischen Volkes und aus der langen Verstellung der Cardinäle und ihrer späten Rechtfertigung mit der „Furcht". Den ersten Umstand vermeide man, wenn nie mehr so viele Cardinäle aus Einer Nation genommen werden, dass sie das Papstthum gleichsam in ihrem Volke erblich machen könnten, sondern aus verschiedenen Nationen und in beschränkter Zahl, so jedoch, dass die Hälfte Italiener und ein Theil Doctoren der Theologie sei, damit die Curie in Glaubenssachen nicht nöthig habe, das Gutachten auswärtiger Theologen einzuholen [4]). Gegen den zweiten Missstand schlagen sie vor, dass entweder die Curie künftig sich nur an ganz sicheren Orten aufhalte, oder dass der Stadtbezirk von St. Peter (civitas Leonina) befestiget werde. Gegen den dritten genüge, einen Termin zu setzen, innerhalb welchen die Exceptio metus gelten solle." Dieser Vorschlag mag dem Reformatorium als Anhaltspunkt gedient haben, denn seine Bestimmungen treffen im Wesen damit zusammen [5]); die Zahl der Cardinäle wird auf 18 beschränkt; sie sollen reinen Charakters, wenigstens 30 Jahre alt, Doctoren der Theologie oder des Civil- oder canonischen Rechtes sein, nur Wenige ihrer erlauchten Abstammung wegen, Alle aber mit Zustimmung wenigstens des grösseren Theiles des Cardinalcollegs zu dieser Würde erhoben werden. An die Bestimmungen über die Papstwahl schliessen sich jene über die Stellung des Papstes zur Kirche. Festgehalten wird der Grundsatz, dass der Papst auch wegen anderer notorischer Vergehen als Haeresie entsetzt werden kann, wenn er auf die zuvor von den Cardinälen oder drei verschiedenen Provincialconcilien ergangenen Mahnungen nicht hört [6]). Durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses Bonifacius' VIII. soll der Papst der Kirche feierlich gewissenhafte Führung seines Amtes geloben [7]) alle wichtigeren Angelegenheiten nur nach Einholung des Rathes und mit Zustimmung des grösseren Theiles der Cardinäle erledigen [8]), die Güter der römischen Kirche ungeschmälert erhalten [9]), sich nicht ferner die Spolien verstorbener Prälaten und Cleriker wie

---

[1]) Avisamenta A. c. 1 u. 29 (Mansi XXVIII, 266 u. 293); B. lib. V, tit. I, c. 1 (M. 342); C. c. 1 (M. 352). — [2]) A. c. 1; C. c. 2 (M. 358). — [3]) Das Document aus Von der Hardt bei Mansi XXVIII, 360 sqq. — [4]) „Ut cum ad Romanam Curiam pertineret quaestiones fidei definire, non sit opus extra collegium Cardinalium exteriorum theologorum suffragia mendicare." — [5]) A. c. 5 (M. 28, 272). — [6]) A. c. 6 (M. 273); C. c. 6 (M. 356). — [7]) A. c. 2 (M. 268). Eine kürzere Form C. c. 4 (M. 356). — [8]) A. c. 3 (M. 270). — [9]) C. c. 5. (M. 356).

die Einkünfte erledigter Beneficien oder die den visitirenden Bischöfen gebührenden Procurationen reserviren [1]; dem gesammten Clerus oder einem Theile desselben keine Zehnten auferlegen ausser mit Genehmigung eines allgemeinen Concils; doch könne er freiwillige Unterstützung (subsidium caritativum) fordern [2]; den Geschäftsgang und das Personale der Curie in einer Weise ordnen, dass der begründeten Klagen über Bedrückung ein Ende werde; namentlich soll der Papst Niemand mehr durch eine Bulle zum Doctor machen (Doctores bullati hatten damals denselben Nebenbegriff wie später die Doctores romani), denn durch derartige Beförderung von Unwissenden entstehe eine Verachtung der Wissenschaft und des Wortes Gottes; vielmehr solle er jeden solchen dem an den Universitäten üblichen Examen unterwerfen [3].

Noch weiter breiten sich diese Reformen bezüglich der Verwaltung der einzelnen Diöcesen aus. Dass vor Allem die Simonie, „von der sich kaum Einer oder der Andere rein erhalten“ [4], zur Sprache kam, war zu erwarten [5]. Jeder, bis zum Cardinale inclusive, der sich künftig in welcher Weise immer dieses Verbrechens schuldig macht, soll ipso facto seines Officiums und Beneficiums verlustig sein. Um wegen des Vergangenen ängstliche Gemüther zu beruhigen, wurde auf den Vorschlag Gersons [6] den Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes die Vollmacht ertheilt, rücksichtlich des Vergangenen für den Beichtstuhl vollkommene Lossprechung zu ertheilen. Um dem Uebel an die Wurzel zu gehen, wurde das Verbot der Mehrheit von Beneficien mit den üblichen Ausnahmen erneuert [7], die Union der Beneficien durch den Papst beschränkt [8], die Bischöfe und Aebte sollten die neben ihren Bisthümern und Abteien seit dem Schisma innegehabten Beneficien verlieren und derartige Dispensen dem Papste für die Zukunft nur aus dringenden Gründen zustehen, so jedoch, dass Jeder, der mehre unvereinbare Beneficien hat, zwei behalten darf [9]; die Bischöfe sollen alle Ordines umsonst ertheilen und alle Pontificalacte ohne Entschädigung vornehmen, sei es persönlich oder durch von ihnen ausreichend präbendirte Titularbischöfe [10]. Da die mit Ausübung der bischöflichen Jurisdiction verbundenen Missbräuche gleichfalls eine Quelle der Simonie geworden, wurde den Bischöfen strenge untersagt, ihre kirchliche oder weltliche Gerichtsbarkeit zu veräussern oder auf bestimmte Zeit zu verpachten, weil dadurch das

---

1) A. c. 8. (M. 281). Mit dem Beisatze: „Et bonum forte est, adjicere poenam, ut scilicet tamdiu Curia romana quoad officia sua remaneat suspensa, donec per summum Pontificem hujusmodi spolia fuerint plenarie restituta.“ — 2) A. c. 18 (M. 286). — 3) A. c. 6 (M. 274) und B. lib. V. tit. 4. — 4) B. lib. V, tit. 2. c. 2 (M. 345). „Quia talis damnatae corruptionis abusus nimium invalescens quasi totum ordinem ecclesiasticum receptione hinc inde per diversas mundi partes infecit ita, ut paucissimi inveniantur, qui non sint hoc vitio maculati seu decepti ....“ — 5) A. c. 4. u. 26 (M. 272 u. 292); B. lib. I, tit. 8 u. lib. V, tit. 2; C. c. 10 (M. 359). — 6) De Simonia II, 651 und de contractibus III, 187. — 7) A. c. 12 (M. 284). — 8) A. c. 23 (M. 288). — 9) A. c. 11 u. 13. (M. 283, 84). — 10) A. c. 32 und B. lib. V, tit. 2, c. 2 (M. 344).

Volk bedrückt und der Clerus den Laien gehässig werde[1]); sie sollen geeignete Beamtete aufstellen, die nicht aus Unwissenheit auch das sichere Recht vernichten[2]), keine unbilligen Forderungen an das Einkommen ihres Clerus stellen, beim Einschreiten gegen schuldige Cleriker den Rechtsgang strenge einhalten, keinen einkerkern, der gesetzliche Bürgschaft leistet, überhaupt nicht gleich unter dem Vorgeben „beharrlichen Ungehorsams" mit Interdict und Excommunication zufahren[3]). Vielmehr will die Synode, dass Bischofe und Prälaten ganz ihrem geistlichen Berufe leben, schärft die Residenzpflicht für Bischöfe und Curatcleriker jedoch mit den üblichen Ausnahmen ein, gestattet aber den Aebten nicht, der Studien wegen, selbst als Professoren, von ihren Klöstern abwesend zu sein, denn besser sei, ein Kloster regieren als vor Schülern Vorlesungen halten[4]). Die Bischöfe sollen, wie ein deutscher Vorschlag lautet, alle Doctoren der Theologie oder des canonischen Rechtes sein, da in Deutschland „der Mangel an Wissen ohnehin nicht durch Liebe, sondern durch Adel und mächtigen Einfluss gedeckt werde", und viele Bischöfe auch nicht einmal geringe theologische Kenntnisse besässen[5]), während ein anderes Gutachten wieder den „hohen Adel" als Aequivalent für die gesetzlichen Erfordernisse zum Episcopate gelten lässt[6]); der Papst soll den Bischöfen keine Dispens mehr ertheilen von der Vorschrift, innerhalb Eines Jahres die bischöfliche Weihe zu nehmen, ausser in wichtigen Verhältnissen und nur auf Ein Jahr, und soll auch rücksichtlich des Alters nur drei Jahre erlassen, so dass ein Bischof wenigstens 27 Jahre alt sein soll[7]). Die Bischöfe sollen für die Seelsorge keinen Pfarrer anstellen, der nicht der Landessprache mächtig sei[8]), für grössere Städte sollen die Pfarrer Licentiaten des canonischen oder römischen Rechtes oder Baccalaurei der Theologie sein, für kleinere Städte genügt das Baccalaureat der Medicin oder Philosophie, für Dörfer und sonstige Beneficien hinlängliche grammatische Kenntniss, d. h. einiges Verständniss der lateinischen Sprache; doch sollen stets Graduirte den nicht Graduirten, Einheimische den Fremden vorgezogen werden[9]). Jede Kirche soll ihren hinreichend dotirten Vicar haben und Vor-

---

1) B. lib. V, tit. 3 (M. 346). „Quo fit quod venditur justitia sanguisque et sudor pauperum per horrendissimos exactionatores commingitur et totus ecclesiasticus status odio fit simplicitati laicali . . . ." — 2) B. lib. V, tit. 7 (348) und in Bezug auf Generalvicare A. c. 42. — 3) A. c. 36 (M. 299): B. lib. II, tit. 2 (M. 313) und lib. III, tit. 12 c. 1 (M. 336) und lib. V, tit. 8 u. 11. Letztere Stelle mag als charakteristisch dastehen: „Quia quamplures praelati interdum a romana curia venientes vel de alio loco, pro jucundo adventu, alii pro aliis causis charitativam subventionem tanquam subsidium a suis subditis clericis postulant sibi dari et in his sibi inveniri: ne igitur charitas in crudelitatem aut jucunditas in poenalem tristitiam convertatur, inhibet haec s. synodus ne ut antea subditorum clericorum quisquam pro tali charitativo subsidio excommunicationis sententia, quae omnium gravissima est aliquatenus percellatur, cum talis poena nonnisi pro mortali peccato infligenda hujusmodi delicti totaliter excedat quantitatem." — 4) A. c. 14 u. 24; B. lib. III, tit. 2 (M. 317). — 5) C. c. 7. 8 (M. 357. 58). — 6) „Ad episcopatum nullus eligatur vel promoveatur, nisi sit persona sublimis *vel* doctor in theologia vel jure canonico. Attendatur tamen qualitas regionum . . ." d. h. das Herkommen soll entscheiden. — 7) A. c. 15. 16. — 8) A. c. 22. — 9) A. c. 34.

sorge getroffen werden, die durch das Sinken des Geldwerthes sehr geschmälerte Dotation mit den Bedürfnissen auszugleichen [1]; dagegegen soll auch der durch den Handel mit Seelenmessen eingerissenen Vernachlässigung des gewöhnlichen Gottesdienstes gesteuert [2], und den Pfarrern und Mönchen verboten werden, an Festtagen ihre Reliquien und Heiligthümer auf den Kirchhöfen und Strassen aufzustellen, um dem Volke reiche Opfer zu entlocken [3]. Besondere Aufmerksamkeit ist den allenthalben verkommenen Capiteln und Canonicatstiften gewidmet. Strenge wird die schlimme Gewohnheit gerügt, nur Adelige in die Capitel und sogar Benedictinerstifte aufzunehmen, die kaum Latein verstünden; alle darüber gemachten Statute, soweit sie nicht der Stiftung zu Grunde liegen, sollen nichtig sein; verboten wird die willkürliche Beschränkung der Zahl der Glieder, um das Einkommen der Einzelnen zu erhöhen, verboten die Aufnahme von Minderjährigen, die ungleiche Ueberweisung der Einkünfte an die älteren Glieder, so dass Einer oft 1000 fl. beziehe, während ein Jüngerer kaum zehn erhalte; Alle sollen gleichmässige Bezüge erhalten und dagegen geleistete eidliche Versprechen ungültig sein [4]; verboten sind auch alle Anforderungen an Neueintretende, ausser für Cultuszwecke, wo dieses üblich, z. B. zur Anschaffung eines Pluviale oder Ueberweisung der Einkünfte des ersten Jahres an die Kirchenfabrik [5]; verboten und als nichtig erklärt sind auch die Verpflichtungen und Verträge, die von dem Capitel dem zu wählenden Bischofe im selbstischen Interesse des Capitels und zum Nachtheile der kirchlichen Disciplin aufgedrungen sind [6]. Beinahe derselben Art sind die Bestimmungen über die Reform des Mönchthums. Alle seit dem Schisma ohne Genehmigung der Bischöfe verliehenen Exemtionen sollen nichtig, die den Prälaten verliehenen Facultäten, sich der Pontificalien zu bedienen, entzogen sein [7]; Jünglinge sollen nicht vor dem 18., Mädchen nicht vor dem 20. Jahre Profess ablegen dürfen, damit sie sich prüfen können, ob sie berufen seien, denn „wenn auch die Virginität dem Besten vorzuziehen, sei doch auch der hl. Ehestand zu empfehlen und nicht gering zu schätzen“ [8]. Jeder Orden soll sich strenge an seine Statuten halten, Privatbesitz den Einzelnen nicht gestatten, da dieser nur zur Ausschweifung und Verletzung der Gleichheit führe; da der Zweifel über die Rechtmässigkeit des einen oder anderen Papstes [9] grosse Unordnungen herbeigeführt hat, indem die von dem einen oder andern Papste bestättigten Wahlen und Privilegien angestritten werden, so sind alle seit dem Schisma verliehenen Privilegien aufgehoben, und wenn einzelne

---

1) A. c. 31. B. lib. III. tit. 12. c. 2 (M. 337). — 2) B. lib. III. tit. 14. c. 1. — 3) Ibid. tit. 15. c. 3 (M. 341). — 4) A. c. 35 und B. lib. III. tit. 8. c. 1—5. — 5) A. 27. 37. B. lib. III. tit. 12. c. 3. — 6) A. c. 42. B. lib. II. tit. 4 (M. 315). — 7) A. c. 20. 21. B. lib. III. tit. 10. c. 10. — 8) A. 28. B. lib. III, tit. 10 und 11. — 9) Die Aeusserung des Reformatoriums, B. lib. III. tit. 10. c. 8. „In nullo tamen, nec Pisano nec praesenti Conciliis determinatum sit aut determinetur, imo firmiter quoad universalem Ecclesiam tanquam indeterminatum remanet, quis praesidentium illorum trium obedientiarum unquam fuerit verus Pontifex“ war nicht die Ansicht des gesammten Concils.

im Interesse des Ordens sind, mag die Bestättigung bei dem neuen Papste gesucht werden. Auf Klagen der Pfarrer wird den Mendicanten das Feilbieten ihrer Absolutionen, die Erschleichung von Erbschaften untersagt, und den Mitgliedern des dritten Ordens vom heil. Franz, die ihr Scapulier öffentlich tragen, um durch Bettel den wahren Armen Abbruch zu thun, und sich müssig zu Begarden halten, während sie arbeiten könnten, dieses Gebahren bei Strafe der Excommunication untersagt Bezüglich der allgemeineren Gebrechen im Clerus berührte das Reformatorium nur zwei Punkte, das Concubinat und die weltliche Kleidung der Cleriker. Der Papst soll nicht dulden, dass die Officialen seiner Curie öffentlich Concubinen halten, mit Würfel spielen und ein sonst dissolutes Leben führen, vielmehr soll die Curie ein Spiegel der Heiligkeit sein [1]; Cleriker, regulare und saeculare, die hierin schuldig befunden werden, sollen ihre Beneficien verlieren, wenn sie nicht binnen Monatsfrist ihre Concubinen von sich thun, oder, wenn sie noch keine Beneficien haben, zu denselben untauglich werden; jedoch soll das Volk den Gottesdienst eines im notorischen Concubinat lebenden Clerikers nicht meiden, bis der Bischof darüber entschieden hat.

Das Reformatorinm erklärt sich also, wohl durch den Einfluss Gersons, wie wir sehen werden, bestimmt, bezüglich des Aergernisses des Concubinarius für die gelindere Ansicht, während die strengere die Notorietät als Rechtsgrund betrachtet, den schuldigen Cleriker zu meiden[2]. Was die Verordnung gegen die weltliche Tracht des Clerus betrifft, soll es bei den bestehenden Satzungen verbleiben[3]. Noch zu erwähnen sind die Verfügungen, welche das Reformatorium zur Wahrung der kirchlichen Immunität gegen die Laien glaubte treffen zu müssen; dahin gehört die summarische Ausscheidung alles dessen, was vor das kirchliche, und was vor das weltliche Forum gehöre; letzterem verbleibt die Erkenntniss über Besitz und daran geknüpfte Rechte, so weit sie nicht geistlicher Natur sind, wie die darüber entstehenden Verträge, Processe, dann die Criminalgerichtspflege, so weit sie die Laien berührt [4]. Der Kaiser wird als Schutzherr der Kirche aufgefordert, durch geeignete Erlasse an Fürsten, Adel, Städte, sie bei ihren Gerechtsamen zu schützen; besonders wird die Zollfreiheit geistlicher Güter bei Strafe der Excommunication eingeschärft [5]; den Missbräuchen des Patronatrechtes und dem Einflusse der Fürsten auf die Wahl der Bischöfe und Prälaten vorgebeugt [6], und die Bischöfe gemahnt, sich auf dem nächsten Provinzialconcile zur gegenseitigen Aufrechthaltung der kirchlichen Freiheiten und Rechte zu verbinden. Die Metropoliten sollen darüber von jedem neugewählten Bischofe einen Eid fordern [7].

Dieses sind die Hauptbestimmungen, worüber sich die Reformcommission geeiniget zu haben scheint; sie geben alle, wie bemerkt, auf Hebung der an den einzelnen kirchlichen Institutionen haftenden

---

[1]) A. c. 7 (M. 279). — [2]) A. c. 33. B. lib. I. tit. 5. — [3]) A. c. 34. 41. B. lib. III, tit. 1. — [4]) B. lib. II. tit. 1. c. 4. — [5]) B. lib. III. tit. 12. c. 4. — [6]) Ibid. tit. 11. c. 2 und lib. I, tit. 3, c. 3 und A. c. 9. — [7]) B. lib. I. tit 8. c. 1.

Missbräuche und verlassen den Rechtsboden in seiner concreten Gestaltung nirgends; eben darum ist bei den meisten Bestimmungen nichts geboten, was nicht eben so zweckmässig durch Provinzialconcilien hätte verfügt werden können und bereits verfügt war. In diesen Bestimmungen liegt der beste Commentar für den Werth, den das Concil den vielen Reformreden beilegte, die mitunter nur verdeckte Waffen des Ehrgeizes und der Aemtersucht waren; es bilden diese Bestimmungen aber auch ein unparteiisches Urtheil gegen jene durch die Cardinäle gehaltene Partei, die auch einer solchen Reform, sofern sie von dem Concile ausgehen sollte, sich noch widersetzte, und dieses Urtheil trifft selbst D'Ailly und Zabarella, die nach der gewöhnlichen Auffassung als besondere Reformfreunde betrachtet werden. Zabarella war ein reiner Charakter, aber so wenig ohne Ehrgeiz als D'Ailly und durch und durch Jurist[1]), darum auch bei ihm in Behandlung kirchlicher Fragen der Rechtsstandpunkt maassgebend. Daraus werden uns auch die Klagen des Peter v. Pulka über Unmöglichkeit einer zweckmässigen Reform bei der Kreuzung der Interessen und der Unverbesserlichkeit der Curie verständlich[2]). Uebrigens wäre auch im besten Falle mit den gesetzlichen Maassregeln des Reformatoriums den wahren Bedürfnissen der Kirche nicht abgeholfen worden; die Besseren fühlten das und erwarteten eine Erneuerung des kirchlichen Lebens von einer Erschütterung der äusseren Macht der Kirche[3]). Befremdend ist es, dass sich in diesen Reformbestimmungen nichts über die Annaten findet, während bei einzelnen Nationen, wie in der französischen, die heftigsten Debatten sich desshalb erhoben hatten; kaum dass eine Andeutung durchblickt in der Aeusserung[4]), die Taxen der einzelnen Kirchen, als Grundlage der Annaten, bis zur Wahl des Papstes auszusetzen. Die Cardinäle müssen in der Reformcommission das Abgehen von diesem Punkte durchgesetzt haben; denn in den Verhandlungen der französischen Nation bemerkt der Bischof von Auxerre[5]) ausdrücklich, dass die Reformcommission darüber berathen habe und der Professor Poncetti giebt sogar den

---

[1]) P. Pauli Vergerii epistola de morte Francisci Zabarellae, in Murator, Script T. XVI. p. 200. „Quum plurimum (Zab. als Professor der Rechte zu Florenz) in docendo jure temporis consumeret, plurimum in respondendo de causis, quae ad eum ut consultum juris deferebantur, plurimumque in amicorum negotiis laboraret, tamen nullus ei labebatur dies, quo non et aliis quoque disciplinis (besonders classischen Studien) aliquid impenderet operae .... Nullius rei tam diligens fuit, quam temporis non amittendi; itaque — cum esset cibi admodum parcus, somni parcissimus erat nec nisi quantum satis esset ad incolumitatem corpori indulgebat. De reliquis vero quae hominibus inesse solent, ut honoris ac laudis, minime respuens fuit... ab omni alia passione et concupiscentia carnis prorsus erat alienus, ceterosque ut ita essent sedulo admonebat.“ — [2]) Schreib. v. 18. Oct. b. Firnhuber l. c. p. 57. „Practicam Curiae quae ut vereor remanebit ut fuit ita detestatur anima mea; ut tantum de ea solam hodie quantum sciebam, dum exirem et minus essem ad illam animosus.“ — [3]) So Gobelin Persona in seinem Cosmodromium c. 96. „Sunt quaedam (zu Constanz) reformata, quamvis respectu conceptorum pauca. — Ego quidem jam annis multis statum pertractans Ecclesiae, per quem modum ad universalis Ecclesiae reformationem scandalis sublatis omnibus perveniri posset, curiosa mente revolvi. Quem quidem modum Dominus fortasse ostendet, cum in spiritu vehementi conteret naves Tharsis.“ — [4]) A. a. 25. — [5]) Mansi XXVIII, 168 und 175.

näheren Inhalt dieser Berathung an, die in einer gelinderen Art der Erhebung der Annaten verlief; allein in den auf Reform bezüglichen drei Documenten findet sich Nichts; es scheint man liess die Sache auf sich beruhen, um dem römischen Stuhle nachtheilige Debatten zu vermeiden, wie sie in den hierüber gepflogenen Verhandlungen der französischen Nation vorkommen [1]). Werfen wir einen Blick in dieselben. Der Patriarch von Antiochien eröffnete sie am 15. October 1415 mit dem Vorschlage, die zu grosser Bedrückung der Prälaten und ihrer Kirchen bisher erhobenen Annaten aufzuheben und die dagegen Handelnden, ohne Ansehen des Standes, mit Verlust ihrer Würde zu bestrafen. Der Professor Simonetti unterstützte den Vorschlag durch eine Verordnung Carls VI. vom Jahre 1406, in welcher dieses „unerträgliche Joch" für Frankreich bereits aufgehoben war. Allein wenn auch die gesammte Nation bis auf Wenige, welche blos die Missbräuche beseitiget haben wollten, in der Abschaffung, und zwar in überwiegender Mehrzahl in der Abschaffung gegen anderweitig zu ermittelnde Entschädigung des Papstes und der Cardinäle einig war, so blieben doch die Stimmen getheilt, ob die Abschaffung vor oder nach dieser zu ermittelnden Entschädigung erfolgen solle, wobei die Capitel und der niedere Clerus sich sogleich gegen Zuziehung zu Beiträgen verwahrten, ferner, ob die Sache sofort zu erledigen oder nicht erst einer Commission zu weiterem Berichte und Benehmen mit den anderen Nationen zu übergeben sei. Die Sache schien den Cardinälen so wichtig, dass sie nicht blos indirecte, durch Einschüchterung Einzelner, die Einigung der französischen Nation hierin zu hindern suchten, sondern auch Namens „der apostolischen Kammer" einen förmlichen Protest gegen diese Maassregel als eine „Rechtsverletzung" einlegen liessen. Ihre Gründe für die Annaten fanden indesen eine heftige, aber geschichtlich wie rechtlich schwach begründete Entgegnung. „Alle Kirchen, sagte der Protest, müssen den Papst unterstützen, da sie von der römischen Kirche gegründet sind." Gewiss, antworten die Franzosen, muss jeder Bischof ausreichende Einkünfte haben; diese habe auch der Papst, und reichen sie nicht aus, so könne er durch freiwillige Beiträge, aber nicht durch stehende Steuern sich Hilfe schaffen. Was aber die Gründung aller Kirchen durch Rom betreffe, so sei die griechische Kirche noch früher als Rom gegründet und andere Kirchen könnten gleiches Alter in Anspruch nehmen. Doch erkenne man die römische Kirche der Tugend ihrer Vorsteher wegen als Haupt und Lehrerin aller Kirchen [2]). Dass man aber die Cardinäle als „Coadjutoren des Papstes"

[1]) Die Verhandlungen bei V. d. Hardt T. I, P. XIII, p. 762. Martene thesaur. II, 1548. Mansi XXVIII, 161—221, in Clemangis opera ed Lyd. p. 80—107, nebst Zusätzen, und in Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane, Paris 1639, T. II, p 581 sqq. Einen rechtsgeschichtlichen Ueberblick der Streitfrage giebt de Marca, Concord sacerd. et imper. lib. VI, cp 10—12. — [2]) Mansi XXVIII, 209. „Fuerunt itaque (Ecclesiae) quae contendebant de pari. — Verum tamen ab omnibus agnoscitur tanquam suprema Domina et magistra omnium propter virtutes et merita (Petri et) eorum qui praefuerunt in ea..." Der Text des Documentes ist nicht allenthalben gleich.

unterstützen müsse, dagegen lasse sich Vieles sagen, denn diese seien ursprünglich Pfarrer an den einzelnen Kirchen in Rom gewesen, von denen sie auch ihre Einkünfte bezogen. Seit aber Constantin der römischen Kirche das abendländische Kaiserthum übertragen, seien sie an die Stelle des Senates getreten und mit reichen Einkommen versehen worden. Wenn dieses durch ihre Schuld verloren gegangen, so mögen sie es wieder zu erlangen suchen oder sich mit ihren ursprünglichen Einkünften begnügen und nicht der Kirche zur Last fallen; denn nicht sie, sondern die Bischöfe seien Coadjutoren des Papstes, wiewohl sie sich so sehr über die Bischöfe erhoben haben, dass sie dieselben kaum mehr eines Grusses würdigen [1]). Berufe man sich aber darauf, dass man einmal im Besitze des Rechtes sei, so liege hier gar kein Recht zu Grunde, sondern die Kirche habe hierin blos Nachsicht gehabt, was aber auch aufhören könne; denn ein derartiges Recht sei zu bedenklich; betrage doch blos in Frankreich die Summe, welche die apostolische Kammer von den Kathedralen und Abteien innerhalb sechs Jahren beziehe, über 697,750 Fr. ohne die niederen Beneficien, die beinahe eine gleiche Summe abwerfen. Würden auch die anderen Nationen so hoch angelegt, so mache dieses eine Summe von beinahe sieben Millionen Gulden, was, wenn sie auch innerhalb zehn Jahren erst erhoben würde, doch zu viel sei. Allein der Clerus Frankreichs sei mehr besteuert als jener der anderen Nationen [2]). Die Einwendung, bei Erledigung des apostolischen Stuhles dürfe in dem Besitzstande keine Neuerung eintreten, habe hier kein Gewicht, denn es handle sich nicht um ein Neues, sondern um Beseitigung eines ärgernissgebenden Missbrauches, für dessen Bestand es ein Recht nicht gebe. Schliesslich einigte sich die französische Nation dahin, dass die von ihr in dieser Sache ernannte Commission mit den anderen Nationen gemeinsame Schritte thun solle, um die Aufhebung der Annaten zu erwirken; dieses scheint jedoch nur theilweise gelungen zu sein, indem, wie die von der deutschen Nation an Martin V. gebrachte Reformpetition zeigt, man sich mit einer gemässigten und mehr geordneten Erhebung der Annaten zufrieden gab [3]).

---

[1]) „Nec pro quocunque Praelato etiam prono adorante eos in terra poterent manum ad capellum, ut salutarent eum." — [2]) Nicol. Clemang. l. c. p. 93. 94. In wie weit die Annaten in Frankreich von jenen der anderen Länder damals differirten, würde sich genau ermitteln lassen, wenn Dudik, der in dem Archive des Kloster S. Pietro in vincolis zu Rom (Iter romanum T. I, p. 67) „ein vollständiges Verzeichniss der jährlich zu zahlenden Annaten und ständigen Zinsungen aller Bisthümer, Kapitel und Klöster der gesammten Christenheit an den apostolischen Stuhl aus der Zeit des Constanzer Concils" gefunden, dieses wenn auch nur bezüglich der deutschen Bisthümer und Abteien durch Abschrift hätte veröffentlichen wollen. Nur vereinzelte Angaben hat er über Mähren und Böhmen gemacht; das Bisthum Olmütz z. B. zahlte 3500 fl.; das Erzbisthum Prag 2800 fl.; das Erzbisthum Gran 4000 fl.; das Bisthum Breslau 4000 fl. u. s. f. Wenn er aber aus dem Güterwerthe dieser Stifter nach Schätzungen des XVII. und XVIII. Jahrhunderts den Steueransatz gering findet, so wäre diese Bemerkung nur dann richtig, wenn der Güterwerth im XIV. und XVII. oder gar XVIII. Jahrhunderte sich gleich geblieben wäre, was so wenig der Fall ist, dass derselbe beinahe um das Zehnfache stieg. — [3]) Mansi XXVIII, 264.

Wir kehren zur Geschichte der Reform zurück. Gleichsam um die Synode bei gutem Willen zu erhalten, wurden in der 39. Sitzung (9. October 1417) einige Vorschläge des Reformatoriums von dem Concile angenommen [1]. Um die Abhaltung allgemeiner Synoden, als des sichersten Mittels kirchlicher Reform, häufiger zu machen, sollte das nächste allgemeine Concil in fünf Jahren, das folgende sieben Jahre später, und jedes weitere von zehn zu zehn Jahren gehalten werden. Der Ort soll bereits Ein Monat vor dem Schlusse des jeweiligen Concils von dem Papste mit Genehmigung des Concils bestimmt werden; die Zeit kann der Papst aus dringenden Gründen verkürzen, aber nicht verlängern, den Ort nur bei offenbarer Nothwendigkeit ändern. Bricht ein Schisma aus, so tritt das Concil gleich im folgenden Jahre zusammen, alle zu erscheinen Verpflichtete haben ohne weitere Berufung bei Strafe sich einzufinden, und auch die christlichen Fürsten, „um den gemeinsamen Brand zu löschen". Jeder der beiden gewählten Päpste hat das Concil binnen Monatsfrist anzukünden, dort persönlich zu erscheinen und vor Beendigung des Schisma sich nicht zu entfernen; keiner derselben wird das Präsidium haben, sondern beide werden mit dem Beginne des Concils von der Administration der Kirche suspendirt. Ist eine Wahl aus Furcht geschehen, so soll sie ungültig bleiben, trotz später erfolgten Consenses, und die Cardinäle zu keiner weiteren Wahl schreiten vor Entscheidung des Concils, ausser wenn der Gewählte entsagt hat oder gestorben ist, sonst ist ihre Wahl ipso jure nichtig und Wähler und Gewählte sind ihrer Stellen enthoben und für immer dazu untauglich. Der neue Papst soll ein Glaubensbekenntniss ablegen, auf das Spolienrecht beim Tode der Bischöfe und Prälaten Verzicht leisten und keinen Bischof wider dessen Willen versetzen. Selbst niedere kirchliche Bedienstete sollen ohne richterlichen Spruch ihre Stellen nicht verlieren können [2]. Alles vortrefflich!

Aber bereits in der folgenden 40. Sitzung (30. October) wurde beschlossen [3], dass der künftige Papst mit der Synode oder der von ihr ernannten Commission die Kirche in Haupt und Gliedern und die römische Curie nach Recht und Billigkeit und zum Frommen der Kirche noch vor Auflösung des Concils nach den von den Nationen im Reformatorium dargelegten Punkten reformiren solle; diese Punkte waren auf 18 reducirt und bezogen sich auf Stellung des Papstes zur Kirche [4], Zahl und Eigenschaften der Cardinäle, Annaten und sonstige Bezüge des römischen Stuhles, Regulirung der Verleihung von Beneficien und Bestättigung der Wahlen der Bischöfe und Prälaten, Ordnung des Processganges an der Curie, Simonie, Dispensationen, Zehnten und Indulgenzen. Am Schlusse ist dann der Zusatz gemacht: dass, wenn die Synode eine Commission für Durchführung dieser Reformpunkte mit dem Papste ernannt hat,

[1]) Mansi XXVII, 1159 sqq. — [2]) „Inferiores vero ut abbates aliique perpetuo beneficiati inviti absque justa et rationabili causa cognita amoveri seu privari non debeant." — [3]) Ibid. 1164 sqq. — [4]) N. 13. „Propter quae et quomodo possit papa corrigi et deponi ...."

den übrigen Gliedern es freistehen soll, nach Hause zu gehen, womit das Schicksal dieser Reform entschieden war. Denn wenn die gesammte Synode mit all ihrer Autorität und Macht, nicht einmal den Widerstand der Curie allein, ohne Papst, hierin zu überwinden vermochte, was sollte dann eine aus wenigen Gliedern bestehende Commission, ohne diese Autorität und Macht, dem rechtmässigen Papste gegenüber ausrichten, zumal auch sie wie alle Anderen des Aufenthaltes in Constanz überdrüssig waren [1])? Die weitere Thätigkeit der Synode bezog sich auf die Wahl des Papstes; man hatte über die diesmalige Wahlform einen von D'Ailly verfassten Entwurf angenommen [2]), demgemäss ausser den Cardinälen auch noch sechs Abgeordnete von jeder Nation in das Conclave treten und durch $^2/_3$ der gesammten Stimmen die Rechtmässigkeit der Wahl bedingt sein sollte. Am 8. November gingen die Wähler, nachdem sie die Rede des Bischofs von Lodi „den Besten zu wählen" angehört, in das für das Conclvave hergerichtete Kaufhaus zu Constanz. Am 11. November schon war man einig geworden und wählte den Cardinaldiacon Otto Colonna, Martin V. Noch im kräftigsten Alter, schien er wohlwollend, aber nicht sehr scharfblickend, worüber er jedoch bald die öffentliche Meinung umstimmte [3]); er war einer der Letzten, die Johann XXIII. verliessen, so wie er auch früher schon bei Gregor XII. bis zu seiner Entsetzung durch das Concil von Pisa ausgeharrt. In Allem, was er als bestehendes Recht erkannte, wollte er nichts vergeben, sonst war er zu billigem Nachgeben bereit; daraus erklärt sich nicht blos seine Strenge gegen die Hussiten, seine spätere Verfolgung der italienischen Fraticellen [4]), sondern ebenso seine Milde gegen die Juden [5]), wie seine zunächst auf Verlangen der deutschen Nation bewilligte Milderung der bestehenden Bestimmungen über Verhalten gegen Excommunicirte [6]). In diesem Sinne erliess er gleich nach seiner Wahl (12. November) seine Kanzleiregeln, die am 26. Februar 1418 feierlich publicirt wurden [7]), zum grossen Verdrusse der Reformfreunde, die gerade viele der hier von

---

[1]) Pet. v. Pulka's Schreiben v. 18. October 1417, Firnhuber l. c. p. 57. „Nec post electionem papae posset concilium diu remanere congregatum, omnibus fere suum hic incolatum quaerulantibus prolongatum." — [2]) Mansi XXVII, 1165 u. XXVIII, 361. — [3]) Murator. Script. XIX, 890, sagt Leonard v. Arezzo von ihm: „Vir antea nequaquam sagax existimatus sed benignus. In Pontificatu tamen ita opinionem de se prius habitam redarguit, ut sagacitas quidem in eo summa, benignitas vere non superflua neque nimia reperiretur." — [4]) Raynald Annal. 1421 N. 4 u. 1428 N. 7. — [5]) Ibid. 1419 N. 2. — [6]) Schreiben Pulka's v. 20. Mai 1418, Firnhuber l. c. p. 70. „Concordata est pro natione nostra provisio, contra illaqueationem per censuras ecclesiasticas generaliter latas, quod nullus teneatur talibus (es) illaqueatis (os) vitare nisi specialiter declaretur ipsas incidisse, et omnia talia, quae non concernunt omnes nationes generaliter, sed unam specialiter, non diffiniuntur in publica sessione, sed expedientur privatim per Cancellarium sub sigillo Vicecancellarii." Die Vollmacht ist im § 21 des „deutschen Concordates" enthalten. Die gewöhnlich, wie in den Lehrbüchern des Kirchenrechtes von Walter und Richter erwähnte „Constitutio" oder „Bulla" wie Kober (Wirkungen der Excommunication, Tübing. Quart.-Schrift, 1856, Heft 3, p. 370) nach Antonin, Summ. theolog. P. III, tit. 25, c. 3, mittheilt, ist demnach wohl nichts Anderes, als der eben erwähnte § des Concordates. — [7]) Bei Von der Hardt T. I, P. XXI, p. 966; Mansi XXVIII, 499; Lenfant II, 737.

Nonen sanctionirten Bestimmungen über Reservation und Provision bekämpft hatten und jetzt Alle, die an den Missbräuchen der römischen Curie Anlass zu Verleumdungen nehmen würden, mit scharfen Maassregeln bedroht sahen [1]). Die fünf Nationen verlangten daher gleich nach seiner feierlichen Krönung (21. November) von ihm, den getroffenen Bestimmungen gemäss die Reformpunkte zu erledigen. Allein Martin übereilte sich nicht; sie möchten nur, erklärte er, Deputirte ernennen, die mit seinen Cardinälen die Sache berathen sollen; diese aber zogen die Angelegenheit in die Länge. Die deutsche Nation überreichte daher im Januar 1418 ein Separatgesuch an den Papst, in welchem sie, im Anschlusse an die Reformpunkte des Concils, ihre eigenen Wünsche aussprach [2]). Diese waren sehr gemässigt. Das Cardinalcolleg sollte 18 Glieder zählen; da aber die andern Nationen 24 wollen, ist man auch nicht dagegen; die Wahl derselben aus den einzelnen Nationen wird dem Ermessen des Papstes überlassen; der Papst soll sich auf die im canonischen Rechte genannten Reservationen beschränken, und Wahl und Bestättigung der Bischöfe und Aebte, soweit sie nicht ausdrücklich dem Papste vorbehalten, den Metropoliten, Bischöfen und Capiteln freigeben, Annaten und sonstige Bezüge von den Cathedralen und ihm unmittelbar untergebenen Abteien innerhalb fünf Jahren nur Einmal und dieses nur so lange erheben, bis der römische Stuhl wieder zum vollen Besitze seiner Güter gelangt ist; in weltlichen Klagesachen, bei Streit über Beneficien, in Ehesachen, soll der Recurs nach Rom beschränkt werden, Appellationen mit Umgehung des gesetzlichen Instanzenzuges und vor Erlass einer definitiven Sentenz in Rom nicht angenommen werden, Früchte erledigter Beneficien sollen der Kirche verbleiben, Simonie scharfer Strafe unterliegen, und der Papst eine eigene Constitution über den Irrthum erlassen, als könne er keine Simonie begehen [3]), Dispensen und Ablässe [4]) mit grosser Umsicht ertheilt werden; auch der Punkt, dass der Papst noch wegen anderer Vergehen als Häresie durch ein allgemeines Concil gestraft und entsetzt werden könne, war aufgenommen. Dieser Schritt hatte ähnliche von Seite der andern Nationen zur Folge; die Franzosen suchten noch einmal eine gänzliche Beseitigung der Annaten durchzusetzen, stiessen aber auf noch heftigeren Widerstand als früher. Der Papst liess dem neuen Reformcolleg einen Entwurf vorlegen [5]), der im Ganzen den von der deutschen Nation eingereichten Wünschen entspricht; die Annaten z. B. will er in gemässigter Weise fordern, nach Kräften auf Abstellung der Simonie wirken, da alle früheren Maassregeln Nichts dagegen vermocht [6]), den Zehnten will er dem gesammten Clerus,

---

[1]) „Ut calumniatores execrabiles, quibus per abusus romanae Curiae datum alimentum — poenarum etiam dignis coemptis aculeis, motus improbi exactivis, reprimantur . . . . " — [2]) Von der Hardt I, 999; Mansi XXVIII, 362. — [3]) Mansi l. c. 369. — [4]) Ibid. 370. „Indulgentiae exorbitanter concessae tempore schismatis continentes remissionem omnium peccatorum vel factae ad instar — sunt penitus revocandae." — [5]) Mansi XXVII, 1177. V. d. Hardt T. I, P. XXIII, p. 1021. — [6]) Mansi 1181 cf. Raynald 1418 N. 32. „Praevalente nequitia hoc exitiale pestiferum et mortiferum

nicht ohne Rath und Beistimmung der Bischöfe zuvor eingeholt zu haben, auferlegen, dagegen behält er sich die üblichen Bezüge für Beneficien vor und reservirt seiner Verleihung $^2/_3$ aller Beneficien, und selbst das letzte Drittheil erleidet noch Abzüge zu seinen Gunsten; der wichtigste Punkt über Entsetzbarkeit des Papstes war mit den Worten abgelehnt: „es scheine darüber selbst nach dem Gutachten einzelner Nationen eine neue Bestimmung überflüssig", eine Ablehnung, die für die Stellung des Papstes zur Synode wie für Entscheidung der später aufgeworfenen Frage: wie weit Martin das Concil, d. h. dessen Beschlüsse bestättiget habe, von Wichtigkeit ist.

Ueber diese Vorlage des Papstes konnten sich die Nationen nicht einigen, zumal Seitens der Curie bereits Schritte geschehen waren, um durch Verhandlungen mit einzelnen Nationen diese in ihren Forderungen zufrieden zu stellen und eine allgemeine Reform zu elidiren. So entstanden die Concordate mit der deutschen, englischen und französischen Nation [1]), welches letztere jedoch im Parlamente nicht angenommen wurde; man hatte den König hier schon im März 1417 erklären lassen, dem Concile nur so weit zu gehorchen, als es Gott und die Vernunft gestatten [2]), und in Folge der Unzufriedenheit mit dem Gange des Concils wurden im April 1418 die Gelderhebungen der Curie in Frankreich untersagt, am 7. Mai das Verbot vom 20. December 1413, Ausfuhr von Geld und Kostbarkeiten in Natur oder Wechseln betreffend erneuert und sogar die Freiheiten der gallicanischen Kirche garantirt [3]). Erst unter Karl VII., 1424, glich sich die Spannung aus. Um der ausdrücklichen Bestimmung des Concils zu genügen, erliess Martin in der 43. Sitzung (21. März 1418) einige Reformdecrete [4]), wodurch die während des Schisma zum Nachtheile der bischöflichen Rechte erfolgten Exemtionen wie ungesetzlichen Unionen aufgehoben, auf die Früchte erledigter Beneficien Verzicht geleistet, alle der Simonie Schuldige mit Suspension vom Amte und mit Verlust aller durch Wahl oder Provision erlangten Rechte bestraft und excommunicirt werden [5]); strenge wird dem Clerus das Tragen weltlicher Kleidung untersagt, wer in solcher dem Gottesdienste beiwohne, solle auf einen Monat sein kirchliches Einkommen verlieren. Mit diesen Bestimmungen und den Concordaten mit den einzelnen Nationen erklärte der Cardinalbischof von Ostia Namens der Synode die von dem Papste gemeinsam mit der Synode zu vollziehende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern für erfüllt [6])! Man war eines erfolglosen

monstrum simoniae nondum potuit ab Ecclesia prorsus abjici, sed in gravissimum et periculosum Ecclesiae discrimen semper in ea grassare, saevire et dominari molitur." — [1]) Mansi XXVII, 1184—89 das französische, 1189—93 das deutsche, 1193—95 das englische Concordat. — [2]) Preuves d. libert. T. II, p. 599. „obeyr tant comme Dieu et raison le voudroient souffrir." — [3]) Ibid. 600—2. — [4]) Mansi XXVII, 1174 sqq. — [5]) „Statuentes quod dantes et recipientes ipso facto sententiam excommunicationis incurrant, etiamsi pontificali aut cardinalatus praefulgeant dignitate." — [6]) „De mandato nationum respondeo, quod placeant nationibus decreta recitata et cuilibet nationi placet concordia cum ipsa per dominum nostrum facta et per praemissa fatentur dicto decreto jam esse satis factum."

Kampfes müde geworden. Martin kannte diese Stimmung und gab deutlich genug zu verstehen, wie wenig er sich in der Fülle seiner Macht durch die Synode beschränkt fühle. Der Erzbischof von Gnesen hatte 1417 bei dem Concile eine Klage auf Häresie gegen den Dominicaner Johann von Falkenberg anhängig gemacht, weil dieser im Interesse des deutschen Ordens in einer Schrift den König von Polen und seine Unterthanen nicht blos als Götzendiener und rückfällige Häretiker hingestellt, sondern auch erklärt hatte, dass wer immer aus Liebe zum christlichen Glauben sich zum Kampfe gegen dieselben erhebe, ein so verdienstliches Werk vollbringe, als wenn er Heiden tödte, und das ewige Leben erlange. Falkenberg war bereits zu Gunsten der Sätze Jean Petits mit scharfen Ausfällen auf D'Ailly, Gerson und die Pariser Doctoren überhaupt aufgetreten [1]), und hatte namentlich den Bischöfen das Recht abgesprochen, einzelne Sätze für häretisch zu erklären; dieses komme nur der allgemeinen Kirche oder dem Papste zu, da nur Erstere, und Letzterer so weit er sich auf das Urtheil der Kirche stüze, unfehlbar sei; als unfehlbar aber müsse jedes Urtheil in Glaubenssachen betrachtet werden, wenn die Einheit des Glaubens nicht leiden solle [2]). Seine Schrift war von der für Glaubenssachen gebildeten Commission, den einzelnen Nationen und Cardinälen als verdammungswürdig erklärt werden [3]), und die Polen verlangten nun im Namen ihres Königs eine feierliche Verdammung der Schrift in einer Sitzung des Concils. Aber dazu war der Papst nicht zu bewegen. In Kenntniss gesetzt, dass die Polen eine Berufung an das Concil einlegen würden, erliess er in einem Consistorium vom 10. März 1418 eine Constitution, worin die Berufung von dem apostolischen Stuhle verworfen wurde [4]). Und als demungeachtet die Polen in der letzten, 45. Sitzung (22. April 1418), diese Appellation einlegen wollten, liess er ihrem Sprecher bei Strafe der Excommunication Schweigen gebieten und gab die Erklärung, dass er Alles, was die Synode als solche in Glaubenssachen beschlossen habe, annehme und bestättige [5]). Man hat, wie bereits mitgetheilt (oben S. 313, 14), über den Sinn dieser Worte gestritten, während das Verbot der Appellation vom apostolischen Stuhle jeden Zweifel benehmen musste; denn damit fielen alle Voraussetzungen, auf welchen die Synoden zu Pisa und Constanz in

---

1) „Tres tractatus per magistrum Joannem de Falkabergha“ in Gers. Opp. V, 1013—82. „Magistri Parisienses dum sunt omnes errabundi et loquaces opprobrii squalore error eorum coram tota sordescit ecclesia.“ Er hatte besonders den Vorwurf der Lehre des Meineides von den Sätzen Petits abzulehnen gesucht und behauptete keck: „Certo certius est quod nullus rite jurans tenetur observare juramentum si contingat quod vertatur in ejus praejudicium. Et hoc quidem non adversatur sed per omnia conforme est praecepto „non perjurabis.“ — 2) Ibid. 1029—82. — 3) Mansi XXVII, 1203. — 4) Gerson, „Tractatus an liceat in causis fidei a papa appellare“ II, 308. „Nulli fas est, a supremo judice videlicet apostolica sede seu romano pontifice J. Christi Vicario appellare aut illius judicium in causis fidei (quae tanquam majores ad ipsum et sedem apostolicam deferendae sunt) declinare.“ — 5) Mansi XXVII, 1201. „Quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei per praesens s. concilium generale Constantiense conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat et nunquam contravenire quoquo modo: ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo...“

ihrer Unions- und Reformthätigkeit fussten, und die in den Beschlüssen der IV. und V. Sitzung zu Constanz als kirchliche Grundrechte sanctionirt waren. Gerson sah dieses vollkommen ein [1]), und da diese „Grundrechte" zugleich die Grundzüge seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt bildeten, schrieb er gleichsam als letzten Act geistiger Selbsterhaltung in den letzten Tagen des Concils seinen Tractat über Appellation vom römischen Stuhle in Glaubenssachen [2]).

Zunächst verweist darin Gerson auf den Widerspruch, in dem sich die Behauptung des Papstes mit den Beschlüssen der Synode vom 6. April 1415 befinde, durch welche das allgemeine Concil als höchste kirchliche Behörde in Allem, was sich auf den Glauben, Ausrottung des Schisma und Reform der Kirche an Haupt und Gliedern bezieht, ausgesprochen war. Sie stehe aber auch in Widerspruch mit der Pflicht der evangelischen Zurechtweisung, die auch den Papst nicht ausschliesse, in Widerspruch mit dem Verhalten des Apostels Paulus gegen Petrus (Gal. II), das einer Appellation an die Kirche gleichkomme, in Widerspruch mit Act. XI, 2, 3, da sonst die Apostel und Gläubigen den Petrus nicht hätten zur Verantwortung ziehen können; in Widerspruch mit dem Naturrechte, da sonst ein vom Papste in seinem Rechte Beeinträchtigter ohne gesetzlichen Schutz sein würde, wenn er nicht an ein Concil appelliren könne, ja die Kirche dann keinen Papst, und wäre er noch so lasterhaft und ihr verderblich, durch ein Concil entsetzen könne. Auf der gegentheiligen Praxis ruhe die Substraction der Reiche gegen die Päpste während des Schisma, die von dem Concile zu Constanz theils ausdrücklich, theils indirecte anerkannt sei; auch könne bei diesem Grundsatze des Papstes keine Rede mehr davon sein, dass das Concil über dem Papste, dessen gesetzlicher Richter sei; und doch sei erst nach Anerkennung dieser Sätze an Entsetzung Johanns XXIII. gegangen worden. Wer aber einen höheren Richter über sich habe, von dessen Urtheil könne man auch appelliren. Sagt man aber, es trete dieser Fall (die Superiorität des Concils) nur ein, wenn der Papst in Häresie verfalle, wo er ohnehin aufhört, Papst zu sein, so steht dagegen, dass Johann weder der Häresie angeklagt noch überwiesen, vielmehr während seines ganzen Processes als wahrer Papst behandelt worden ist. Auch ist es eine die Wyclifitische Richtung begünstigende Meinung, dass ein Papst durch Häresie ipso facto seine Würde verliere, sondern es wird dazu ein richterlicher Spruch erfordert. Denn so wenig einer durch bloses moralisches Verdienst, ohne gesetzliche Wahl, Papst wird, so wenig verliert er diese Stellung blos durch sittliches Verschulden [3]). Auch kann das Concil Richter des Papstes sein, ohne dass dieser in Wirk-

---

[1]) Dialogus apologeticus II, 390. „Destruens fundamentale penitus robur nedum Pisani sed Constantiensis concilii et eorum omnium quae in eis praesertim super electione summi Pontificis et intrusorum ejectione attentata factave sunt." — [2]) Opp. II, 303—8. — [3]) L. c. 306. „Sicut nulla sanctitas quantumcunque magna constituit aliquem in statu papali vel episcopali nisi per electionem humanam de lege communi contra opinionem Waldensium, ita nulla iniquitas removet aliquem ab episcopi gradu vel papali de lege communi si non intervenit humana depositio."

lichkeit Häretiker, vielmehr sogar heilig ist, aber durch Zeugen als Häretiker erwiesen oder durch einzelne Akte der Häresie verdächtig geworden ist. Denn das Concil kann ihn zur Rechtfertigung nöthigen, und, wenn er diese verweigert, seines Amtes entsetzen; das kirchliche Urtheil ist nemlich in Thatsachen nicht unfehlbar. Kann nun das Concil dieses Richteramt über den Papst im Allgemeinen nicht üben, dann folgt mit Nothwendigkeit, dass Johann XXIII. noch als Papst zu betrachten und Martin V. nicht rechtmässiger Papst ist, es folgt, dass der Papst und seine Cardinäle dem ausdrücklich gegebenen Versprechen zuwider, das nicht unverbrüchlich halten, was durch das Concil als solches beschlossen ist [1]), es folgt, dass Peter de Luna auf dem Concile zu Constanz mit Unrecht der Häresie angeklagt wurde, weil er in einer Constitution die Substraction von ihm oder einem anderen wahren Papste verworfen hat, sich darauf stützend, dass der Papst auf Erden keinen Richter über sich hat, eine Behauptung, die das Concil als häretisch betrachtet.

Angesichts dieser Folgerungen, die, wie er glaubt, die Freunde des Papstes nicht hinnehmen wollen, hält es Gerson für unmöglich, die höhere Macht des Concils über den Papst, und damit das Recht, von dem Papste an das Concil zu appelliren, in Abrede zu stellen. Dass Martin V. diese Folgerungen, soweit dadurch die Rechtmässigkeit seiner Wahl berührt wurde, zu würdigen wusste, zeigt der hohe Werth, den er auf den Besitz der Person Johanns XXIII. legte, wie die noch nach dem Concile fortgesetzten Unterhandlungen mit Benedict XIII. und sogar mit dessen Carricatur, Clemens VIII. (dem Canonicus Munoz). Denn kömmt dem Concile nicht die Gerichtsbarkeit über den Papst zu, dann konnten nach der Abdankung Gregors XII. sich Benedict XIII. und Johann XXIII. noch als rechtmässige Päpste betrachten, die Schritte der Synoden von Pisa und Constanz gegen beide Männer waren dann nicht blos rechtlich ungültig, sondern gegen Benedict, der ja gerade als häretisch verurtheilt wurde, weil er an der Souveränität des apostolischen Stuhles festhielt, verbrecherisch. Diese Folgerungen hoben sich indessen für Martin V. durch die freiwillige Unterwerfung Johanns in Florenz und den Tod Benedicts, und es ist nur polemische Kurzsichtigkeit, wenn später gallicanische Schriftsteller diese Folgerungen, die, als Gerson seinen Tractat schrieb, in Wahrheit gezogen werden konnten, auch noch für Zeiten geltend machten, in denen sie längst durch die erwähnten Ereignisse beseitiget waren.

Die Behauptung der Superiorität des Concils über den Papst im Allgemeinen genügte indessen Gerson noch nicht; Martin V. hatte die Entscheidung des apostolischen Stuhles in Glaubenssachen als unablehnbar (irrecusabile) hingestellt, auch diesen Anspruch macht

---

[1]) „Dominus noster et suum collegium noluit ea quae conciliariter facta sunt per s. concilium Constantiense inviolabiliter observare, cujus tamen oppositum idem dominus noster pluries palam dixit.“ Gerson lässt wie die Wolfenbüttler Handschrift das „in materia fidei“ vor conciliariter hinweg; für Gerson ist dieses ohne Belang, da er den fraglichen Punkt der Verfassung eben als dogmatisch betrachtet.

Gerson streitig, aber in einer sehr zurückhaltenden, mehr casuistischen als entscheidenden Sprache [1]). Jede Entscheidung in Glaubenssachen, bemerkt er, müsse sich auf den Spruch eines unfehlbaren Richters gründen, sonst könnte man ja zu einem dem Glauben widersprechenden Satze verpflichtet werden. Unfehlbarkeit des Urtheils kömmt aber nur der allgemeinen Kirche oder einem allgemeinen Concile zu. Kein Einzelner, weder Bischof noch Papst, kann durch seine Entscheidung einen nicht häretischen Satz zu einem häretischen und einen katholischen zu einem nicht katholischen machen. Keine solche autoritative Entscheidung (determinatio judicialis) eines Bischofs oder des Papstes allein als solchen verbindet die Gläubigen zu glauben, dass es sich in Wahrheit so verhalte, wie die Entscheidung besagt, da ja Papst und Bischof im Glauben fehlbar sind, wohl aber verbindet sie die Untergebenen bei Strafe der Excommunication, gegen eine solche Entscheidung nicht negirend aufzutreten, wenn nicht die hl. Schrift oder eine Entscheidung der Kirche einen offenbaren Grund dazu biethet [2]). Wie man in Glaubenssachen die Entscheidung des Bischofs ablehnen kann, wenn sie nicht dem Glauben gemäss erscheint und sich an das Urtheil des Papstes wenden, so in ähnlichem Falle vom Papste an das Concil. In Glaubenssachen wird der Begriff des Wichtigen (causa major) nicht durch den Inhalt des fraglichen Satzes bestimmt, z. B. ob er über die Trinität handelt u. s. f., sondern durch die Schwierigkeit, eine Entscheidung darüber zu treffen (Exod. XVIII, 22. Deutr. XVII, 8—13). Daher in der einen Diözese und bei dem einen Bischofe eine Sache als causa major, also der Entscheidung des römischen Stuhles zustehend, erscheint, die bei einem anderen, dem die Hilfe mehrerer Theologen zu Gebote steht, als durch die hl. Schrift bereits verworfen oder gebilliget betrachtet wird. Ein Einschreiten des Bischofs sowohl als des Papstes kann demnach bei Irrthümern, die sich auf das sittliche Leben und auf den Glauben beziehen, statt finden, aber es ist in manchen den Glauben berührenden Fällen gestattet, die Entscheidung des vom Glauben abgewichenen oder wegen Parteilichkeit und sonst verdächtigen Richters abzulehnen; dieses wäre selbst bei dem Papste möglich, wenn dieser nemlich mit seinen Cardinälen gleich Petrus nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandelt [3]). Doch soll

[1]) L. c. 808. „Haec dicta vel argumentata sunt magis ad veritatis inquisitionem quam ad alicujus (praesertim ss. Domini Martini papae) reprehensionem.“ — [2]) „In causis fidei nulla determinatio judicialis episcopi imo nec papae solius praecise ut est episcopi vel papae ligat fideles ad credendum quod ita sit de veritate fidei sicut praetendit sua declaratio; quoniam tam papa quam episcopus deviabiles sunt a fide, obligat tamen subditos sub poena excommunicationis talis determinatio, quód non dogmatizent oppositum, nisi appareat manifesta ratio repugnandi vel per s. scripturam vel per Ecclesiae seu generalis Concilii determinationem.“ Es ist dieses das Materiale zu der vierten, nur etwas feiner gefassten, gallicanischen Proposition. — [3]) L. c. 808. „Fas est in casibus aliquibus concernentibus causas fidei declinare illius judicium qui reperiretur devius a fide vel de eis quae fidei sunt (cum suis consiliariis) vehementer suspectus per aperta signa nimiae dissimulationis vel acceptionis personarum vel aliunde multis modis: sed — staret aliquem summum pontificem cum suo collegio sic posse deficere circa ea quae fidei sunt, quemadmodum Petrus et alii apostoli defecerunt in

darf nicht Niemand, am wenigsten dem Papste zu nahe getreten werden; denn seine Constitution kann auch einen annehmbaren Sinn haben, nemlich, dass es nicht immer unerlaubt sei, vom Papste zu appelliren, sondern nur wenn er das seinige gethan hat und es nicht offenbar ist, dass er vom Glauben abweicht [1]). Dieses könnte der hl. Vater jetzt am besten zeigen durch unparteiische Verdammung jener für Polen und jeden Staat verderblichen Lehre des Johann v. Falkenberg.,“ Das letztere geschah allerdings einige Jahre später, aber auf den Papst konnte die Schrift Gersons einen bestimmenden Einfluss nicht üben, denn die Folgerungen, welche sich aus dem von Gerson vindicirten Rechte, auch die dogmatische Entscheidung eines Papstes in gewissen Fällen ablehnen zu können, für die monarchische Stellung des Papstes selbst ergeben, sind der Art, dass sie den Papst nur in dem Festhalten an seinem Standpunkte bestärken mussten. Wird nemlich die Entscheidung des Papstes in Glaubenssachen mit der eines jeden Bischofs darin gleichgestellt, dass beide auf unbedingte Gültigkeit nicht Anspruch machen können, da Papst und Bischöfe im Glauben fehlbar sind und der Begriff der Causa major eine blos relative Bedeutung hat, indem was für den Einen schwierig scheint, es nicht auch gleichmässig für den Andern ist, so ist nicht nur die Möglichkeit von einander widersprechenden bischöflichen Entscheidungen, sondern auch von bischöflichen und päpstlichen über denselben Punkt gegeben und damit die Einheit des kirchlichen Bewusstseins aufgehoben, was Gerson bei seiner Vertheidigung der Censur des Bischofs von Paris gegen die Sätze Jean Petits von den Gegnern oft genug vorgerückt wurde. Unter dieser Voraussetzung muss aber die durch den Zwang der Excommunication gesicherte äussere Unterwerfung unter die Entscheidung des Bischofes oder Papstes nicht blos als ein Unrecht gegen das Gewissen der Gläubigen, für den Fall, dass ihre subjective Ueberzeugung nicht mit der Entscheidung zusammenstimmt, sondern möglicher Weise auch als ein Ankämpfen gegen die Wahrheit selbst betrachtet werden. Bis aber ein Concil eine beruhigende Entscheidung über einen solchen in Frage stehenden Satz giebt, könnten unter dem Zusammenwirken äusserer Verhältnisse die grössten Erschütterungen des kirchlichen Lebens vor sich gegangen sein. Bietet also der Primat für solche Fälle keine sichere Bürgschaft der Wahrheit seiner Entscheidung und damit der Erhaltung der Einheit und ruht seine Bedeutung für die Kirche doch wesentlich in dieser Erhaltung der Einheit, so wird seine ganze Stellung illusorisch. Gerson beabsichtet nun nichts weniger als dieses, im Gegentheile betont er bei jedem Anlasse den monarchischen Charakter der kirchlichen Ver-

passione, imo — sicut Petrus deficiebat nec recte ambulabat ad veritatem evangelii et reprehensibilis erat, dum Paulus sibi restitit in faciem ac proinde declinabat ejus judicium; ergo fas est interdum summi Pontificis judicium in causis fidei declinare…“ —

[1]) „Non est fas appellare a papa vel ejus judicium in causis fidei declinare non quidem pro omni et in omni casu, sed quando facit id, quod in se est et quando non apparet devius a fide sed ambulat recte ad veritatem evangelii sine personarum acceptione…“ womit die Anerkennung doch immer als bedingte erscheint.

fassung, und will eben die doctrinelle Opposition gegen die Entscheidung der kirchlichen Behörde niederhalten im Interesse der kirchlichen Einheit, aber die durch Zwang erwirkte Anerkennung einer provisorischen, d. h. möglicher Weise irrigen, Entscheidung der kirchlichen Oberen ist nun einmal nicht der rechte Weg dazu.

Ohne von irgend einer Seite einen erheblichen äusseren Widerspruch zu erfahren, konnte Martin V. in der 45. Sitzung (22. April 1418) das Concil schliessen, nachdem er den sämmtlichen Gliedern desselben einen vollkommenen Ablass für Leben und Tod ertheilt[1]) und Pavia als Ort des nächsten Concils bestimmt hatte. Erst am 16. Mai verliess er Constanz. Keine der Aufgaben, deren Lösung sich die Synode gestellt, war vollkommen erlediget. Selbst die Einheit der Kirche war mehr durch die Halt- und Muthlosigkeit Johanns XXIII., den man gleichwohl als „Mann von keckem Trotz und der rohen Schlauheit des Räubers" gezeichnet hat[2]), durch die freiwillige Abdankung Gregors XII. und den endlichen Tod Benedicts XIII. gewonnen, als durch die Maassregeln des Concils auf Grundsätze hin, denen es selbst andauernd treu zu bleiben nicht den Muth hatte. Die kirchlichen Gegensätze in Böhmen hatte man erweitert und geschärft, indem man ebenso durch den nicht durchaus reinen Eifer einzelner Persönlichkeiten als durch das kirchliche Interesse geleitet die Satzungen des canonischen Rechtes gegen Hus und Hieronymus bis zum letzten Buchstaben vollzog. Wie wenig aber bezüglich einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern auch die gemässigtesten Erwartungen befriedigt wurden, haben wir eben gesehen. Die äusseren Schwierigkeiten, die sich im Schosse des Concils selbst, besonders in Reibung der nationalen Interessen, im Hereinziehen politischer Angelegenheiten und in dem Mangel eines klugen und kräftigen Präsidenten[3]) entgegenstellten, waren nicht geringe, aber von weit grösserem Belange war, dass bei allem Gerede von dem Verderben der Kirche doch nur sehr Wenige eine klare Anschauung von den eigentlichen Gebrechen des kirchlichen Lebens besassen. Den Meisten war es, wie wir gesehen, nur um Beseitigung drückender Missstände und Wahrung specieller Interessen zu thun, wie dieses besonders in der Beneficienfrage bezüglich des Provisionsrechtes sich kund gab, wo gerade die französischen und zum Theile auch die deutschen Doctoren zu Gunsten des Papstes gegen das natürliche Recht der Bischöfe sich erhoben, weil ihnen die päpstliche Provision mehr Aussicht auf Erlangung eines sicheren kirchlichen Einkommens bot. Jede Reformmaassregel, soweit sie nicht Abstellung ungesetzlicher Missbräuche in sich schloss, erschien mehr oder weniger als eine Aenderung des kirchlichen Besitz- und Rechtsstandes, gegen welche die Betheiligten ihr Interesse durch Erhaltung des status quo zu wahren in jeder Weise bemüht waren. Die Rücksicht auf das allgemeine Wohl trat zurück vor den particulären Interessen. Die Reform verlor sich in Zugeständnissen des Papstes

1) Mansi XXVII, 1099. — 2) Voigt, Enea Sylvio de Piccolomini I, 44. — 3) Gers. Opp. II, 392.

an die einzelnen Nationen. Der herkömmliche Rechtsstandpunkt, weil durchaus maassgebend, stellte sich wie in den Versuchen zur Hebung des Schisma als Hemniss jeder durchgreifenden Thätigkeit dar. Was Gerson schon vor 15 Jahren als erste Bedingung einer gründlichen Reform hervorgehoben, die Beseitigung vieler die wahre Entwicklung des kirchlichen Lebens mehr hindernder als fördernder Gesetze, war ganz unbeachtet geblieben[1]). Wir haben nun noch zu sehen, was Gerson selbst während seiner mehr als 25jährigen theologischen Wirksamkeit für die Verbesserung kirchlicher Zustände gethan.

Sechszehntes Capitel.

Gersons Bestrebungen für die Reform der Kirche.

Wenn Gerson auch das Gefühl von dem Verfalle des kirchlichen Lebens und das Herausheben einzelner Erscheinungen dieses Verfalles mit anderen Theologen seiner Zeit gemein hat, so bewährt er doch auch hier wieder die Klarheit des Blickes und die Aufrichtigkeit seines Strebens um Hebung der gesunkenen Zeit, indem er es nicht bei dem Herausheben einzelner Gebrechen oder dem Anpreisen vereinzelter Heilmittel bewenden lässt, sondern auf den Grund des ganzen kirchlichen Verfalles zurückgeht und die Wege angiebt, auf welchen auch für die Zukunft ähnlichen Zuständen vorgebeugt werden könne. In dieser Thätigkeit für Hebung des kirchlichen Lebens geht sein gesammtes Wirken auf. Seine Reform der Theologie, seine Popularisirung der Mystik, sein Kampf um Herstellung und Sicherung der kirchlichen Einheit, sein in zahllosen moralisch-theologischen und erbaulichen Tractaten sich aussprechender Eifer hat kein anderes Ziel, als die Aufgabe, wie er sie der Hierarchie im Allgemeinen stellt, „zu reinigen, zu erleuchten und zu vollenden", gleichsam in Person zu lösen. Von seinem ersten Auftreten in Paris als Prediger und Lehrer bis zu seiner Zurückgezogenheit in den Convent der Coelestiner zu Lyon hat er in dieser Bahn mit ausdauernder Treue gewirkt und gekämpft. Wenn Einer seiner Zeitgenossen, konnte Gerson die Worte in Anspruch nehmen: „Der Eifer deines Hauses, o Gott, verzehret mich." Was aber diesen Eifer besonders auszeichnete, war eine seltene Besonnenheit, die er nicht ohne Kämpfe gegen das Uebermaas früherer Jahre seines Wirkens errungen. „Im Beginne der Laufbahn, sagt er, glaube der Eifer gegen alles Schlechte, das er um sich gewahre, streiten zu müssen, ohne Rücksicht auf Schonung, mit Aufopferung auch des Lebens, wenn es sein müsse. Allein die Erfahrung erfolglosen Ankämpfens, der Blick in den unerforschlichen Abgrund menschlicher

---

[1]) Sieh oben S. 158 Anm. 2.

Schwachheit und Bosheit bringe die Gährung des Eifers zu Ende und das Wasser der Trübsal mässige seine Gluth; je reifer er dadurch werde, desto brauchbarer erweise er sich. Dieses habe er früher an sich selbst erfahren" [1]. Der rücksichtslose Eifer, alle Aergernisse aus dem Hause Gottes zu entfernen, habe Wycliffe und Hus zur Häresie geführt, denn aus dem Missfallen über die Sittenlosigkeit des Clerus seien Irrthümer und aus dem Gewahren von Missbräuchen im Einzelnen Verwerfung des ganzen Standes entsprungen, wie bei einem ungeschickten Arzte, der dem Kranken das Leben nimmt, indem er ihn heilen will. Hier sei liebevolle Zurechtweisung, nicht Hass und Abscheu an ihrer Stelle gewesen, denn nach Gregor sei die wahre Gerechtigkeit von Mitleid, die falsche von Unwillen begleitet [2].

Aber nicht blos diese, die kirchliche Einheit gefährdenden Verirrungen des Eifers waren ihm eine Warnung, in nächster Nähe hatte er an Jean de Varennes das Beispiel eines sich wohl in seinen Forderungen innerhalb der kirchlichen Schranken haltenden, aber in der Art seines Auftretens den französischen Clerus äusserst blosstellenden Eifers. Jean de Varennes, der unter Clemens VII. Auditor s. palatii und päpstlicher Kaplan gewesen war, hatte sich später in die Nähe von Rheims zurückgezogen und an der Kirche des hl. Letus (S. Lié) im Rufe eines strengen, frommen Lebens [3] durch Predigt und Beichtstuhl einen grossen Wirkungskreis eröffnet. Carl VI. hatte ihn im Beginne des Pontificates Benedicts XIII. wegen Ausgleichung des Schisma zu Rathe gezogen und er den Papst zur Cession aufgefordert am 9. October 1395 [4]. Sein Verkehr mit dem Volke hatte ihm Gelegenheit gegeben, nicht blos die weitgreifende Habsucht [5] und Unzucht [6] im niederen Clerus kennen zu lernen, sondern auch das harte Verfahren des Erzbischofs von Rheims, Guido de Roy, eines auf seinen hohen Adel stolzen Prälaten [7], dem man nachredete, er habe mit Gefallen erzählt, wie sein Vater sich im Blute der aufrührerischen Bauern gebadet, und dessen Officialen an seiner Curie Alles käuflich machten, die Weihen wie

---

1) De zelo et fervore novitiatus II, 772. „Porro non negaverim me prioribus annis zelum hujusmodi qualemcunque sensisse, sed quam frequenter fuerit non secundum scientiam, me docuerunt exitus. — 2) Op. III, 1238. De consolat. theolog. I, 158, und de sollicitudine ecclesiast. II, 610. — 3) Chron. v. St. Denys II, 174 (lib. XIV. c. 19). — 4) Gers. Opp. II, 846—55 und Martene, collect. VII, 564 sqq. — 5) Joannis de Varennis responsiones ad capita accusationum in Gers. Opp. I, 906—44 p. 936. — 6) Ibid. 926. Viele Priester lebten in geheimer Ehe: „infinitos tales adinveni presbyteros et mulierculas qui fidem sibi mutuo dederunt quemadmodum vere faciunt uxorati." Andere erklärten öffentlich, ihre Concubinen nicht verlassen zu wollen, p. 18. „Nec credo, quod propter verba mea aut verius juris vilipensa fuerant sacramenta quam propter malam vitam eorum, quae vita non est hominum etiam laicorum sed brutorum, quorum nonnulli in ecclesiis suis coram populo suo saepius dixerunt et alibi publice et in taberna quandoque, quod pro homine vivente non permitterent abire concubinas suas, sed si satis de una non haberent, duas aut tres reciperent aut omnes parochianas suas a prima usque ad ultimam haberent. — 7) Monstrelet, Chron. l. c. II, 65, nennt ihn „très noble prélat bien conditioné et de noble lignée."

die Gerechtigkeitspflege [1]). Dieses brachte ihn zu scharfen Rügen über die Sittenlosigkeit des Clerus und die Tyrannei der erzbischöflichen Curie, weshalb ihn der Erzbischof 1396 verhaften und einkerkern liess. Die Klagepunkte werfen ihm vor, die kirchliche Jurisdiction herabgewürdiget, den Gehorsam gegen kirchliche und weltliche Obrigkeit geschwächt, sich über geschlechtliche Verhältnisse indiscrete Aeusserungen erlaubt zu haben, selbst einige dogmatische Irrthümer flocht man ein, gegen welche er sich jedoch mit gänzlicher Unterwerfung seiner Behauptungen nicht blos unter das Urtheil der Kirche, sondern auch der Universität Paris vollkommen rechtfertigte. Ueber den Ausgang des Verfahrens gegen ihn ist nichts überliefert. Gerson erwähnt seiner mehrmals, aber immer missbilligend. Durch seine strenge Lebensweise habe er das Volk an sich gezogen und würde segensreich gewirkt haben, wenn sein Eifer mit Einsicht und Demuth verbunden gewesen [2]) und er nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes ohne Würdigung der concreten Verhältnisse sein Urtheil gebildet hätte [3]); er stellt ihn daher mit Hus zusammen [4]). Dass der Erzbischof von Rheims von Habsucht und Ehrgeiz nicht frei war, zeigt schon seine Wanderung von drei Bisthümern auf die drei Erzbisthümer Sens, Tours, Rheims. Sonst war er ein entschiedener Freund Benedicts XIII. und die Erklärungen Jean de Varennes' gegen Benedict mögen daher vorzugsweise den Erzbischof bestimmt haben, ihn einkerkern zu lassen [5]). Eben dieses Verhältniss des Erzbischofs zu Benedict mag auch der Grund des freundlichen Verkehres gewesen sein, in dem er mit D'Ailly und Gerson stand, welcher Letztere ihm 1408 die berühmte Synodalrede hielt. Ob der Erzbischof, der übrigens gegen das geistige Wohl seiner Untergebenen nichts weniger als gleichgültig gewesen zu sein scheint [6]), durch seine spätere Haltung das Prädicat des „guten Hirten", das ihm Gerson in der Synodalrede gab, gerechtfertigt hatte, wissen wir nicht; er kam, wie erwähnt, auf der Reise zu der Synode von Pisa in einem Volksauflaufe um.

Aus diesen Erfahrungen hat sich die Anschauung Gersons vom kirchlichen Eifer gebildet. „Wohl, sagte er, gebe es vor Gott kein angenehmeres Opfer, als den Eifer, Seelen zu gewinnen; aber dieser Eifer müsse ein wohlwollender, besonnener, ausdauernder sein, sonst werde er ein zweischneidiges Schwerd in der Hand eines Rasenden; besonders bei Jenen, die, wie wachend Träumende in ihren Ein-

---

1) Gers. Opp. I, 933. „Sub coelo major non viget tyrannis quam hodie in nonnullis curiis ecclesiasticis et praecipue in Rhemensi, nec credo majorem tempore Pharaonis viguisse tyrannidem" und 937: In mundo similis non est ut credo rapacitas quam in civitate et dioecesi Rhemensi. Ibi curia dici non potest ecclesiastica sed infernus, ubi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat." — 2) Opp. III, 482. — 3) III, 83. — 4) II, 47. — 5) Die VI. Klage, I, 1018, lautet: „publice praedicavit quod domino nostro Benedicto papae moderno non est obediendum. Et que nous n'avons point de pape fors Dieu et la vierge Marie nostre papesse et que l'eglise est veufve." In Folge dessen hätte das Volk der Diöcesen Rheims, Soissons, Laon, Chalons dem Erzbischofe und seinem Clerus, die Benedict als Papst erklärten, Gehorsam widersprochen. — 6) Er hatte 1378 das „Doctrinal aux simples gens" durch Pariser Theologen für seine Diöcese Sens bearbeiten lassen. Paulin Paris, les MSS. VII, 337.

bildungen befangen, sich Scheinbilder (Ideale) des sittlichen Lebens machen und dann im Streben nach Verwirklichung derselben ihren Ungestümm als Eifer, ihre Grausamkeit als Gerechtigkeit, ihre Herabwürdigung Anderer als Zurechtweisung und ihre List als Klugheit betrachten. Von ihrer Leidenschaft geblendet, hassen sie alle Zurechtweisung, verachten fremden Rath in dem Wahne, dass sie in dem treffenden Punkte schärfer und weiter blicken als Andere, und klagen Jene, die ihnen nicht folgen, der Gleichgültigkeit gegen die Ehre Gottes, des Nichtsehenwollens und knechtischer Menschenfurcht an. Gleich einem wilden Esel rennen sie dem Abgrunde zu, da sie Gott, der den Stolzen widersteht, dem eigenen Kopfe überlässt [1]). Dagegen möchte zwar der wahre Eifer die Aergernisse heben, die er in der Kirche gewahrt, aber wenn er dieses nicht vermag, erträgt er sie seufzend. Eine bekannte Regel aber sagt: wir vermögen nur, wozu wir das Recht besitzen, so dass es also für den Eifer von Wichtigkeit ist, ob er in der Kirche eine richterliche Autorität besitzt oder nicht; in beiden Fällen aber darf die Maxime nicht ausser Acht gelassen werden; das Rechte sollst du in rechter Weise vollziehen [2]). Ist doch selbst die einfachste Aeusserung des Eifers, die brüderliche Zurechtweisung, an so viele Bedingungen geknüpft, wenn sie von Erfolg begleitet und für uns Pflicht sein soll [3]), dass man geneigt wird, dem Worte eines Erfahrenen zu glauben: „willst du deinen Eifer gegen die Sünde bewähren und sie vertilgen? ich will dir ein Mittel nennen, wie du dieses ohne Verletzung Anderer, ohne Aufsehen und Lärm und ohne Gefahr für dich vermagst: lebe nur dir selbst in rechter Weise, bete für Andere, ertrage sie und freue dich, dass die schwere Last (Besserung Anderer) dir nicht auferlegt ist. Was willst du dich in fremden Streit mischen, fremde Knechte richten und die dir verliehene Gabe in verkehrter Weise missbrauchen?" [4]). Man fühlt es diesen Worten der Erfahrung an, dass sie zunächst nur die bittere Frucht erfolgloser Kämpfe und Opfer sind, und sie mögen für im Ganzen geordnete Zustände und Verhältnisse maassgebend sein. Aber über den Werth des Eifers entscheidet nicht einzig der Erfolg, sondern weit mehr noch seine Reinheit, und wer will ihn richten, wenn er in Zeiten des Verfalles, wo alle Abgründe des menschlichen Herzens sich geöffnet haben und die Verkehrtheit auf ihr Recht trotzend in ihrem Treiben verharrt, seine Stimme erhebt, weil er

---

1) De consolat. theolog. I, 158. 59. — 2) Ibid. 159. — 3) Ibid. 162 und besonders II, 480 de correptione proximi. Correptio proximi est in praecepto, si tamen istae sex conditiones concurrant; 1) certa peccati cognitio; 2) mansuetudo in corripiendo; 3) quod in alio non sit tanta aptitudo ad corripiendum, quia si ipsum fratrem peccantem videant aliqui aeque boni sicut ego vel meliores et ei forte magis familiares vel praelatus suus, probabiliter supponere possem quod aliquis istorum corripiat ipsum; 4) spes probabilis de corrupti correctione; 5) quod peccatum sit mortale non veniale; 6) quod non sit spes habendi majorem oportunitatem temporis ad corrigendum seu corripiendum. Istis sex conditionibus non concurrentibus licet praecepto ligetur, non tamen ligatur ad exequendum, sed potest differre sine peccato quousque hae simul concurrant — hoc tamen non dico de praelato, sed de fratre qui praesidentiam non habet in illum qui peccavit. — 4) I, 165.

aus der Tiefe der Seele sprechen kann: „wehe mir, wenn ich nicht predige!“

Wir haben nun diese „besonnene“ Haltung Gersons in der Entwicklung seiner Grundsätze über kirchliche Reform zu betrachten. Eine Reform der Kirche sieht Gerson weniger in der Beseitigung vereinzelter Akte des Missbrauches kirchlicher Gewalt und Rechte, als in der Aufhebung jener gesetzlichen Bestimmungen und Traditionen, auf welche dieser Missbrauch sich stützt, zumal wenn diese Anordnungen der Art sind, dass sie bei gänzlich geänderten Verhältnissen ohnehin nicht mehr sich halten lassen [1]). Es hat sich nämlich nach Gerson durch Vernachlässigung des Studiums der hl. Schrift eine überwiegend gesetzliche Richtung in der Kirche gebildet, so dass Alles Gewicht auf Erweiterung des Besitzes und der Rechte (Jurisdiction) gelegt, die Thätigkeit hierin als Maasstab der Kirchlichkeit [2]) und dieses weltliche Element als geistliche Gerichtsbarkeit angesehen wird [3]). In dieser Verweltlichung des kirchlichen Lebens [4]) hat man das Gesetz des Evangeliums wie aus den Augen verloren und dafür Statuten und Satzungen gehäuft [5]), dem Beispiele Christi entgegen, der zur menschlichen Schwachheit sich herablassend seine Gebote auf das zum Heile Nothwendige beschränkte [6]). Die Folge ist, dass durch das stete Beschäftigen mit diesen Satzungen, die missbräuchlich auch als göttliche Gesetze ausgegeben werden und darum auf gleichen Werth wie diese Anspruch machen [7]), die Aufmerksamkeit von dem eigentlich göttlichen Gesetze abgelenkt und der Sinn, besonders bei dem Clerus ganz verkehrt und verweltlichet wird, so dass Manche sogar wähnen durch diese Menschensatzungen die Kirche besser regieren zu können als durch das Gesetz des Evangeliums! So werden Gottes Gebote der Menschensatzungen willen übertreten (Matth. XV, 6). Denn gerade die Gewissenhaften und Ungelehrten werden, durch diese Masse von Satzungen auf jedem Schritte beengt, weniger fähig für Erfüllung der göttlichen Gebote, zumal sie selten die richtige Belehrung hierüber erhalten

---

[1]) Die Stelle oben S. 158 Anm. 2. — [2]) De potestate ecclesiastica II, 254. „Nec de Ecclesia tantummodo debet fieri sermo pro solis proventibus et redditibus et jurisdictionibus ecclesiasticis ad temporalitatem et vitam hanc civilem respicientibus, quoniam esset hoc pene gentiliter sapere. Ita tamen animales etiam de Ecclesia plerumque concipiunt, prout operibus et verbis insinuant, extollentes usque in coelum, si quis episcopus aut abbas laboraverit ut stent moenia et praedia cum suis jurisdictionibus et permittat ruere subditos per errorum devia in fide catholica et bonis moribus.“ — [3]) Sermo de s. Ludovico III, 1453. „Mediam (zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt) confinxerunt quidam in Ecclesia dum jurisdictiones et possessiones suas (utique temporales) jurisdictionem spiritualem appellaverunt. Et hoc invexit confusionem in Ecclesia magnam et schismata horrenda et schisma Graecorum et praesens.“ — [4]) II, 27. Die Stelle S. 159 Anm. 2 und Lectiones sup. Marc. IV, 226. 27. „Nimium studium in multiplicatione bonorum temporalium et jurisdictionum in Ecclesia non parva causa est suae desolationis tam in spiritualibus quam in temporalibus.“ — [5]) II, 61. Stelle S. 173 Anm. 1. — [6]) II, 63. Sieh S. 174 Anm. 2 und de vita spirit. III, 45. — [7]) Ibid. III, 40. „Legislatores ecclesiastici et civiles plerumque sua potestate et auctoritate noscuntur abuti, praesertim ecclesiastici illi qui, quidquid ordinant, monent, praecipiunt, volunt pro divinis legibus haberi, par aequale quoque robur habere per interminationem damnationis aeternae.“

und täglich wahrnehmen, dass geringe Widersetzlichkeit gegen menschliche Satzungen die schärfste Strafe erhält, während die wiederholte Verletzung der göttlichen Gebote ohne Ahndung bleibt [1]. Eine andere bedenkliche Folge dieser Rechtssatzungen liegt darin, dass sie Anspruch machen für Alle und für jede Zeit zu gelten, während doch jedes positive oder menschliche Gesetz, so weit es nicht mit dem göttlichen oder Naturgesetze zusammenhängt einen nur relativen Charakter hat und nicht blos beseitigt werden kann, sondern beseitiget werden muss, wenn es nicht mehr den Verhältnissen, für die und unter welchen es gegeben war, entspricht, vielmehr mit der öffentlichen Sitte in Widerspruch kömmt. Es ist daher die grösste Verkehrtheit solche Satzungen dennoch festhalten zu wollen, sobald sich einmal ihr Gegentheil als Sitte ausgeprägt hat [2]). Vielmehr ist anzunehmen, dass jeder Gesetzgeber sein Gesetz zurükgenommen hat, wenn er es allenthalben übertreten sieht, ohne Schritte dagegen zu thun; so werden viele Verordnungen selbst allgemeiner Concilien nicht mehr beachtet, weil sie unter geänderten Verhältnissen nicht mehr durchführbar sind. Christus hat alle diese gesetzlichen Bestimmungen dem Urtheile derjenigen überlassen, zu denen er gesprochen „wer mich hört, hört euch", damit sie zur Erbauung, nicht zur Zerstörung, und gemäss dem Gesetze Gottes, der allgemeinen Richtschnur des christlichen Lebens, alles ordnen, Gottes Gesetz weder erweiternd noch beschränkend, noch mehr erschwerend als dieses Christus, dessen Joch für Alle leicht ist, gewollt hat [3]). Wenn gleich darum das canonische wie das evangelische Gesetz, die Stimme Christi, des Hirten und Bischofs unserer Seele ist, nur letzteres unmittelbar, ersteres mittelbar, und durch beide Gesetze eine Bekehrung zu ihm geschehen soll [4]), so hat er doch nicht eine Unveränderlichkeit des canonischen Gesetzes gleich dem evangelischen gewollt, und es würde grosses Aergerniss vermieden, wenn dieses jene einsähen, die auf die Unveränderlichkeit der positiven Rechte bauend sie dem Evangelium gleich stellen [5]). Denn wie in jeder Decretale zu sondern ist, was sich vom göttlichen, natürlichen, positiv-menschlichen Rechte in ihr findet und eine Verkennung dieser verschiedenen Seiten nur Unheil erzeugt [6]), so ist diese Unterscheidung des Göttlichen von dem Menschlichen, des Bleibenden von dem Vergänglichen und die Aufstellung von Grundsätzen für ein entsprechendes Verfahren als die eigentliche Aufgabe des Theologen zu bezeichnen [7]). Durch diese Unterscheidung

[1]) De vita spirit. III, 44 und de directione cordis III, 476. — [2]) III, 46. — [3]) III, 47. — [4]) Collatio pro licentiandis in decretis IV, 699. — [5]) Ibid. 894. „Dominus noluit ut secundum jus canonicum regularetur immobiliter de necessitate totius Ecclesiae populus sicut oportet ipsum regi stabiliter et immobiliter per jus evangelicum et divinum. Tollit haec consideratio temeritatem aliquorum vel ignorantiam, qui suis juribus positivis immobilitatem et indispensibilitatem talem tribuunt et parem vim obligandi qualem habet ipsum jus evangelii et divinum. Ad perinde quot scandala, quot perturbationes in evangelico regimine pridem orta sint et quotidie succrescant legi fas est in experientiae libro." — [6]) Ibid. 708. — [7]) Ibid. 700. „*Hoc theologorum praecipuum, hoc assiduum studium esse debet, si professionem suam integre voluerint adimplere, separare pretiosum a vili* et regulas generales in moralibus et theologicis veluti

befähigt sich der Theologe für die Aufgabe, welche die Theologie bezüglich der andern Disciplinen, zunächst des canonischen Rechtes hat, nemlich architectonisch auf dieses zu wirken [1]), einmal indem sie die Prälaten bestimmt, durch ihre Verordnungen dem Gesetze Christi nicht hinderlich zu werden [2]), da alles nichtig ist, was mit dem göttlichen Gesetze nicht in Einklang steht [3]), und dann indem sie den Rechtsgelehrten behilflich wird, die bestehenden Gesetze ihrem Geiste gemäss — Epikie — zu handhaben [4]). Denn gar oft wird eben durch Festhalten am Buchstaben des Gesetzes das Gesetz verletzt [5]). Eine Beseitigung aber derjenigen menschlichen Gesetze in der Kirche, welche für Lösung der Aufgabe der Kirche als hinderlich erkannt werden, kömmt nur der höchsten kirchlichen Autorität, der allgemeinen Synode zu, es mögen diese Gesetze von den Päpsten oder früheren allgemeinen Concilien erlassen sein [6]), wie ja die Synode überhaupt im Interesse der Kirche die Macht auch des rechtmässigen Papstes beschränken kann, während diesem ein gleiches Recht bezüglich der von dem allgemeinen Concile getroffenen Bestimmungen nicht zusteht. In dieser Bestimmung vorzugsweise findet Gerson eine feste Grundlage der gesammten kirchlichen Reform [7]).

Es wäre von grossem Interesse zu wissen, welche Gesetze und traditionellen Satzungen wohl Gerson als dem Fortschritte des kirchlichen Lebens hinderlich, beseitiget haben will. Aber mit Ausnahme wiederholter Erklärungen gegen die maasslose Anwendung der kirchlichen Strafgesetze, einigemale gegen das unchristliche Ueberschätzen der Ordenssatzungen, fehlen bestimmte Aeusserungen in seinen Schriften. Berührt er in seinen Predigten diesen Punkt, dann hält er sich ganz allgemein; so lobt er den hl. Ludwig in einer Rede [8]), dass er Frankreich nach innen durch weise Gesetze wie mit einer Mauer geschützt habe; er hätte vielleicht diese Gesetze vermehrt, wenn er nicht eingesehen, dass die Masse der Gesetze ein Volk eher erdrücke als schütze. „So ist es in der Kirche mit der Masse der Traditionen besonders der Excommunicationen; sie hindern, wie ein aufgeschossenes Dorngehege den Zutritt der freien Luft und damit das Gedeihen.“ In seinen Tractaten aber klagt er nur über die Unzahl der päpstlichen Decrete, Constitutionen, Provinzial- und Diözesanstatuten, Ordens-, Capitels-, Corporations-

---

quasdam claves invenire ....“ In etwas anderm Sinne finden wir diesen Gedanken auch bei Hus, aber als einen der Klagepunkte des böhmischen Clerus gegen ihn, Lehmann l. c. p. 128: „Praedicatores sunt similes bobus, sicut enim boves triturando separant granum a palea, sic praedicatores virtutes a vitiis et *pretiosum a vili* et sicut homines granum colligendo servant, paleas rejiciunt, sic nos facere debemus. Quid est granum nisi praecepta Dei et quid paleae nisi statuta hominum?“ — [1]) De schismate II, 80. „Ad quid diceretur Theologia superior et architectonica, nisi quia interpretari habet omnia jura inferiora secundum ordinem et finem charitatis et unitatis? ....“ — [2]) De vit. spirit. III, 42. — [3]) De nobilit. eccles. III, 219. — [4]) De unit. eccles. II, 115. „Auctoritas doctrinaliter utendi Epikeia residet principaliter apud peritos in theologia, quae est architectonica respectu aliarum et consequenter apud peritos in scientia juris canonici et civilis, prout ex principiis juris divini et naturalis habeant accipere fundamenta.“ — [5]) Ibid. II, 129. — [6]) II, 276. Die Stelle S. 251 Anm. 2. — [7]) II, 276. 78. u I, 28. — [8]) III, 1482.

Satzungen, königlichen Erlassen und Gemeindeverordnungen[1]), die Niemand mehr alle beobachten könne. Was würde Augustin, der den Vorzug des Christenthums gerade in der Einfachheit seines Cultus und Lebens gefunden, zu diesem Gewirre von lästigen Satzungen sagen, zwischen denen wie zwischen Netzen und Schlingen kaum noch einer sicher wandeln könne?[2]) Er giebt den unter dem Drucke dieser Satzungen seufzenden Seelen nur den Trost, dass kein menschliches Gesetz, als solches, unter schwerer Sünde, d. h. bei Verlust des ewigen Lebens verpflichte, ausser so weit es auf einem göttlichen beruhe[3]), dass die Behauptung der Canonisten, die kirchliche Satzung habe gleiche Autorität mit der göttlichen, und wer sie verachte widersetze sich Gott, nur in dem Sinne wahr ist, wenn und so weit sie auf dem göttlichen Gesetze ruht und die kirchliche Gewalt darin nicht missbraucht ist[4]), und dass, wie es thöricht ist, alle kirchlichen und menschlichen Traditionen als göttliche hinnehmen, es auch nicht frei von Vermessenheit erscheint, in keiner etwas Göttliches anerkennen zu wollen[5]).

Fassen wir diese Anschauungen zusammen, so wird unwidersprechlich, dass, wenn der Verfall der Kirche, ihre Verweltlichung, vorzugsweise in der überwiegenden Geltendmachung des Rechtscharakters ihrer Institutionen, in der vorherrschenden Gesetzlichkeit oder, wie es Gerson sonst ausdrückt[6]), in der Uebertragung der weltlichen Regierungsform auf das geistliche Gebiet ruht, mit der Vollmacht, welche die Kirche, oder das allgemeine Concil erhält, jede gesetzliche Bestimmung, die nicht in einer göttlichen Anordnung ihren Grund hat, sie mag von allgemeinen oder particulären Concilien, von Päpsten oder Bischöfen erlassen sein, aufzuheben oder zu ändern, ohne eine andere Rücksicht, als die auf das Wesen und die Aufgabe der Kirche, eine Grundlage für die Reform gegeben ist, von der aus in jeder Zeit eine den Bedürfnissen und Culturverhältnissen entsprechende Erneuerung des kirchlichen Lebens möglich wird. Denn die Kirche wird damit der Schranken ledig, welche sie selbst aus Pietät gegen die Vergangenheit ihrer fortschreitenden Entwicklung gezogen hat. Nur muss die Theologie, ihrer Aufgabe getreu, den Scheidungsprocess zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, Bleibenden und Vergänglichen gewissenhaft vollziehen, und dafür Sorge getragen sein, dass der jeweiligen Stufe ihrer Erkenntniss gemäss das kirchliche Leben seine Gestaltung erhalten kann. Dieses

[1]) De vit. spirit. III, 16. 17. — [2]) „Si tuo tempore sic dolebas, o sapiens Augustinus, quid nostra tempestate dixisses? ubi pro varietate et motu capitum incredibilis est varietas et dissona multiplicitas onerum hujusmodi servilium et humanarum prout loqueris praesumptionum: inter quas velut inter laqueos animarum et ligantia retia vix quispiam securus et indeprehensus incesserit . . . .“ — [3]) Ibid. 38. — [4]) Ibid. 43. „Veritates omnes universales in quibus fundatur legislatorum hominum potestas, sonantes quod parem habent autoritatem traditiones suae cum lege divina et qui eas spernit Deum spernit et Deo resistit, necessario debent intelligi, si et quando potestate sua non abutuntur et dum legibus divinis sufficienter innituntur.“ — [5]) Ibid. 44. „Traditiones ecclesiasticas et humanas sicut fatuum esset omnes pro lege pure divina suscipere, ita nil in omnibus velle de divinis legibus agnoscere, nequaquam scandalosa temeritate vacaret.“ — [6]) Sieh S. 261 Anm. 4.

glaubte Gerson durch die ständige Abhaltung allgemeiner Synoden von 10—10 Jahren erreichen zu können, wäre es auch nur, weil dadurch in den leitenden Organen der Kirche das Gefühl der Verantwortlichkeit vor der Kirche wach erhalten werde [1]). Die Stellung, welche Gerson dem allgemeinen Concile bezüglich der Reform giebt, hängt mit seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt überhaupt zusammen, und wir werden diesen Zusammenhang im nächsten Capitel genauer kennen lernen. Den Grundgedanken aber seiner Reform, den Druck, den die Masse menschlicher Satzungen auf das christliche Leben übe, zu heben, und dieses nur durch das göttliche oder evangelische Gesetz zu verpflichten, theilt er mit Wycliffe und Hus. Aber seine Verwirklichung dieses Gedankens ist eine wesentlich verschiedene. Während Wycliffe und Hus in dem Gesammtgebiete des kirchlichen Lebens Alles, was sie nicht in der Schrift oder in Uebereinstimmung mit ihr finden, sofort als unchristlich und ungültig verwerfen, will Gerson menschliche Satzungen und Traditionen, die nicht auf einem göttlichen Grunde ruhen, durch die Kirche selbst aufgehoben haben, der, nach seinen Grundsätzen der Schriftauslegung, die Entscheidung darüber zusteht, was in der Schrift begründet sei oder nicht. In diesem Einen Punkte schon ist nicht blos der Unterschied, sondern der Gegensatz beider Richtungen in die Augen springend. Gerson tritt in seinen Reformgrundsätzen nicht aus dem Geleise der kirchlichen Ordnung. Er ist überhaupt der Ansicht, dass der Kirche nicht mit abstracten Theorien [2]), sondern mit dem besonnenen Wirken eines vom evangelischen Geiste durchdrungenen Clerus am meisten gedient ist, in welchem er die Grundpfeiler aller kirchlichen Reform gewahrt [3]). Auf eine der Aufgabe der Kirche entsprechende Bildung des Clerus ist daher, wie wir dieses schon in seiner „Reform der Theologie“ gesehen, sein Augenmerk vor allem gerichtet. In zusammenhängender Weise spricht er sich darüber in seiner Rede auf der Provinzialsynode zu Rheims 1408, in einigen an den Clerus während der Fastenzeit gehaltenen Vorträgen, so wie in seinen auf Führung des bischöflichen und seelsorgerlichen Amtes bezüglichen Abhandlungen aus. An Freimüthigkeit der Aeusserung steht er Keinem in seiner Zeit nach, wie wir dieses schon aus seiner Neujahrspredigt vor Benedict XIII. wissen [4]); es würde, bemerkt er, Seitens des Clerus einen gänzlichen Mangel an Erfahrung und Bildung verrathen, derartig allgemein gehaltene Rügen übel nehmen zu wollen; ertrügen ja selbst die Fürsten solche Vorstellungen; Andere zurecht weisen wollen und selbst jede Zurechtweisung scheuen, sei ein Charakterzug des Pharisäismus [5]). Aber seine Freimüthigkeit ist eine besonnene und in der Regel lässt es seine Bescheidenheit nicht zu, sich von jenen auszunehmen, welche die Rüge trifft. Wenn er z. B. gegen den Hochmuth spricht, der bei den Theologen der Innigkeit des Glaubens im Wege stehe, erinnert er, ja nicht zu glauben, als wolle er, gleichsam ohne Sünde, auf die sündige Seele den ersten

---

1) II, 950. Die Stelle S. 522, A. 3. — 2) Die Stelle S. 640, A. 6. — 3) Sieh S. 174, A. 3. — 4) S. 171—76. — 5) Lection. sup. Marc. IV, 216.

Stein werfen, sondern „Andere mahnend und bedauernd mahne und bedauere ich mich selbst.“ [1]); oder, wenn er denjenigen Cleriker als Judas bezeichnet, der seinen Herrn wohl mit Worten bekenne, aber durch sein Leben verleugne, ruft er: „Verzeih', Herr Jesus, dass ich hier, wenn du nicht Erbarmen hast, gegen mich selbst spreche! Wie oft habe ich wie Andere dich und dein Gesetz mit dem Munde verkündet, Anderer Krankheit durch dein Wort zu heilen, die unreinen Geister des Irrthums und Lasters aus ihnen zu treiben und dich in ihrem Herzen geistig zu erzeugen gesucht, aber unser Herz war fern von dir, selbst krank und von Lastern besessen und du hättest ihm zurufen können: Was erzählst du von mir Gerechtigkeit und nimmst mein Zeugniss in deinen Mund, während du Zucht hassest und mein Wort von dir wirfst“ [2])? Auch hier ein scharfer Gegensatz zu Hus, bei gleicher Reinheit des Lebens.

Die Forderungen, die Gerson in der Synodalrede [3]) bezüglich einer würdigen Amtsführung an den Clerus, zunächst an den Episcopat stellt, sind diese. Von dem Texte ausgehend: „Ein guter Hirt giebt sein Leben für seine Schafe“ (Joh. X, 11) ruft er dem bereits genannten Erzbischof von Rheims, Guido de Roy, zu: „Beachte wohl, hochwürdigster Vater und Inhaber dieses hl. Stuhles, dass du dein Leben nicht für dich behalten, sondern für die deinigen hingeben sollst und freue dich, wenn du auf deine Mithelfer und Genossen, „auf die verständigen Widder der Heerde“ hier blickst; denn sie sind im Namen Jesu versammelt, weil versammelt zur Ausrottung der Laster und Pflanzung der Tugend, zur Tilgung der Spaltung und Herstellung des Friedens, zum Schutze und zur Wache der Heerde, damit die Irrenden nicht dem höllischen Wolfe zur Beute werden. Ja, glaubet nicht mir, aber ihm, der verheissen, „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich unter ihnen“, er, der gute Hirte, dem die Engel dienen und Sonne und Mond gehorchen, ist in unserer Mitte. Darum möge keiner zagen bei dem Anblicke der vielen reissenden Wölfe, die der Heerde nachstellen, denn „Mehrere sind mit uns als mit ihnen“ (IV. Reg. 6, 16.) Wie nun das geistige Leben des Menschen sich in einer dreifachen Thätigkeit offenbart, denken, fühlen, begehren (vis rationalis — irascibilis — concupiscibilis), so geht auch die gesammte Thätigkeit des Seelenhirten darin auf, die Seinigen zu weiden mit dem Worte der Predigt, mit dem Beispiele heiligen Wandels und mit der Pflege frommer Liebe. Das erste gründet sich auf den Glauben, das zweite hat seine Stärke in der Hoffnung, das dritte offenbart sich als wahre Liebe. Nur wer in solcher Weise weidet, ist als wahrer Nachfolger des guten Hirten zu betrachten und hält die drei wüthendsten Feinde von der Heerde ab: das Fleisch, die Welt, den Teufel. Demnach hat sich der Cleriker als Hirte zu erweisen in der Predigt (Lehre), in dem Wandel, in dem Schutze und der Pflege des geistigen Lebens der Seinen.

---

[1]) Lect. I, contr. van. curios. I, 90. — [2]) Sermo ad ecclesiasticorum cautelam. II, 591. — [3]) Sermo factus in concilio Rhemensi II, 542—65.

Das Lehr- und Predigtamt ist mit dem Hirtenamte untrennbar verbunden [1]. Denn Christus, der seine Kirche vollkommen eingerichtet, hat, da der Mensch nicht allein vom Brode lebt, für die geistige Nahrung der Seinen dadurch Sorge getragen, dass er eigene Minister angeordnet, die aus Beruf (ex officii autoritate) diese geistige Nahrung spenden, dieses sind die Prälaten, die desshalb im alten und neuen Bunde Hirten heissen. Darum dringt der Apostel darauf, dass der Bischof Lehrer sei, mächtig zu unterweisen in gesunder Lehre und die Widerspruch erheben zu widerlegen (Tit. I, 9.); desshalb bezeichnet er das Predigtamt beinahe ausschliessend als seinen Beruf „Christus hat mich gesandt zu predigen, nicht zu taufen“ (I. Cor. 1, 17). Und in unseren Tagen halten manche Prälaten dieses Amt unter ihrer Würde, als blos für Mendicanten und arme Theologen geeignet [2], so wenig fasst der sinnliche Mensch was vom Geiste Gottes ist! Predigen wir nicht, sagen sie, durch unsere Stellvertreter und sind nicht ohnedies der Predigten so viele, dass sie den Zuhörern zuwider werden? Wir haben Anderes zu thun, nemlich unsere Rechte und Besitzungen zu wahren, da doch einmal das Geistliche ohne das Weltliche nicht bestehen kann! Aber, muss man entgegnen, ist es geziemend für einen Prälaten, das Wesentliche und Wichtigere der Kirche durch Andere vollziehen zu lassen und nur das Niedere, Zufällige selbst zu thun? Und was die Menge der Predigten betrifft, wie viele derselben sind denn von Nutzen? warum? weil die Gewinnsucht Gottes Wort verfälscht und das Unkraut des Irrthums, unnützen Krames und frivoler Spässe dafür ausstreut [3]. Wahrhaft! sorgsamer sind die Prälaten in Auswahl der Arbeiter für ihre Güter, als der Prediger für ihre Gemeinden, denn die Rücksicht auf das Zeitliche lässt sie Procuratoren, Advocaten und kluge Wirthschafter höher stellen als fromme und unterrichtete Theologen. Und doch wird die Stelle (beneficium) nur um des Amtes (officium) willen gegeben und wenn nun das Amt nicht blos im Hersagen des kirchlichen Stundengebetes besteht, sondern in der Sorge für die anvertrauten Seelen, mit welchem Rechte können sich dann Jene, welche die Predigt nicht als Pflicht betrachten oder sie sacrilegisch geringschätzen, die Früchte ihres Beneficiums aneignen? Da nun das Predigtamt nicht, ohne die hierarchi-

[1] L. c. 544. „Pascere oves pabulo praedicationis dando animam quoad vim rationalem pro eis est officium de necessitate annexum pastorali dignitati“ und de statibus ecclesiast. II, 534. „Status curatorum habet obligationem docendi et publicandi verbum Dei suis parochianis, saltem quoad agenda et credenda secundum statum suae simplicitatis, sicut majoribus praelatis convenit ex obligatione scientiae reddere rationem particularius de ea quae in eis est fide et spe apud omnes, tam qui de foris sunt quam qui intus, fideles scilicet et infideles; haec obligatio consequitur ad obligationem priorem (animos dirigere ad finem ultimum) quae est de spirituali regimine subditorum.“ — [2] „Ludibrium nunc apud quosdam ex praelatis vel probrosum aliquod artificium suaque indignum dignitate praedicatio ad populum judicatur. Est, inquiunt, hoc officium mendicantium vel pauperum theologorum.“ Cf epist. de reform. theolog. I, 121. — [3] 545. „Adulteratur verbum Dei atque corrumpitur, dum vel quaestus aestimatur pietas, vel dum miscentur errorum mala semina vel inutilia sterilia que narrationum frivolarum zizania superseminantur.“

sche Ordnung zu gefährden, jedem überlassen werden kann, sondern dafür eine autoritative Sendung nothwendig ist; so sollen die Bischöfe diese Sendung nur ganz dafür Geeigneten anvertrauen. Zu diesem Zwecke verlangt Gerson die Errichtung von theologischen Schulen an allen Metropolitankirchen und Ausdehnung dieser schon bestehenden kirchlichen Bestimmung auf die bischöflichen und Collegiatkirchen, was Benedict XIII. bereits auf den Vorschlag D'Aillys verfügt habe, wiewohl es noch nicht zur Ausführung gekommen. Dasselbe soll in den bedeutenderen Klöstern statt finden, da es ohnehin in ihrem Berufe liege. Ferner sollen die Bischöfe die Erlaubniss zum Predigen an eine strengere Prüfung bezüglich des Wissens und Charakters knüpfen und endlich dafür sorgen, dass durch Errichtung von Schulen in den Gemeinden die Pfarrer an dem mit einem Beneficium bedachten Lehrer eine Aushilfe im Predigen gewinnen. Aber, wird man entgegnen, warum predigt denn ihr Theologen, namentlich ihr Doctoren selbst nicht, sondern treibt euch müssig an Universitäten herum und lasset euer Talent ungenützt? „Es hat, antwortet Gerson für seine Collegen, Niemand uns gedungen (Matth. XX, 6. 7.). Denn das theologische Lehramt (Doctorat) schliesst an sich die Verpflichtung zum Predigen nicht ein, sondern ist nur ein Beweis der Tauglichkeit dafür [1]); erwägt man nun, dass ein Prediger des göttlichen Wortes auf Abfassung und Memorirung eines einzigen Vortrages mehr Zeit und Sorgfalt verwenden muss, als ein Advocat auf eine mehrtägige Verhandlung, warum soll er den gebührenden Lohn blos vom Volke und nicht auch von denen erhalten, deren Amtspflicht er erfüllt? „Ich habe, schliesst Gerson, dieses frei ausgesprochen, da ich von jeder Gewinnsucht mich frei weiss, indem ich durch Gottes Güte hinreichend an kirchlichem Einkommen besitze, um das Evangelium auf Niemands Kosten zu predigen." Strenger als Gerson, der zu seiner schonenden Antwort auch durch die auffallende Vernachlässigung bewogen worden sein mag, welche die Bischöfe seiner Zeit den Theologen im Gegensatze zu der Ueberschätzung der Canonisten und Juristen zu Theil werden liessen, hat diesen Mangel an Eifer für das geistige Wohl Anderer Nicolaus von Clemanges gerügt. Wie er das theologische Studium überhaupt nur als Vorschule des Hirten- und Predigtamtes betrachtet, so beklagt er es schmerzlich, dass so viele Pfarrer ihre Zeit an Universitäten zubringen, immer lernend, und doch nicht zur Erkenntniss jener Wahrheit gelangend, auf die es allein ankomme, wie man nemlich Christi theilhaftig werde. Wer ein Amt übernehme, von dem könne man billigerweise fordern, dass er sich auch die zur Führung des Amtes nöthige Kenntniss bereits erworben habe und nicht erst nachher zu lernen beginne. Ja selbst wenn ein Theologe kein Curatbeneficium besitze, sei er durch die Licenz und das Doctorat zum Predigtamte verpflichtet, sonst sei er nicht wahrer Lehrer, sondern

---

1) In der Schrift „de examinatione doctrinarum" I, 10 sagt er gleichfalls: „Doctores theologiae non obligantur praecise ex potestate sibi tradita praedictos actus legendi, praedicandi — passim exercere."

nur das Ideal eines Lehrers. Gelehrte Theologen seien wohl auch nothwendig, um die Wahrheit gegen den Irrthum zu vertreten; aber viel besser sei es, durch fleissiges Predigen das Aufkommen von Irrthümern zu hindern, als sich nachher in Bekämpfung derselben ereifern. Die spitzfindigen Erörterungen der Schule stellen ohnedies die Herzen der Einfältigen nicht sicher, daher das Volk allenthalben dem rohen Aberglauben huldige, während man sich in den Vorlesungen an subtilen Quaestionen über Magie übe. Im Ganzen wurzle die Abneigung der Theologen gegen das Predigen theils in ihrer verkehrten theologischen Richtung (curiositas), theils in ihrem Ehrgeize, weil ihnen die Seelsorge zu gering dünke und sie nach einem höheren hierarchischen Range streben [1]).

Endlich verlangt Gerson, dass die Bischöfe für das Verfassen kurzer Abhandlungen Sorge tragen mögen, in denen die Fundamentalsätze des christlichen Glaubens und Lebens, namentlich die Lehre von den Sacramenten, für den Curatclerus niedergelegt sei, damit er daraus lernen könne, worin er Andere zu unterweisen habe. Die Pfarrer könne man nöthigen, sich diese Abhandlungen auf ihre Kosten anzuschaffen, wie sie ja auch die Synodalstatuten sich anschaffen müssten, die doch nur menschliche Satzungen enthielten; den Aermeren möge die Liebe der Bischöfe sich hier hilfreich erweisen. Gerson selbst hatte, um diesem Bedürfnisse abzuhelfen, eine gedrängte Darstellung der wichtigsten Punkte der Glaubens- und Sittenlehre, einen Beichtunterricht, so wie die seelsorgerliche Behandlung der Kranken und Sterbenden in französischer und lateinischer Sprache ausgearbeitet [2]), wenn man will, der erste Katechismus. Sie sollte nicht blos dem Clerus, sondern auch den Laien zur Belehrung dienen, da sie durch die Unwissenheit und Trägheit der Prediger nur selten eine richtige Kenntniss von dem göttlichen Gesetze gewinnen [3]); zu diesem Zwecke sollte sie durch zahlreiche Abschriften verbreitet und auf Tafeln geschrieben, ganz oder theilweise, in Schulen, Kirchen und Spitälern aufgehangen werden. Das Ganze ist bei aller Gedrängtheit durch einfache, klare und genaue Fassung ausgezeichnet, nur die casuistische Haltung, der sich Gerson

---

[1]) De studio theologico, in D'Achery Spicilegium T. VII, p. 188 sqq. und wiederholt erörtert er diese Pflicht zum Predigen in den Briefen an seine theologischen Freunde, z. B. epist. 65, p. 184, 85; epist. 72, p. 209, 11; epist. 74, p. 215 18, besonders epist 75, p 223, 24, 27. — [2]) Es ist das oft gedruckte „Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi" I, 425—50. Es wird 1408 geschrieben sein, da es sich schon in der „Rememoratio" II, 110 erwähnt findet — [3]) L. c. 425. „Quoniam multi sunt ex simplicibus quibus non praedicatur verbum aut non taliter praedicatur, quod ad perfectam scientiam (legis Dei) proveniant, agente hoc vel ignorantia vel negligentia praedicantium, commodum fore existimavi, si velut in tabula quadam tenorem nostrae legis et suorum praeceptorum rememorationem sententioso compendio depingerem aut velut in brevi speculo cernentibus objicerem, quatenus ipsi haberent Curati minus instructi aliquod solidum et aptum quod in toto vel per partes diebus dominicis et festivis legere possent suis plebibus, ut scirent et intelligerent ad quid et propter quid et a quo factae sunt, quid insuper credere, quid agere et quid omittere divina lege tenentur et quemadmodum a peccato resurgere."

im praktischen Interesse nicht entschlagen zu dürfen glaubte, ist bisweilen störend; der gänzliche Mangel an Schriftbelegen mag durch das Streben nach Kürze veranlasst sein. Der französische Episcopat liess die Arbeit durch die Pfarrer dem Volke in den Kirchen vorlesen und in die Ritualbücher aufnehmen. Geiler von Kaisersberg übertrug es ins Deutsche unter dem Titel: „der dreieckecht Spiegel“ (Strassburg 1510). Dieses war es, was Gerson für zweckmässige Verwaltung des Predigtamtes von dem Episcopate forderte. Seine Anforderungen an die Prediger selbst haben wir früher kennen gelernt [1]).

Die zweite Pflicht des guten Hirten ist, sich für die Seinigen im hl. Wandel hinzugeben. Es fehlet wohl nicht an einzelnen guten Hirten, aber Viele erweisen sich als reissende Wölfe durch gewaltsame Bedrückung, durch gewissenlose, betrügerische Erpressung und durch üppige Verschwendung des Erpressten. Gegen diese dreifache Tyrannei der Habsucht, der Lüge und Ueppigkeit soll die Heerde Christi sicher gestellt werden. Der gute Hirte soll daher, um alle habsüchtige Bedrückung ferne zu halten, sich den guten Stand der Hospitäler und Wohlthätigkeitsanstalten seiner Diözese stets angelegen sein lassen, nicht blos bezüglich des Einkommens und der gewissenhaften Verwaltung desselben, sondern auch bezüglich der geistlichen Haltung derselben, damit durch Mahnung zur Busse und Spendung der Sacramente auch für die Seele gesorgt werde, wie dieses in dem grossen Spitale (domus Dei genannt) zu Paris der Fall sei. Noch mehr aber soll ein Bischof darüber wachen, dass durch seine Untergebene das arme Volk nicht mit Anforderungen erdrückt wird, die sich kaum darstellen lassen [2]). Er soll daher durch ausreichende Dotation der Benficien, 40—50 Pfund jährlich für eines, jener den geistlichen Stand entehrenden und zu all diesen Bedrückungen Anlass biethenden Dürftigkeit der Pfarrer abhelfen, indem er jene Klöster und Kapitel, welche die eigentlichen Inhaber der Pfarreien sind, zur Verabreichung der nöthigen Dotation anhält, damit nicht, während sie in Müssiggang schwelgen, die eigentlichen Arbeiter bittern Mangel leiden. Gegen betrügerische Erpressung soll der Bischof seine Heerde schützen, indem er seinem Hause, seinen Bediensteten wohl vorsteht; denn wie die Liebe bei sich, muss auch die Reformation im Hause des Prälaten beginnen, sonst sagt man ihm mit Recht: Arzt hilf dir selbst! Daher soll er strenge Aufsicht halten, dass seine Officialen und Procuratoren nicht in rechtswidrigen Vorladungen, verläumderischen Klagen u. s. f. einen Gewinn für ihn und sich suchen, indem sie auch die Unschuldigen ohne Gelderhebung nicht freilassen; die Masse der Excommunicationen wegen kleinlicher Dinge beschränken, bei Ordinationen

---

1) Sieh oben S. 377—80. — 2) L. c. 551. „Has oppressiones videre facilius est in rebus quam exponere sermonibus. — Videant ecclesiastici ne forte ob hoc, justo Dei judicio, proveniant rapinae et conculcationes indignae et jurisdictionum suarum usurpationes (durch die Laien), quia quandoque quod non habet Christus, tollit fiscus et quod subtrahitur egeno rapit praedo.“

und Verleihung von Beneficien, bei Approbation der Priester und Dispensen entweder nichts nehmen oder so mässige Forderungen stellen, dass jeder Schein der Simonie vermieden wird; bei Bestrafung von Schuldigen mehr auf ihre Besserung als auf Geldgewinn sehen, und wo Geldstrafen üblich, diese zu milden Zwecken verwenden, namentlich aber den wegen eines Verbrechens Angeklagten den verderblichen Eid erlassen, die Wahrheit gestehen zu wollen, während der Richter doch diesem Eide keinen Glauben beimisst, denn dieser ist ein grausamer Seelenmord[1]). Gegen die üppige Verschwendung sichert die Beachtung der apostolischen Worte I. Timoth. 3, 2 und Tit. 1, 7. durch welche üppige Mahle und Trinkgelage, Umgang mit lüderlichen Dirnen und Besuch der Tabernen ausgeschlossen wird. Der Bischof, bedenkend, dass er und die Seinen nur von der Arbeit und den Gaben der Armen leben und dass es frevelhaft sei, diese in einer Weise zu vergeuden, dass seine Hunde besser genährt sind als die Armen, soll allen Aufwand der Tafel, der Kleidung, des Mobilars und der Dienerschaft auf ein seiner Stellung entsprechendes Maass beschränken, zumal eine müssige Dienerschaft eine Schule des Lasters ist und jedes Einwirken auf das Volk unmöglich macht[2]). Man war aber bereits durch die ausschliessende Rücksicht auf das „Recht" im kirchlichen Leben so weit gekommen, dass man diesen äussern Glanz, Reichthum und Machtentwicklung für nothwendig hielt, um, wie die Einen glaubten, die Ehre Gottes, oder wie Andere wollten, den Nutzen des Nächsten zu fördern, oder endlich wie die Dritten wussten, um das kirchliche Ansehen aufrecht zu erhalten[3]). Gerson sprach sich in den ersten Jahren seines Wirkens mit Schärfe gegen diese Richtung aus. Wer Gott wahrhaft ehre, bemerkte er, werde es durch Werke der Liebe und des Erbarmens beweisen und damit ihm mehr gefallen, als wenn er sich selbst belügend der Ehre Gottes zuschreibe, was nur der eigenen Eitelkeit willen geschehe. Noch weniger werde mit dieser äussern Pracht dem Nächsten genützt, vielmehr geben die Prälaten damit Fürsten und Volk grosses Aergerniss, reizen sie zu Hass und Neid und bestärken sie in ihrer Verschwendung und Ueppigkeit. Nicht durch das Wort blos, durch das Beispiel der Demuth, Mildthätigkeit und Nüchternheit habe der Clerus Andere zur Tugend zu mahnen. Wenn man entgegne, es liege dieser Pracht kein Stolz zu Grunde, man wolle nur den

[illegible]

---

[1]) L. c. 552. — [2]) Ibid. 553. „Fiat honesta restrictio talis pompae in multitudine onerosa et incomposita tot servitorum, tot equorum et mulorum consumentium opes sine mensura, sine fructu. Adde quod enutrit homines istos comatulos et adolescentes lascivos otiositas pessima doctrix, cui pessimi comites ebrietas et crapula conjunguntur. Ad quid aliud isti tunc student nisi vel insidiari alienae pudicitiae prodigi suae vel lusibus illiberalibus occupari? Hinc illa inventio deformissima habituum variorum, hinc juramenta, blasphemiae et similia — hinc omnia denique morum honestatem tollentia. Subditi vero ceteri quid faciant, nisi quod viderint familiam pastoris sui facientem? Imitantur certe et libenter, aut qua fronte juberet pastor crapulam et luxuriam a subditis effici, qui assidue coram oculis et in penetralibus suis ista intuetur et gaudet exerceri?" — [3]) II, 62. Sieh oben S. 173 und de temperantia in cibis, potu et vestibus praelatorum II, 685. Schreiben an D'Ailly III, 432.

Schein der Habsucht meiden und sich an der herrschenden Sitte herablassen, so habe ein Bischof Gelegenheit genug, durch Wohlthätigkeit zu zeigen, dass er frei von schmutziger Habsucht sei, und was das Anbequemen zur herrschenden Sitte betreffe, so sage der Apostel nicht ohne Grund „bildet euch dieser Welt nicht gleich“ (Röm. XII, 2.) denn äussere Gleichstellung führe leicht auch zur innern. Keiner habe sich zu schämen, wenn er durch Nachfolge des armen Lebens Christi gering geschätzt werde. Das kirchliche Ansehen aber durch äussere Pracht stützen wollen, heisse geradezu das Volk in Irrthum führen, da es dem nichtigen Glanze eine Anerkennung gewähren solle, die nur dem Episcopate wegen seiner Tugend und als Vermittler der ewigen Güter zukomme. Wenn Pracht und Ehre die Kirche heben sollen, warum lasst ihr den niedern Clerus in solchem Elend schmachten? warum macht ihr euch dadurch vor den Fürsten lächerlich und scheuchet das arme Volk vor euch zurück und machet es unzufriedener mit seinem Loose, wenn es sich von Arbeit gebeugt, hungernd und kaum bekleidet, euch aber müssig und ein prunkvolles, üppiges Leben führen sieht? [1] Gleichwohl, meint Gerson später in einem Schreiben an D'Ailly, der über diesen Punkt seine Ansicht verlangt hatte, „weil nun einmal die Kirche nicht durch Heilige regiert werde, sei in Anbetracht der sittlichen Schwachheit der Prälaten, deren Charakter grossentheils nicht geeignet sei, einige Achtung für den geistlichen Stand zu wecken, dieser äussere Glanz unter Umständen zweckmässig [2]. Aber seine Ueberzeugung bleibe es, dass ein Prälat, der Demuth und Liebe besässe, durch Nachahmung der apostolischen Armuth mehr nützen werde als durch diesen Schein.“ Also ein Zugeständniss an die Macht der Wirklichkeit, gegen das sich Gerson 1398 noch sehr gesträubt hatte [3]. Aber die Erfahrung hatte ihn über die Erfolglosigkeit vereinzelter Mahnungen wie über die Unvermeidlichkeit solcher Erscheinungen unter den gegebenen Verhältnissen belehrt. Seit Mitte des XIV. Jahrhunderts wurden nemlich in Frankreich nicht blos die reichern Bisthümer sondern auch die Mehrzahl der Präbenden in den Capiteln an die jüngern Söhne des Adels verliehen. So gehörte 1423 der Erzbischof von Lyon Amadée de Talaru einem der ältesten Adelsgeschlechter an, und von den 57 Präbenden seines Metropolitancapitels mussten 32 an Adelige vergeben werden, die bis zum vierten Grade aufsteigender Linie auf väterlicher und mütterlicher Seite den reinen Adel urkundlich

---

1) II, 638. — 2) III, 432. „Quia respublica vel ecclesia non gubernatur per sanctos — fuit expediens praesupposita imbecillitate praelatorum in moribus, quod iste decor adventitius in Ecclesia quandoque servaretur sicut et nunc apud multos, qui nil habent in moribus magnificum, utinam nil diabolicum! per quod non dico attraherent plebem ad reverentiam spiritualis dignitatis, sed funditus everterent, nisi quodam exteriore splendore tenerentur . . .“ — 3) Serm. in coena Domini III, 1130. „Secundum signum humilitatis est fuga pompositatis in se et suis. Oppositum factum est damnabilis superbia quantumcunque sub honestatis specie aut Ecclesiae utilitate palliatur. Sed medium, inquiunt, optimum est. Consentio. At quale medium? Certe non ut pharisaici desipiens sapientia animalis, terrena et diabolica, *sed ut christiana sapiens determinabit.*“

nachzuweisen vermochten [1]). Es war nun ein natürlicher Hergang, dass bei der herrschenden Sucht des Hofes und Adels, sich in Aufwand und äusserm Glanze zu überbiethen, die in den Dienst der Kirche übergetretenen Adeligen dieser von Jugend an gepflegten Neigung nicht entsagten, zumal wenn ihre reichen kirchlichen Einkünfte sie in den Stand setzten, mit den höheren Familien des Landes jetzt in die Schranken zu treten. Zur Zeit des Schisma, namentlich unter Clemens VII., waren alle kirchlichen Stellen von Bedeutung in die Hände des Adels gekommen und hatten sich jene Zustände entwickelt, wie sie Gerson in der Synodalrede zu Rheims rügt. Unter Clemens VII. hatte er gegen diese Bevorzugung des Adels seine Stimme erhoben: „Da kommen diese aller Belehrung und Zucht spottenden Jünglinge, berufen sich laut auf ihren Stammbaum und auf ihre Verbindung mit den Prinzen und dem Könige, bitten und drohen: „bedenket, wir sind euer Fleisch und Bein" (Judic. 9, 2). Und der Wächter der Kirche, was thut er? er zittert und wagt nicht zu versagen. So werden sie zu den hohen Stühlen der Kirche befördert und erfüllen des Propheten Fluch: „ich will Knaben zu ihren Fürsten machen und Verweichlichte sollen über sie herrschen" (Jes. 3, 4) [2]), er hatte gegen die Ansprüche des Adels auf den ausschliessenden Besitz der Staatsweisheit mit Ironie bemerkt, wie wunderbar diese Zeit sei! Rom habe nur zwei Weise gehabt, den Cato und Lelius, Griechenland sieben und die Juden gar nur den einzigen Salomo; wir haben deren ohne Zahl, sollte da in Frankreich nicht Alles vortrefflich gehen? Aber freilich das Alter des Hauses thue es nicht, und wer sich auf den Ruhm und die Thaten der Vorfahren berufe, müsse sich durch gleich edle Thaten als ebenbürtig erweisen [3]). Zeit und Erfahrung hatten aber, wie bemerkt, Gerson von dieser Stimmung so weit abgeführt, dass er 1423 zu Lyon sogar eine Apologie der Ansprüche des Adels auf seine kirchliche Stellung schrieb [4]). Jetzt fand er, an sich schon eine Ermunterung zur Demuth darin, „dass so hochgestellte Männer dem leichten Joche Christi den Nacken beugen, indem sie sich dem Ritus und den Ceremonien der Kirche unterziehen, der Ehe entsagen, mit solchen, die der Abkunft nach unter ihnen stehen und arm sind, freundlich verkehren, ja sich ihnen in manchen dienstlichen Verhältnissen unterwerfen. Das müsse bei dem Volke, welches, wie es nun einmal sinnlich sei, mehr auf äussern Glanz als glanzlos innern Werth sehe, die Frömmigkeit mehren, zumal wenn es Prinzen, Herzoge, Barone im kirchlichem Kleide im Chore stehend erblicke. Da scheine das Wort des Propheten erfüllt (Jes. 11, 6): „Der Panther wird bei den Böckchen ruhen; Kalb, Löwe und Schaaf werden zusammen weiden, ein Knabe (der Bischof) wird ihnen drohen." Aber der Adel habe auch ein Recht auf die von seinen Vorfahren gemachten Stiftungen, besonders in Provinzen, in

1) Epist. Caroli VII ad Martinum V in Gers. Opp. III, 995. — 2) Sermo Dom. XIX. p. Pent. III, 1803. — 3) Serm. de quaerendo domino, III, 1079. — 4) Tractatus de nobilitate III, 208—26.

welchen das gesammte Erbe an den Erstgebornen übergeht und für die jüngern Glieder eben durch diese kirchlichen Stiftungen Sorge getragen ist. Diese Absicht der Stifter dürfe die Kirche, ohne ungerecht zu werden, nicht unberücksichtiget lassen und darum geschehe durch Beförderung des Adels zu kirchlichen Beneficien Niemand Unrecht und finde nie Ansehen der Person statt, zumal es auch für Nichtadelige an Beneficien und Dignitäten nicht fehle. Dass Gerson die Sache jetzt von dieser Seite betrachtete, mag durch das persönliche Verhältniss zu dem Erzbischofe Amadée de Talaru, der ihm in Lyon Schutz und Unterstützung gewährte, mit veranlasst sein; denn ihm hatte er diese Abhandlung gewidmet; bleibt aber immer ein Beleg, wie leicht Gerson äussern Einflüssen sich hingab.

Die liebevolle Pflege des geistigen Lebens, die der gute Hirte den Seinigen angedeihen lassen soll, ist zunächst an die Vermittlung der sacramentalen Gnade geknüpft, die alle unsere Verdienste weit übersteigt[1]). Der Bischof hat nun zu sorgen, dass die Spender der Sacramente für diese Akte die nöthigen Kenntnisse haben, denn wie die Erfahrung zeigt, ertheilen viele Priester wegen Unkenntniss der sacramentalen Form keine gültige Lossprechung und selbst manche Prälaten irren bei Ertheilung der Weihen bezüglich der Form, Materie und rechten Jentention[2]); ferner dass die Spendung der Sacramente mit entsprechender Würde und Anstand geschieht, wesshalb auch den Laien verboten werden sollen die schmutzigen Lieder bei der Taufe der Kinder und Eingehung der Ehe[3]), wie das Eintreten in die Kirche mit Hunden, die den Altar besudeln[4]); das setze aber freilich voraus, dass der Clerus selbst im kirchlichen Dienste eine anständigere Haltung annehme und vor Allem die Narrenfeste beseitiget würden, bei denen am Feste der unschuldigen Kinder, am Neujahrs- und Epiphanienfeste und an den Fastnachtstagen von Jenen, deren Beruf es sei, Gott in Allem die Ehre zu geben, in der Kirche zur Verhöhnung des kirchlichen Officiums und in Gegenwart des Sacramentes in heidnischer Lüsternheit dargestellt werde, was ein ehrbarer Mann sich zu erzählen schäme[5]); Prälaten die dagegen wirken wollten, unterlägen nur dem Spotte[6]), sollten sie es desshalb an der nöthigen Energie zur Herstellung der Zucht fehlen lassen, dann möge der König, als Schutzherr der Kirche, mit Zwangsmaassregeln einschreiten, — in der Staatrede

---

[1]) Ganz eigenthümlich ist Gersons Definition des „opus operatum" serme in concil. Rhem. II, 554. „Gratia confertur in suscipiente virtute operis operati, h. e. ultra vel supra meritum suscipientis, in virtute meriti Christi instituentis sacramentum et illud spirituali privilegio ditantis, ut inde opus privilegiatum nominetur." — [2]) Rememoratio, II, 108. „Nisi Deus misericordissime suppleat neque baptizant neque absolvunt..." — [3]) Serm. in concil. Rhem. II, 555. „Errant hic fatui et fatuae in baptismo parvulorum, in celebratione matrimoniorum cum ululatibus impudicis et foedis irrisionibus" und in der sermo de visitatione praelat. II, 565. — [4]) II, 355. „Nonne tangitur altare per laicos incompositos [illegible] altaris?" — [5]) Quinque considerationes super illo statuto, III, 309. Dasselbe Thema noch in [illegible] theolog. I, 121; in der Staatsrede IV, 620; in der Rememoratio II, 108. — [6]) IV, 124.

1405 hatte er ihn dazu aufgefordert — denn Abstellung solcher Aergernisse sei ein besseres Werk als neue Kirchen bauen oder reiche Almosen geben [1]). Im Zusammenhange mit der Sorge für die Würde des Cultus soll auf grössere Heiligung der Sonn- und Festtage gesehen, Märkte und knechtische Arbeiten an denselben verboten, zugleich aber Rücksicht genommen werden, dass die Unzahl von Festtagen, die doch zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen angeordnet, nicht das Gegentheil bewirke, indem den dürftigen Arbeitern dadurch der Unterhalt geschmälert und durch Müssigang allen Lastern und Thorheiten die Thüre geöffnet werde [2]). Zwar liess es sich Gerson sehr angelegen sein, die Zahl der Feste um ein neues zu vermehren, nemlich eine Festfeier des hl. Joseph zu Stande zu bringen [3]), für die er auch ein eigenes Officium geschrieben [4]), aber, wie er zu Constanz erklärte, hatte er es nur auf eine Festfeier für den Clerus (in choro), nicht auf einen neuen Festtag für das Volk (in foro) abgesehen [5]). Dieselbe Beschränkung der Festtage hatte D'Ailly zu Constanz vorgeschlagen und den Rath gegeben, dass man, die Sonntage und höchsten Feste abgerechnet, an allen andern Festtagen die Arbeit nach dem Gottesdienste gestatten möge [6]). Am eingehendsten hatte Nicolaus von Clemanges die Sache besprochen, mit einer sehr freimüthigen Kritik des ausgedehnten Heiligencultus. Er fand in dieser, das religiöse Bedürfniss weit überschreitenden Festfülle und dem davon untrennbaren Müssiggange eine Hauptquelle des sittlichen Verfalles und Elendes seiner Zeit [7]).

Der Mittelpunkt der seelsorgerlichen Liebe aber ist die treue Verwaltung des Bussacramentes; denn wie dadurch die Verirrten auf den rechten Weg gebracht, die Kranken geheilt und die nach dem Heile Hungernden gesättiget werden, so erweist sich der untreue Verwalter desselben als „Seelenpest" und „reissender Wolf", sei es durch Unwissenheit, sei es durch Missbrauch zu sündiger Lust oder indem er in Trunkenheit und Zorn die anvertrauten Geheimnisse ausschwätst. Der grosse Einfluss, welchen die Beicht für Erweckung und Pflege christlichen Sinnes und Wandels besitzt, hatte Gerson veranlasst, nicht nur einen grossen Theil seiner Zeit der Leitung der Gewissen Anderer im Beichtstuhle zu widmen, sondern auch in einer Reihe von Schriften Belehrung über zweckmässige Führung dieses Amtes mitzutheilen [8]). Vor Allem zog er in Betracht

---

1) III, 310. — 2) II, 555. — 3) Die darauf bezüglichen Briefe Gersons, IV, 729—35. In den zur Verherrlichung des hl. Joseph geschriebenen „Considerations" III, 842—68 vergisst er nicht, p. 848 auch an dessen „hohen Adel" zu erinnern, „fut de très haut et approuvée noblesse ..." — 4) IV, 736—42. — 5) Sermo de nativitate B. M. V. III, 1358. — 6) Tractat. de Reformat. in Gers. Opp. II, 911. — 7) De novis celebritatibus non instituendis p 143—160, ed. Lydius. Nach der Aeusserung p. 155 „quod (schisma) a septem jam prope lustris inchoatum" ist die Abhandlung 1411 oder 1412 geschrieben. — 8) Ich nenne hier nur: De potestate ligandi et solvendi dialogus, II, 397—408. Opusculum super absolutione confessionis, ibid. 406—12. Super absolvendi potestate et qualiter expediat fieri reservationem peccatorum, ibid. 446—53. De confessione mollitiei, 453—56. De remediis contra recidivum peccati, 457—59. De forma absolvendi, 482. Dahin gehört auch der seinen Schwestern geschickte französisch geschriebene Tractat „De differentia peccatorum venialium et mortalium",

die Nothwendigkeit einer Beschränkung der s. g. Reservatfälle. Namentlich in geschlechtlichen Verirrungen hatte er durch Erfahrung das Verderbliche einer zu grossen Ausdehnung derselben erkannt. In demselben Jahre, in dem er die Synodalrede zu Rheims hielt, schrieb er einem Bischofe [1]), „man irre sich gänzlich, wenn man glaube, durch solchen Vorbehalt der Sünde besonders bei Frauen und Jünglingen einen Damm zu setzen, denn schickt man sie an den Poenitentiar des Bischofs, in tausend Fällen gehen sie nicht dahin; warum denn Schaam auf Schaam in einer Sache häufen, die ohnehin schwieriger ist, als die Meisten glauben? Aber sagt man, er muss diese Sünde beichten, wenn er nicht verdammt sein will. Wohl, aber ich dächte, es wäre Pflicht des Hirten, vielmehr der Verdammung in jeder Weise vorzubeugen als noch Gelegenheit dafür zu biethen. Denn das ist gewiss, das Schreckmittel der Reservatfälle hindert Niemand zu sündigen, wohl aber, besonders die Frauen, die Sünde zu beichten, da die Wahl eines andern Beichtvaters bei ihren Männern Verdacht erregt und sie überhaupt aus Schaam einem höheren Prälaten oder berühmten Doctor nicht beichten wollen.“ „Würden, sagt Gerson in einer Predigt [2]), unsere Bischöfe erwägen, wie schwer es dem Menschen fällt, seine geheimsten Sünden auch nur Einem mitzutheilen, sie würden nicht so leicht durch diese Reservation eine Last auferlegen, die Unzählige in's Verderben stürzt; sie glauben von der Sünde zurückzuschrecken, aber sie schliessen nur den Mund. Ach, Wenige wissen, welch' ein Tyrann die Schaam ist.“ Er hatte daher folgende Grundsätze aufgestellt [3]): alle Fälle, die nicht ausdrücklich reservirt sind, den Pfarrern in foro conscientiae zu überlassen, desgleichen alle Fälle, deren Reservation nicht geeignet oder nützlich, sowie alle geheimen Sünden, die ohne Aergerniss für den Nächsten sind. Nach demselben Grundsatze, die Rettung der Seele nicht zu erschweren, ist er auch gegen das Auferlegen schwerer Bussen, und empfiehlt die Maxime des Bischofs Wilhelm von Paris: „besser, Jemand mit einer kleinen Busse, die er gerne erfüllt, in's Fegfeuer, als mit einer schweren Busse, die er nicht vollziehen wird, in die Hölle zu schicken.“ Durchaus soll der Priester im Beichtstuhle ein Verfahren einhalten, das Trost und Vertrauen erweckt [4]), desshalb seine Persönlichkeit ganz verleugnen, nicht auf die äusseren Verhältnisse der Beichtenden, sondern nur auf die Beschaffenheit der Sünden sehen und sich mehr angelegen sein lassen, Wenige vollkommen, als Viele obenhin zu hören [5]). Eine eigene Sorge machte sich Gerson um genaue Erforschung geheimer geschlechtlicher Verirrungen, besonders bei Knaben; er hofft dadurch den Boden der Sünde zu untergraben oder bei noch nicht Verdorbenen ihr vorzubeugen. Er hat

485—504, der einer Handschrift der Münchner Staatsbibliothek zufolge (C. l. m. 4144) aus den Schriften des Heinrich von Langenstein bearbeitet wäre, worüber der Tractat jedoch keinerlei Andeutung giebt. — [1]) Epist. ad quendam episcopum super moderatione casuum reservandorum II, 415—17. — [2]) Serm. de poenit. in coena Domini II, 511. — [3]) II, 413. 14. — [4]) II, 449. „Quidquid in confessione dixerit sacerdos, sit ipse semper in fine mansuetus atque benignus, infundens oleum consolationis, compassionis et bonae spei.“ — [5]) II, 446.

ein Inquisitionsformular mitgetheilt, das nur eben durch den Zweck, der damit erreicht werden soll, durch die Schwierigkeit, dieses stille Laster zu ermitteln, wie durch die sinnliche Unbefangenheit jener Zeit, die beinahe öffentlich ihre Orgien feierte und in Schulen und Klöstern der Unschuld noch grössere Gefahren bot als in öffentlichen Häusern [1]), entschuldigt werden kann [2]). Der Vorwurf, dass er durch solche Fragen im Beichtstuhle das Laster lehre und die Schamhaftigkeit verscheuche, beirrt ihn nicht. Denn die Natur sei so verdorben, dass schon 3—5jährige Knaben sich zu geschlechtlicher Lust neigen, und am Ende sei es besser, es gehen Einige durch solche Behandlung ohne Willen des Beichtvaters zu Grunde, als dass man gegen dieses eingewurzelte Uebel die rechten Mittel nicht anwende! Das sicherste Mittel aber zur Wahrung und Pflege der Sittlichkeit in Knaben und Jünglingen fand Gerson in einer richtig geleiteten Beicht. Dieser Aufgabe widmete er sich mit vollem Herzen; aber er fand Hindernisse; er klagt in Predigten, dass Seitens der Lehrer der Verkehr mit den Zöglingen für Jene, die das Laster bekämpfen wollen, erschwert werde [3]), und schrieb, um dieses Hinderniss möglichst zu heben, als er diesem seelsorgerlichen Verkehre mit den kleinen Studenten zu Paris, wahrscheinlich während der politischen Wirren daselbst, eine grössere Ausdehnung gegeben, eine Apologie seines Verhaltens, das man mit seiner Stellung als Kanzler nicht ganz vereinbar fand. Diese Apologie liegt in der Schrift vor „von der Führung der Kleinen zu Christus". Die Grundgedanken dieser verkehrter Weise bald als „Catechismus", bald als „Aufruf zur Reform der Jugend" bezeichneten Schrift [4]) sind diese: „Alles Heil ruht auf einer in richtiger Weise zur Frömmigkeit ge-

---

[1]) Sermo in concil. Rhem. II, 554. „Dubitaverim prorsus, si non deteriores mores trahunt aliquando pueri et puellae hac occasione in parentum domiciliis, et religionum et scholarum contubernlis quam facturi erant in prostibulis lenonum et meretricum...."

[2]) De confessione mollitiei II, 453, schlägt er folgendes Gespräch mit dem beichtenden Knaben oder Jünglinge vor: „Amice, recordaris quod unquam in pueritia tua circa X aut XII annos tua virga vel membrum pudendi fuerit erecta? Si dicit, quod non, statim convincitur mendacii et quod vult fingere et timet capi, quia constat hoc omnibus pueris non vitiatis corpore dum calefacti sunt in lecto vel alias saepe contingere. Idcirco magis ac magis debet aperte urgere, ut dicat veritatem. Item confessor, si ille sit juvenis praecipue: Amice, numquid istud erat indecens? Quid ergo faciebas, ut non erigeretur? Et dicatur hoc vultu tranquillo, ut appareat, quod illud quod quaeritur non sit inhonestum vel silendum, sed quasi remedium contra praefatam erectionis praetensam inhonestatem. Si nolit respondere, plane petatur consequenter: amice, numquid palpabas aut fricabas virgam tuam quemadmodum pueri solent? Si omnino dicat quod nunquam tenuit in statu tali vel fricuit, non potest ultra progredi nisi mirando et dicendo, quod non est credibile, hortando, quod sit memor salutis suae, quod est coram Deo, et quod est gravissimum in confessione mentiri et similia. Si vero dicat quod tenuit et fricuit. Amice, bene credo, sed per quantum spatium? per horam aut dimidium? et utrum tamdiu quod virga non plus erigeretur? et proferatur hoc quasi confessor non reputaret hoc insolitum vel peccatum. Si respondeat confitens quod ita fecit, tunc habetur intentum, quod talis veraciter commisit peccatum mollitiei etiamsi propter aetatem non subsecuta fuerit pollutio.... et forsan perdidit virginitatem saltem animi et magis perdidit quam si pro illa aetate ivisset ad mulieres." — [3]) Sermo de s. Ludovico III, 1484. — [4]) „De parvulis trahendis ad Christum" II, 277—91. In dem ältesten Verzeichnisse der Schriften Gersons führt sie die Aufschrift: „opusculum ad Rectores".

leiteten Jugend; zwar klagt ein verkehrter Spruch, dass eine reine Jugend oft in ein lasterhaftes Alter umschlage (angelicus juvenis senibus satanizat in annis), aber was ist erst von einem verdorbenen Jünglinge im Alter zu erwarten, wo die schlechte Neigung durch die Macht der Gewohnheit unüberwindlich geworden ist? Was aus solcher Jugend wird, zeigt die Gegenwart. Darum muss die Reform der kirchlichen Sitten mit der Erziehung beginnen, und wo könnte dieses mit mehr Nutzen geschehen als in Paris, wo eben Zöglinge für die ganze Kirche gebildet werden? [1] Derjenige ist also Feind der Kirche und bereitet dem Antichrist den Weg, der durch Wort oder That, heimlich oder öffentlich hindert, dass die Kleinen zu Christus geführt werden. Aber leider werden die Kleinen sogar geärgert und Jene, die sie zu Christus führen wollen, verleumdet, als ermangle ihr Verfahren und ihre Lehre der rechten Frömmigkeit. Die verschiedenen Arten, die Kleinen zu Christus zu führen, sind: die öffentliche Predigt, die geheime Zurechtweisung, die Zucht des Lehrers und endlich die der Kirche eigenthümliche Beichtanstalt. Mag ein Anderer denken, wie er will, ich halte die richtig geleitete Beicht für die wirksamste Führung zu Christus; denn durch sie wird das geheime Gebrechen offenbar und das Gift aus der Seele geschafft, ohne dessen Entfernung niemals die Seele des Knaben in Christus wachsen wird. Darum, ihr Lehrer und Collegienvorstände [2], lasset euch diese Führung zu Christus angelegen sein, und weil unter Knaben die Ansteckung des Lasters eben so leicht als verheerend ist, so habet ein wachsames Auge und entfernet die Verdorbenen aus der Mitte der Andern. Zwar halten es Viele bei einem im Rufe stehenden Theologen oder einem kirchlichen Dignitare für ungeziemend, wenn er mit dieser Seelenführung, besonders der Knaben sich befasst, was auch mir Vorwürfe zugezogen hat [3]), gleichsam als wäre die Seelenführung so leicht und als gäbe es viele solcher Geistesmänner. Aber wer bedenkt, welche Liebe und Demuth, welche Selbstverleugnung und Erstorbenheit für alle irdischen Reize ein solcher Geistesmann und Seelenführer besitzen muss, sollte mich eher für vermessen, als für herablassend halten, dass ich mich an solcher Seelenführung betheilige. Statt dessen wollen sie mich und die Knaben, damit sie mich meiden, abschrecken, indem sie auf den Unterschied der Sitten, auf meine amtliche Stellung, auf das Ungelegene der Zeit und des Ortes und auf den Anlass zur Verleumdung, den ich meinen Feinden dadurch gäbe, verweisen. Das Erste betreffend ist es natürlich, dass Jeder, der auf Knaben wirken will, in Freundlichkeit zu ihnen sich herablassen muss; und wer sollte dieses auch nicht, nachdem Jesus selbst darin uns vorangegangen? Durch diese freundliche Behandlung habe er, bemerkt Gerson, seit drei Jahren schon Viele

---

1) „De parv. trah. ad Ch.“ II, 280. „Quod si reparatio Ecclesiae et ejus cultura initianda esset a parvulis, ubi, precor, efficacius sanctissimum opus exercebitur, quam in celeberrima civitate Parisiensi? Ibi sunt enim parvuli qui per universalem dispergentur christianitatem.“ — 2) 284. „Vos praecipue rectores et praeceptores parvulorum disciplinam erga eos sedulam conservate; hoc enim bona fide et pia fraternaque devotione non quasi jubens aut de vobis aliter sentiens commoneo.“ — 3) L. c. 285.

zum Bekenntnisse geheimer Sünden bewogen, die sie keinem Andern mitgetheilt haben würden [1]). Wenn man aber sagt, ich sollte mich mit wichtigeren Dingen beschäftigen, so weiss ich nicht, ob es für meine Wenigkeit etwas Wichtigeres giebt, als mit Gottes Hilfe die Seelen, und namentlich dieser Knaben der Universität aus dem Rachen der Hölle retten. Ich könne aber das, sagt man, in mehr entsprechender Weise auch durch Predigten erreichen; möglich, aber kaum in einer mehr wirksamen und fruchtbringenden Weise. Allerdings wäre es unvernünftig gehandelt, wenn ich darüber die Geschäfte des Kanzleramtes versäumte, aber dieses ist nicht der Fall, ja Niemand könnte klagen, wenn ich meine freie Zeit mit Nichtsthun hinbrächte [2]); bezüglich des Ortes aber kenne ich keinen, der so geeignet und frei von allem Verdachte wäre wie die Kirche. Finden Einige darin eitle Ruhmsucht und Frömmelei (papelardiam), so ist dieses ein genommenes Aergerniss, kein gegebenes. Auch ist die Sache nicht so ausserordentlich oder gar ungesetzlich, da ich die Erlaubniss meiner Obern habe und keinen Knaben Beicht höre ohne Wissen seiner Erzieher, auch habe ich ja als Canzler ohnediess mich der Schulen anzunehmen [3]). Uebrigens habe ich diese Verdächtigung und das Gerede vorausgesehen und in Ueberlegung gezogen, denn was kann überhaupt nicht verdächtigt werden? Nur bitte ich, dass man der Vorschrift Christi gemäss mich nach den Früchten beurtheilen möge. Findet sich in meiner Lehre oder That Unehrbares, Irriges, dann mag man mich als Wolf im Schafskleide verurtheilen; findet man aber die Früchte guter Wirksamkeit, dann möge man nicht die Absicht verdammen und die Kleinen hindern, zu mir zu kommen. Am Schlusse wendet sich Gerson in herablassenden, herzlichen Worten an die Knaben selbst, mit Vertrauen zu ihm zu kommen, nicht zu besorgen, als verrathe er in irgend einer Weise das Beichtgeheimniss, auch nicht strenge Busse zu fürchten, mit Liebe werde er Alle behandeln und je grösser das Verderben gewesen, aus dem er Einen gerettet, desto theurer werde er ihm sein" [4]). Hat, wie aus den in den Noten mitgetheilten Original-

---

[1]) De parv. trah. ad Ch. II, 287. „Ecce coram Deo quia non mentior, plures audivi a triennio confitentes parvulos et quosdam eorum grandiusculos, qui fatebantur se nunquam peccata sua fuisse dicturos alteri non sic eis condescendenti et diligenter interroganti, instante etiam mortis articulo, quantumlibet damnari debuissent." — [2]) 288. „Nullo pacto abnegaverim ea me irrationabiliter dimissurum esse quae necessitatis sunt in officio cancellariatus, dum illi indignus deservio, pro quantalibet utilitate secutura in aliis. Sed ubi cessat necessitas (ut plerumque cessat) quis occupationem meam tam salutarem inculpabit, quando me tunc forte vel ludentem vel otiantem coarguere praesumeret nemo?" — [3]) „Nil est in actis meis quidquam vel irregulare vel illegitimum quia superiorum potestas accessit et quia nullos parvulorum audire praesumpsi sicut nec facere propono absque praeceptorum sub quibus informantur notitia. Denique non parva cura scholarum et scholarium Parisiis commissa est saltem in multis Cancellario Ecclesiae Parisiensis tum jure officii tum de mandato apostolico. Quid vero magis hanc curam decere potest quam religiosa bonorum morum disciplina?" — [4]) 290. „Venite fidenter, heisst es am Schlusse, nullae viarum insidiae, nullus latet anguis in herba. Communicabimus mutuo bona spiritualia, quia temporalia vestra non requiro. Ego vobis doctrinam, vos mihi orationem impendetis, imo orabimus pro invicem ut salvemur. Sic angelos nostros vicissim laetificabimus in quorum solemnitate haec scribo. Sic forte, nec jam forte sed certa spe miseri-

stellen erhellt, Gerson die Schrift während seiner Wirksamkeit als Kanzler geschrieben, und rechtfertiget er seinen seelsorgerlichen Verkehr mit der Jugend gerade mit seiner amtlichen Stellung als Kanzler, die eben in Paris an der studirenden Jugend eine solche Sorge vor Allem verlange, so ist damit auch die von beinahe allen Biographen Gersons vertretene Annahme unmöglich geworden, er habe die Schrift in seinen letzten Lebensjahren zu Lyon verfasst [1]).

Die hohe Bedeutung, die Gerson überhaupt auf die Beicht legte, hatte ihn auch bestimmt, gegen die bereits von dem Concil zu Vienne verworfene und von Gregor XI. gegen Carl V. gerügte aber in Frankreich dennoch fortbestehende Unsitte, den zum Tode Verurtheilten nicht blos die Eucharistie sondern auch die Beicht zu verweigern, Schritte zu thun. Er veranlasste eine Vorstellung an den König, in welcher er auseinander gesetzt hatte, die Beicht vor dem Tode sei göttliches Gebot für Jeden, der sich im Zustande der Todsünde befinde und an der Beicht nicht gehindert sei; Niemand könne ohne neue Offenbarung Gottes von diesem Gebote entheben; Fürsten und Obrigkeiten können daher, wenn ihnen von Theologen diese Verpflichtung dargelegt worden ist, keinem Verurtheilten die Erlaubniss zur Beicht verweigern, wenn sie sich nicht einer schweren Sünde und der Gefahr der Verdammung aussetzen wollen [2]). Im Januar 1397 erschien eine königliche Ordonnanz, welche den Verurtheilten die Beicht gestattete. Nach einer andern Mittheilung [3]) hätte Herr von Craon, nachdem er, wegen seines Attentates auf den Connetable Clisson verbannt, die Gnade des Königs wieder erlangt hatte, diese Ordonnanz erwirkt, und an dem Hinrichtungsplatze ein steinernes Kreuz errichten lassen, an dessen Fusse die Verurtheilten beichteten.

Als letzte Aeusserung der Liebe des guten Hirten für die Seinen hebt Gerson nochmals sorgfältige Prüfung der zu Ordinirenden heraus, da sich die Bischöfe gewöhnlich mit einer äusserst niedrigen Bildungsstufe der Cleriker begnügten, und Manche ihre Geringschätzung theologischen Wissens sogar grundsätzlich aussprachen und durch Zurücksetzung theologisch gebildeter Cleriker an den Tag legten; denn das religiöse Leben war ihnen von untergeordneter

---

cordiam inveniemus apud patrem nostrum, dum obedimus voci suae in accessu nostro ad eum, ego provocando, vos exequendo. Nec deerunt pii gratiae et devotionis amplexus in praesenti miseria consolatorii, postmodum gloriae consummatae perpetua unitas subsequetur.“ — [1]) Für eine genauere Zeitbestimmung bietet nur die Aeusserung einen Anhaltspunkt, er habe seit „drei Jahren“ Viele Beicht gehört (S. 693 A. 1). Da Gerson von 1397 bis Ende 1401 in Brugge war, 1406 bis gegen Ende 1407 durch seine Gesandtschaftsreise von Paris ferne gehalten wurde, so bleiben nur die Abschnitte 1402—5, und 1408—14. Da er in ersterem durch die Angelegenheiten des Schisma und der Universität vollkommen in Anspruch genommen ist, so ergiebt sich als das Wahrscheinlichste, dass seine ausgedehntere seelsorgerliche Wirksamkeit an der studirenden Jugend wie seine darauf bezügliche Apologie in die Zeit der politischen Wirren, 1409—12, fällt, während welcher die Wirksamkeit der Universität vielfach gehemmt war, worauf dann auch das „importunitas temporis“ geht. — [2]) „Considerationes V ut condemnatis ad mortem permittatur confiteri. Opp. II, 427—32. — [3]) Bei Daniel histoire de France T. VI, p. 340.

Bedeutung. Alles aber setzten sie an die Behauptung ihrer Rechte und Ansprüche [1]), und eben darum wurden nur jene Cleriker berücksichtiget, die sich zu Vorkämpfer dieser Ansprüche hergaben. Ihren Abschluss findet diese Hirtensorge aber in der wiederholten Visitation der Diözese, da durch sie erst die kirchlichen Gesetze ins Leben eingeführt werden [2]). In den Schriften Gersons finden sich zwei darauf bezügliche Ausarbeitungen; eine kürzere, um die Bischöfe aufmerksam zu machen, was sie während der Substraction für die Reform ihrer Diözesen thun könnten [3]), und eine ausführliche, nach Abhaltung der Synodalrede zu Rheims aus dieser und andern Entwürfen zusammengestellt [4]). Beide umfassen alle Seiten des kirchlichen Lebens, nicht blos die sittliche und theologische Haltung der Curaten, Cultus, Beichtstuhl, Predigt, auch die Schule [5]), die in einer Pfarrei befindlichen religiösen Genossenschaften, selbst Beguinen, die sittlichen Zustände der Gemeinde, die Sorge für verarmte Gemeinden, Spitäler u. s. w. Aber sie befassen sich auch mit Ausübung der Inquisition nicht blos gegen irrige, abergläubische Lehren und Behauptungen, sondern auch gegen Lästerung oder Spott über den Glauben, gegen Blasphemie, wozu Gerson auch das unehrbiethige Schwören bei Gott und seinen Heiligen rechnet; die allgemeine Sitte der Blasphemie betrachtet Gerson als Quelle der vielen Missgeschicke in Frankreich [6]), die Civilgewalt müsse hier einschreiten. Die Spötter in Glaubenssachen sollen dem Bischofe denuncirt werden, und wie wir wissen (S. 311 A. 2) hatte ja Gerson einen eigenen Inquisitor vorgeschlagen, der über die bei Gastmalen und öffentlichen Lustbarkeiten gegen den Glauben gefallenen Witze und Scherze wachen sollte, denn drei Dinge, sagte er, vertrügen keinen Scherz, das Auge, der gute Ruf, der Glaube. Könne nun bei einer solchen Visitation auch nicht Alles geschehen, was das Recht verlange, wenn auch nur Einiges geschehe, werde es den frommen Christen zum Troste und zur Bestärkung im Guten dienen, der Bischof aber rette damit seine Seele und hinterlasse seinem Nachfolger ein edles Beispiel [7]).

Hat auch Gerson in dieser Synodalrede zunächst die Pflichten des Episcopates im Auge, so war davon die Stellung des Seelsorgers, des Clerikers überhaupt nicht ausgeschlossen, da die Pflichten zum Theile dieselben sind. Als Grundlage der clericalen Pflicht-

---

[1]) De potestat. eccles. II, 254. und Collatio in festo b. Ludovici III, 1466. „Exurgant haereses, pullulent errores, oriantur schismata, infamentur sancti sanctaeque omnes quasi nil ad eum (episcopum) spectet, dissimulat, et clames licet et mare coelo confundas, sedet, silet nec moveri amplius potest. — Cum vero de status sui et pomparum diminutione ei leve verbum insonuerit, atteritur velociter, vere irascitur et pro eo ipso digladiari paratus est, adeo illi de tota fidei subversione quam de parva temporalium diminutione cura minor.“ — [2]) II, 557. „Est visitatio applicatio legum ad operationem et sua vivificatio, quae aliter mortuae sunt vel languescunt.“ — [3]) II, 106—110. „Rememoratio quorundam quae per Praelatum quemlibet nunc agenda viderentur ....“ — [4]) Tractatus de visitatione praelatorum II, 558—65. Auch bei Martene collect. VII, 416 sqq. — [5]) II, 109 u. 560. — [6]) Considérations sur le peché de blasphème III, 889, lateinisch als Anhang zur Rede für das Spital Hôtel-Dieu zu Paris, IV, 684—86. — [7]) II, 110.

erfüllung stellt Gerson den Geist wahrer Busse hin (Marc. I, 15.); der Stand des Clerikers ist ein Stand freiwilliger Busse; nicht nur für sich, auch für Andere hat er diese zu üben, denn nicht umsonst lässt ihm Gott die Früchte fremder Arbeit zu Theil werden [1]). Dieser bussfertige Sinn erschliesst dem Cleriker nicht blos die Wahrheit der hl. Schrift, sondern setzt ihn auch in den Stand, auf den Weckruf der Kirche „Empor die Herzen“ aufrichtig zu antworten: „wir haben sie bei Gott“ [2]). Denn wenn Gott dem Cleriker nicht genügt, was soll ihn dann sättigen? vielmehr wird ihn die Abkehr von Gott nur dem innern Elende und mit der Habsucht jedem Laster zuführen [3]). In diesem Zusammenhange sieht Gerson in dem reichen Besitze der Kirche, welcher die Begierlichkeit reizt [4]), die Quelle ihres Verfalles, hierin die Anschauung Wycliffes und Hus' theilend; während aber diese aus dem Missbrauche des Besitzes sofort ein Recht ableiten, dem in der Sünde verharrenden Clerus seinen Besitz zu nehmen, will Gerson den Clerus nur bezüglich der bereits factisch eingetretenen Schmälerung der kirchlichen Rechte und Besitzungen auf den richtigen Standpunkt der Beurtheilung führen, indem er ihn erinnert, dass wie einst die Bereicherung, so jetzt die Beraubung der Kirche nützlich werden könnte, sofern damit den Missbräuchen gesteuert werde, namentlich der an den Besitz geknüpften Herrschaft menschlicher Satzung und der Zurückstellung des Gesetzes Christi, was eine Art geistiger Unzucht sei [5]).

Einen Punkt haben wir in der dem Clerus gestellten Aufgabe noch unberührt gelassen, nemlich seine Verpflichtung zur Ehelosigkeit. Die Anschauung Gersons darüber ist theils durch die herrschenden kirchlichen Vorstellungen über das Verhältniss des Leiblichen zum Geistigen, das an ersterem eine stete Hemmniss und Fessel für den Fortschritt zum Höhern hat, und daher nur in dem Grade zu wahrer Freiheit und tieferer Erkenntniss gelangt, als es das Fleisch sich unterwirft, theils durch den grossen Verfall seiner Zeit besonders rücksichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse bestimmt. Die gänzliche Vernachlässigung der Erziehung und die allenthalben darge-

---

1) Sermo de vita clericor. II, 577. — 2) Ibid. 580. — 3) Sermo ad ecclesiasticorum cautelam II, 587 u. 89. „Ecclesiasticos quos avaritia jam pervertit a Deo invidia comes avaritiae suscipit, dum vident in alio quod non habent, fraus insuper, dolus, detractio, ira, sacrilegium, odium, taedium veri boni et similes vitiorum pestes tamquam latrones aliqui et proditores inveniunt eos inventosque caecant, alligant, sauciant, denique extra viam virtutis ejiciunt. Vix ad tempus relinquitur pallium hypocrisis tegens cadaverosam foeditatem intrinsecus horridam operimento quodam conversationis exterioris cum reliquiis velut in sepulcris dealbatis. — 4) Sermo de s. Ludovico III, 1487. „Multa de *canino appetitu et voraci divitiarum ac beneficiorum* apud ecclesiasticos nostri temporis — plura a pestiferis adinventionibus demolientibus publicum agrum Ecclesiae ad pestem hanc cupiditatis non dico satiandam sed irritandam occursabant — quae sciens praetereo ....“ — 5) Lect. sup. Marc. IV, 426. 27. „Multi proborum et contemplativorum in Ecclesia parum curant si depauperetur Ecclesia vel conculcetur in temporalibus istis vocatis bonis, videntes tot vitia et abusus ex his provenire — et haec omnia cessarent aut non ita saltem abundarent in paupertate modesta. Amplius non ita diverterent ecclesiastici de patrimonio Christi dotati ad traditiones et adinventiones hominum pro divitiis cumulandis, spreta lege Christi, sicut nunc facere conspicimus fornicatione quadam spirituali perniciosissima.“

botenen Reizstoffe scheinen das jugendliche Leben schon in der ersten Blüthe, besonders in Paris, befleckt zu haben [1]). Aus dieser zum Theile befleckten Jugend ergänzte sich aber auch der Clerus, und die natürliche Folge war, dass, wie Gerson bemerkt [2]), „diese lüsternen Jünglinge, nachdem sie erlangt haben (kirchliche Stellen) was sie früher durch den Ruf eines schlechten Lebens noch zu verlieren fürchten mussten, gar keine Rücksicht in Befriedigung der Lust mehr nehmen, so dass es Thorheit ist, zu glauben durch kirchliche Censuren sie zu bessern, vielmehr fallen sie dadurch nur tiefer und reissen die Parochianen in ihren Fall hinein.“ Wir wissen aus den Akten des Jean de Varennes, dass einzelne drohten, wenn man ihnen die Concubinen nehme, sich an den Frauen und Töchtern der Pfarrkinder schadlos zu halten! War ja selbst der „Roman der Rose“ [3]) diese eindringliche Predigt der Emancipation des Fleisches im XIV. Jahrhunderte, aus der Feder eines Clerikers geflossen! Die Verfasser dieser aus beinahe 22,000 Versen bestehenden „Liebeskunst“ waren nemlich Guillaume de Lorris († 1260), der unter Ludwig dem Heiligen in den ersten 4000 Versen eine Schule anständiger Galanterie gab [4]), und Jean de Meun, der in einem Alter von 22 Jahren in weitern 17,000 Versen unter Philipp dem Schönen den Schleier von dem innersten Verlangen einer durch Sitte und Gesetz gehemmten Sinnlichkeit hinwegzog [5]). Gleichwohl ruht der Haupteffect des Gedichtes weniger in dem den römischen Satyrikern entnommenen [6]) Unglauben an weibliche Tugend [7]) und dem daran geknüpften geschlechtlichen Communismus [8]), oder in der

---

[1]) Die Haupt-Belegstellen dazu: De parvulis ad Christum trahendis III, 281; Expostulatio ad potestates publicas adversus corruptionem juventutis III, 291. De pollutione diurna III. 337. Sermo de s. Bernardo III, 1426. Collatio in festo s. Ludovici III, 1455. Sermo de s. Ludovico III, 1484; 35. Sermo in concil. Rhemens. II, 554. — [2]) De vita spirit. III, 51. — [3]) Das Literarhistorische des Romans findet sich nebst Uebersicht des Inhaltes in dem Artikel von Paulin Paris, histoire littéraire de la France, T. XXIII, p. 1—61, sowie in dessen Les Manuscrits franç. T. VI, p. 230 sqq. Das Urtheil von Villemain, tableau de la littérature du moyen âge, T. II, p. 121, ist leicht, weit eingehender das von Ampère in der Revue des deux mondes vom 15. August 1843 In Deutschland hat Bouterwek, Geschichte der Poesie, Bd. V, p. 31 u. f., den Roman im Ganzen richtig beurtheilt, während man es dem Urtheile von Rosenkranz (Geschichte der Poesie) anfühlt, dass er den Roman gar nicht gelesen hat. Die folgenden Citate sind nach der Ausgabe „Le Roman de la Rose“ par Guillaume de Lorris et Jean de Meun dit Clopinel — Accompagné de plusieurs autres ouvrages e. r. Amsterdam 1735. 3 Bde. 8. — [4]) Die Hauptstellen Vers 2110 sqq., 2145—49, 2258 sqq. — [5]) Die schlüpfrigsten Stellen des Ovid sind in Paraphrase gegeben, z. B. V. 10926 sqq. das „moriar inter opus“. — [6]) Er sagt das selbst z. B. V. 16045: „Je n'y fais rien fors reciter ....“ — [7]) Z. B. V. 9566 sqq.:

C'est le moindre des pechiez Dont corps de femmes est entechiez;
Car leur nature leur commande, Que chacune a pis faire entende. —
Toutes estes, serez ou fustes De fait ou de voulentez putes,
Et qui très bien vous chercherait Toutes putes vous trouverait ....

V. 9876: *Il est verité sans doubtance Femme n'a point de conscience*
Vers ce qu'el hait ou qu'el ame ......

[8]) V. 14649 sqq.:

(Les femmes) sont franches nées, Loy les a condicionnées,
Qui les ote de leur franchises, Ou nature les avait mises:

Aufforderung des „Genius der Natur“ zur rechten Verwerthung der Zeugungskräfte[1]) im Gegensatze zu der Befriedigung derselben auf unnatürlichem Wege; als einerseits in dem Verbande, in welchem der jugendliche Verfasser durch eine überraschende Fülle von Kenntnissen diesem practischen Materialismus mit dem historischen, mythologischen, cosmologischen, alchymistischen, astrologischen und theologischen (es findet sich sogar eine Theodicee bezüglich des Uebels in der Welt) Gesammtwissen seiner Zeit gebracht hat, wie in der treffenden Satyre, welche die Erscheinungen einer falschen Frömmigkeit im kirchlichen Leben in der allegorischen Figur des „Faux semblants“, des Sohnes der Hypocrisie, erhalten haben [2]). Die Wirkung des Romans war eine sehr ausgedehnte; er war während des XIV. und ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts die Lieblingslectüre des Hofes, des Adels und des wohlhabenden Bürgerstandes; durch Abbildung einzelner Scenen war auch dafür gesorgt, die des Lesens Unkundigen mit dem Inhalte vertraut zu machen. Die Auflockerung der ehelichen Verhältnisse, die besonders am Hofe unter Carl VI. einen hohen Grad erreichte, stand damit im Zusammenhange. Ein derartiges Werk konnte und durfte nicht unangefochten bleiben.

Zunächst war es die ausgesprochene Herabwürdigung des weiblichen Geschlechtes, welche die Kammerfrau der Königin Isabelle, die als Dichterin und Geschichtschreiberin gerühmte Christine von Pisan bewog, zuerst gegen den Roman zu schreiben, wiewohl ihre eigenen Liebesgedichte bei aller Zartheit sehr ungenirt sind [3]). Während sie von Gerson dafür Anerkennung erhielt [4]), machte ihr der königliche Secretair Gontier Col, ein intimer Freund des Nicolaus de Clemanges, bittere Vorwürfe, dass sie gegen Jean de Meun, diesen „wahren Katholiken, ausgezeichneten Doctor der Theologie, tiefsinnigen Philosophen, der das gesammte Wissen des Geistes in sich einige und dessen Ruhm mit seinem Werke der Natur, dem Roman der Rose, ewig währen werde“ aufgetreten sei [5]). Das Interesse der christlichen Moral vertrat Gerson gegen den Roman. Noch ehe er Kanzler geworden, hatte er schon in Predigten dagegen gewarnt und seine Zuhörer aufgefordert, die unzüchtigen Bestandtheile des Buches zu vertilgen und es von ihren Söhnen und Töchtern entfernt zu halten [6]); eine eigene Abhandlung dagegen schrieb er 1402 [7]). Während der Roman am Hofe des allerchristlichsten

---

Car nature n'est pas si sotte, Qu'elle face naistre Marote
Tout seulement pour Robichon Si l'entendement y fichon,
Ne Robichon pour Mariette, Ne pour Agnes ne pour Parettes
Ains nous a fait beau fils n'en doubtes Toutes pour tous et tous pour toutes.
Chasqune pour chascun commune Et chascun commun pour chasqune.

[1]) V. 20610 sqq. — [2]) V. 11040 sqq., 11641 sqq. — [3]) Belege bei Paul Paris Les Manuscrits V, 153. — [4]) Opp. III, 294 nennt er sie „insignis virago“. — [5]) Hist. litt. de la France T. XXIII, p. 46 sqq. — [6]) In den Adventsreden „contra luxuriam“ III, 923, 25, 30, 31, und serm. de castitate III, 968. — [7]) Tractatus contra Romantium de Rosa III, 297—309. Zuerst französisch geschrieben. Die Kritik ist hier schärfer als in den Predigten, am anerkennendsten noch in den Considérations sur s. Joseph III, 851: „Reprouvant le très perilleux, faulx et dommageux Roumant de la Rose, qui de tant est plus prejudiciable, comme il est de plus doulx language et qu'il met plusieurs belles et profitables doctrines.“

Königs Lieblingslecture war, lässt Gerson in einem allegorischen Gemälde die Keuschheit am Hofe der hl. Christenheit, wo Gerechtigkeit, Wahrheit und Erbarmen zu Gericht sitzen, als Klägerin auftreten und das Gewissen für ihre Sache als Anwalt plaidiren. Der Roman, lautet die Klage, fordere die Jugend zur Prostitution auf, suche allenthalben die Ehe durch Entwürdigung der Frauen verächtlich zu machen und zu lockern, rede mit Hohn von jenen Jünglingen und Jungfrauen, die sich Gott widmen, spreche im Namen der Vernunft und zwar in einer Sprache, die alles Schamgefühl empöre und welche der Verfasser sich schämen würde, in öffentlichen Häusern zu führen [1]), die verderblichsten Grundsätze aus und bringe diesen Schmutz bisweilen mit den wichtigsten Verhältnissen in Verbindung. Zwar entschuldige man den Verfasser damit, dass er das Buch in seiner Jugend geschrieben und die Arbeit später bereut habe, dass das Buch eine so herrliche Erscheinung im Gebiete der französischen Litteratur sei, wie Frankreich keine zweite besitze, dass das Buch ein Spiegel für alle Stände bezüglich ihrer Laster sei, dass der Verfasser in seinen Invectiven und Reden nur ungetreue Männer und Frauen im Auge habe und die vorgeführten Personen doch ihrem Charakter gemäss müsse reden lassen, z. B. die alte Kupplerin, dass neben dem Schlimmen, welches man ja auch in dem Prediger und hohen Liede Salomos finde, des Guten in solcher Fülle geboten sei, dass Jeder sich daran halten könne, so dass Keiner eine „Rose“ verdiene, der „diese Rose“ tadle [2]). Allein Gerson kennt keinerlei Rücksicht, auch nicht die der künstlerischen Berechtigung, wo er das Interesse der Sittlichkeit oder des Glaubens gefährdet sieht; er beklagt es, dass der Verfasser sein herrliches Talent zu einem Werke missbraucht hat, das des ihm zu Grunde liegenden Irrthums im Glauben wegen, als sei nemlich geschlechtlicher Genuss zwischen unverheiratheten Personen erlaubt [3]), unbedingt, besonders in seinem letzten Theile verworfen werden müsse. Und als ein Ungenannter, es war wahrscheinlich Jean de Montreuil, der uns in seinen Briefen sagt [4]), dass er das Buch gegen einen berühmten Scholastiker vertheidiget habe und darüber beinahe verketzert worden, der auch ganz in dem Geiste des Jean de Meun es zu den Glückseligkeiten seines Lebens rechnet, dass er nicht verheirathet sei [5]), die Censur Gersons angriff, unter andern auch aus dem Grunde, weil Gerson als Theologe nichts von der Liebe verstehe, eine Erfahrung aber in dieser Leidenschaft für die Beurtheilung des Romans unerlässlich sei, antwortete Gerson [6]), im Gegen-

---

[1]) Tractat. contra Romant. de Rosa III, 301. „Erubuisses procul dubio si clam die palam in loco stolidarum mulierocularum inventus fuisses quae sese pro pretio prostituunt sicque loqui quemadmodum scribis.“ — [2]) L. c. 300. — [3]) L. c. 306. „quod secundum jus naturale opus naturae viri et mulieris praeter matrimonium peccatum non esset“ — [4]) Epistolae selectae Joannis de Monstrolio propositi Insulensis, in Martene Script. T. II, ep. 56 p. 1424 und ep. 57 p. 1428. — [5]) Ibid. ep. 6 p. 1339. — [6]) Responsio ad scripta cujusdam errantis de innocentia puerili II, 298 sqq. Unter diesem sonderbaren Titel hat Dupin die Antwort Gersons mitgetheilt, die er durch zufällige Erwähnung der „expostulatio ad potestates publicas adversus corruptionem juventutis per lascivas imagines“ verleitet, irriger Weise auf diese selbst bezog.

theile, Niemand sei weniger für Beurtheilung einer Leidenschaft geeignet, als der selbst in einer Leidenschaft befangene; übrigens habe er auch in seiner Jugend alle die Autoren gelesen, aus denen Jean de Meun das Material zu seinem Romane genommen, den Boethius, Ovidius, Terenz, Juvenal, Alanus (de planctu naturae), Wilhelm von St. Amour, die Briefe Abailards und der Heloise, den Marcianus Capella u. A., aber der Tractat des Bonaventura, itinerarium mentis ad Deum, der ihm damals in die Hände gekommen, habe ihm weit Höheres geboten. Er bleibt daher bei seinem Urtheile; ja, „wenn er das einzige Exemplar dieses Romans besässe, im Werthe zu 1000 ℔ und mehr, er würde es lieber verbrennen als veröffentlichen lassen, und wenn er wüsste, dass sein eigener Bruder dieses Buch geschrieben und bekannt gemacht, und dafür später nicht Busse gethan, er würde so wenig für ihn beten als für einen Verdammten.“ Gerson hat allerdings in seinem Urtheile über den Roman zu wenig die künstlerische Form von dem überlieferten Inhalte, die eigenthümliche Anschauung des Verfassers von der herrschenden Denk- und Lebensweise seiner Zeit unterschieden, aber vom Standpunkte der christlichen Moral nicht blos, sondern auch der christlichen Kunst, die nichts anerkennen darf, was mit dem Geiste des Christenthums in Widerspruch steht, war sein Urtheil das einzig mögliche und wahre. Gleichwohl hat er sich dadurch bei unverständigen Bewunderern des Jean de Meun den Vorwurf theologischer Herrschsucht zugezogen [1]), und für das Leben so wenig Erfolg damit erlangt als durch seine Aufforderung an die Behörden, dem öffentlichen Verkaufe von unzüchtigen Bildern an den Kirchthüren an Sonn- und Festtagen zu steuern [2]).

In einer Zeit so allgemeiner Herrschaft der Wohllust war menschlicher Weise gar nicht zu erwarten, dass der Clerus in seiner Mehrzahl seine Kniee nicht auch dem Baal beugen sollte, vielmehr erschien das Concubinat noch als die mildeste Form seiner Verirrungen. Gleichwohl unternahm Gerson, als Angesichts dieser Erscheinungen Wilhelm von Saignet gegen den Cölibat der Cleriker schrieb [3]), eine

---

[1]) Thomassy, Jean Gerson, p. 140, 41, theilt aus einer Handschrift der Pariser Bibliothek das Urtheil eines Verwandten de Jean de Meun, des Astrologen Carls VII., Simon de Phares, mit, wo es heisst: „Gerson fut bon catholique, mais il eut plusieurs vices, car il fut présomptueux et orgeilleux et appêtait de gouverner princes et avoir légations, que ne pouvait souffrir en court autre que lui. Si advint que le Dauphin estoit amateur de science et avait deux médecins expers astrologiens, lesquels il aima moult et plus que lui. Pour ce fut il esmu d'envie et fut ce qui le mut à écrire (nemlich seinen Tractat gegen Astrologie; hierin der Grund dieses Urtheils über G.). Lui semblait qu'il était le plus sage du monde. Cesluy cuida faire condamner à Paris le livre de Jean d. M., mais il trouva tant d'opinions contraires à la sienne, qu'il demeura confus et ahoury ....“ — [2]) Expostulatio ad potestates publ. III, 292. „Videntes quotidie foedissimas corruptiones apud puerulos et adolescentiores nunc in imaginibus pudendis et nudis quae etiam venales exponuntur in ipsis templis et diebus sacris tanquam idola Belphegor quibus parvuli christianorum initiati sunt per impias matres aut ancillas lubricas et delire arridentibus patribus. — Jam neque praedicationes publicae neque admonitiones secretae quidquam possunt, irridentur potius et in fabulam et canticum convertuntur....“ — [3]) Es ist die noch ungedruckte „lamentatio ob coelibatum sacerdotum seu dialogus Nicaenae constitutionis et naturae ea de re conquerentis.“

Vertheidigung derselben, nicht blos aus Achtung gegen das kirchliche Gesetz, sondern aus inneren Gründen. Er soll diesen Dialog über die Keuschheit der Cleriker [1]) an Einem Tage, 1. Juni 1423 aufgezeichnet haben. Die ausgesprochenen Ansichten sind theilweise dieselben, wie er sie schon 30 Jahre früher in dem „Discours" über die Virginität niedergelegt hatte, ein Beweis, wie frühe schon in diesem Punkte seine Anschauung sich abgeschlossen hatte. Der Dialog zwischen der „Weisheit und Natur" beginnt mit den Worten Christi, Matth. XIX, 12: „Es giebt Eunuchen, die sich selbst des Himmelreiches wegen entmannt haben; wer es fassen kann, fasse es." „Dieses Lob freiwilliger Keuschheit, sagt die Weisheit, musst auch du, Schwester Natur, anerkennen und darfst nicht an einen Widerspruch derselben mit dem eingepflanzten Triebe zur Forterhaltung des Geschlechtes und dem „wachset und mehret euch" denken; denn wir beide sind Kinder Eines Vaters, der kein Geist der Zwietracht ist oder im Evangelium seinem Gesetze widerspricht." „An diesen Widerspruch, sagt die Natur, denke ich auch nicht, aber die Harmonie möchte ich doch sehen, die zwischen dieser „freiwilligen Enthaltsamkeit" und meinem Gesetze bestehen soll." „Wenn du diese Einsicht haben willst, belehrt die Weisheit, musst du glauben, wie jeder, der lernen will, zumal auf meinem Gebiete, das die natürlichen Erkenntnisskräfte überragt, wenn gleich ihnen nicht widerspricht; wie es Wahrheiten giebt, die nur im Lichte des Glaubens verständlich werden, so auch Erscheinungen, wie dass die Sonne stille steht, eine Jungfrau gebiert." „Wenn aber diese Fragen über meine Erkenntnisskräfte hinausgehen, entgegnet die Natur, wozu weitere Verhandlungen? Ich thue dann besser zu schweigen." „Nun hoffe nur, tröstet die Weisheit, mit demüthigen, frommen Sinne wirst du doch die Eintracht zwischen Virginität und Ehe erkennen." Diese zu gewährende Erkenntniss knüpft an die Bestimmung des Menschen an; denn ohne diese zu kennen ist ein Urtheil über den Menschen und sein Thun nicht möglich. Diese Bestimmung setzt Aristoteles, als Vertreter des Naturstandpunktes, in die Glückseligkeit und diese in die Betrachtung der ersten Ursache oder in die Bethätigung der höchsten Kraft des Menschen an dem würdigsten Gegenstande; eine andere Bestimmung als Anschauung und Genuss des höchsten Gutes im ewigen Leben kennt aber auch die Offenbarung nicht. Daraus ergiebt sich, auch vom Naturstandpunkte, die Bedeutung der Keuschheit, d. h. der ständigen Beherrschung der Sinnlichkeit bezüglich der geschlechtlichen Lust [2]). Diese Keuschheit ist eine dreifache, eine moralische, heroische und göttliche. Die moralische, als die das rechte Maass, die wahre Mitte im geschlechtlichen Leben beachtende Enthaltsamkeit erscheint entweder als eheliche, oder als jungfräuliche, oder als die der Verwittweten. Es giebt nun Fälle, wo diese Enthaltsamkeit nicht blos factisch eintritt, z. B. in Krankheit, bei

---

[1]) Dialogus Sophiae et naturae super caelibatu seu castitate ecclesiasticorum II, 617—34. — [2]) L. c. 622. „Est castitas virtus moderativa passionum partis sensibilis circa venereas voluptates."

körperlicher Verletzung, in ewigem Kerker, bei natürlicher Abneigung gegen Geschlechtliches, sondern wo sie selbst durch Gesetze geboten ist, wie bei Sclaven, die der Herr nicht heirathen lässt, bei Armen, die keine Familie ernähren können, bei Aussätzigen, die nicht heirathen wollen, um ihr Elend nicht auf Andere zu übertragen; in allen diesen und ähnlichen Fällen kann der Mensch, was ihm von Aussen durch Zwang auferlegt ist, auf kürzere oder längere Zeit, zugleich auch für immer frei wollen, und sich für eine beständige Keuschheit bestimmen, welche Wahl gewiss lobenswerth ist. Denn der Mensch soll nicht gleich den anderen Wesen dem blossen Naturtriebe folgen, sondern diesen Trieb durch die Vernunft beherrschen.

Diese mit Rücksicht auf Erlangung der Glückseligkeit frei gewählte stete Enthaltsamkeit ist die heroische Keuschheit, und wenn durch sie die Bestimmung leichter erreicht wird als durch das eheliche Band, so muss sie vor diesem den Vorzug erhalten. Dieses ist aber der Fall, denn nichts steht mehr der speculativen Erkenntniss der hohen Wahrheit im Wege als sinnliche Lust, als jener leibliche Verkehr, ohne welchen der Besitz von Weib und Kind nicht denkbar ist; durch ihn wird der Geist herabgezogen und der Sinn für das Himmlische, Männliche geht verloren [1]). Gerson beschränkt diese Folge jedoch nachher, nicht sowohl die theoretische Erkenntniss der Wahrheit werde durch die geschlechtliche Lust gehemmt, als die auf der frommen Erfahrung, dem Gefühle gegründete, die das Leben umgestaltende, d. i. die mystische in seinem Sinne [2]). Aber, bemerkt die Natur, wenn diese heroische Keuschheit zur Erlangung der Glückseligkeit nothwendig ist und Alle der Glückseligkeit nachstreben sollen, wo kömmt da die Menschheit hin? Nun, meint Gerson, damit habe es keine Gefahr; es sei überhaupt nur Wenigen gegeben, heroisch — auch in der Keuschheit zu sein, darum heisse es ja: wer es fassen kann, fasse es! Alles Grosse erscheine nur in Einzelnen. Uebrigens sei diese heroische Keuschheit bei Menschen entschiedenen Willens durch Gottes Gnade gar nicht einmal so schwer, ja viel leichter sei es, eine ständige als nur temporäre Keuschheit zu bewahren, denn die Schwierigkeit des Enthaltens liege in der Phantasie, welche die sinnlichen Objecte als begehrlich uns vorführe. Sie erhalte aber ihre Stärke einmal durch die gehabte sinnliche Wahrnehmung (Erfahrung), und dann durch jene leibliche Stimmung, die sich aus dem Drucke der gefüllten Samengefässe bilde und den Wunsch nach Befriedigung mit sich führe. Diese Wirkung trete nun viel stärker bei dem Verehelichten hervor als bei dem Unverehelichten, der allmählig durch Gewohnheit, Richtung des Geistes

---

1) Ibid. 626. „Nil credo plus obesse veritati vel acquirendae vel speculandae (potissimum de causis altissimis) quam voluptatem veneream, quam contactum illorum corporum sine quo uxor cum liberis haberi non potest, ubi sorbetur et absorbetur rationis judicium, ubi nil virile, nil altum, nil coeleste mens quae tali se dederit passioni sinitur meditari.“ Auch sonst ausgesprochen wie Serm. II, Domc. Advent. III, 911. Serm. Domc. III. Advent. III, 920. Serm. I de ss. Trinit. III, 1269. Die nähere Begründung giebt Thomas v. Aquin, Summa theolog. II², Q. XV, a. 8 und Suplem. tertiae partis Summae, Q. XLIX, a. 1. — 2) Ibid. 629.

auf das Höhere und durch den Einfluss der damit verbundenen Gefühle und Erkenntnisse der Sinnlichkeit ferne gerückt werde. Sohin sei die heroische Keuschheit, als Frucht der Freiheit, mit der Natur vereinbar. Diese heroische Keuschheit ist die Grundlage der göttlichen, die sich ergiebt durch Verbindung der Keuschheit mit dem Gelübde, durch die in Glaube, Hoffnung, Liebe geschehene Hingabe an Christus, als Gottmensch, Bruder, Freund, Bräutigam, und durch ihre Beziehung auf die Verwaltung der hl. Geheimnisse. Wie die moralische Keuschheit für die Anfänger, die heroische für die Fortschreitenden, so ist die göttliche die der Vollendeten, und sollte darum die der Cleriker, besonders der Priester und Bischöfe sein.

Sollte sein, ruft die Natur, aber wie steht es in Wirklichkeit damit?

Wir haben es, entgegnet die Weisheit, zunächst mit der göttlichen Keuschheit an sich zu thun, und du wirst nichts gegen sie haben, da du ja auch die heroische anerkannt hast. Was die Missbräuche betrifft, so verwerfe ich sie, wie du; aber leider giebt es nichts Gutes, was nicht missbraucht werden könnte. Aber, ruft zürnend die Natur, bedenke doch diese Masse von Unwürdigen, diesen steten Bruch der Gelübde, die Entweihung des Heiligen, die Verhöhnung meiner Gesetze, die fortwährend sich häufenden Laster und Greuel, die ich gar nicht nennen will, wäre es denn so verderblich für die Christenheit, wenn ihre Priester gleich jenen des alten Bundes in der Ehe lebten? warum hat man den Rath zur Keuschheit in ein Gebot verwandelt, und dieses für Jünglinge und Jungfrauen, die von Sinnlichkeit noch glühen? Ich dächte, die Sache spräche für sich selbst! Nun, sagt die Weisheit, auch in den anderen Klassen der Gesellschaft ist nicht Alles so rein. Dass aber im neuen Bunde ein anderes Gesetz gegeben wurde als im alten, ruht auf jener Weisheit, die das Unvollkommene zum Vollkommenen, die Knaben zu Männer, die Furcht zur Liebe und zum Geiste der Freiheit erziehen will. Uebrigens bestanden auch für die Ehe der alttestamentlichen Priester beschränkende Bestimmungen, und wenn sie für die Dauer ihres Tempeldienstes sich der Frauen enthalten mussten, was ist Gottes würdiger, als dass die Diener der Gnade in steter Keuschheit vor dem Herrn stehen? Sie sollen Gottes Gesetz verkünden, dieses aber, wie es an sich unbefleckt, verlangt auch unbefleckte Verkünder. Vielleicht sind desshalb die Griechen in der Erkenntniss des göttlichen Gesetzes zurückgekommen, weil ihr Clerus nicht mehr die Keuschheit bewahrt, und darum sind auch ihre Mönche höher geachtet als ihre Priester; dazu kömmt, dass sich der Clerus nicht durch Erbfolge, sondern durch freie Wahl ergänzt, dass er, um seinen Berufspflichten genügen zu können, aller weltlichen Knechtschaft wie aller Sorgen um Unterhalt für sich und die Seinigen enthoben sein muss. Auf diesen drei Momenten, der Wahl, der Unabhängigkeit und Ungetheiltheit im Berufe ruht die Vernünftigkeit des Cölibates der Cleriker, zu dem einer so wenig als zum Priesterthume oder Gelübde gezwungen wird und den jeder mit Gottes Hilfe halten kann. Fallen auch Einige, Gott kann sie in der Busse wieder aufrichten.

Auch das glaubt Gerson noch hervorheben zu müssen, dass der Cölibat einem Uebermaasse der Bevölkerung vorbeuge, was schon Aristoteles als Aufgabe des Staates ausgesprochen habe. Die Beseitigung der Missbräuche hat man von dem Zusammentreten der Fürsten der Völker (Bischöfe?) mit dem Papste zu erwarten [1]. Die Reform hierin hat Vorsorge zu treffen gegen die Menge der sich zu den Gelübden drängenden Jünglinge, gegen die häufige Verletzung der Gelübde, ohne dass dadurch gesetzliche Nachkommenschaft erzielt wird und endlich gegen die Entehrung des Heiligthums durch unnatürliche Greul. Aber warum vergisst du, ruft die Natur, die Hauptsache, die Beseitigung der Verpflichtung zum Cölibate, da sie ja nicht wesentlich mit dem Priesterthume zusammenhängt, wenn es sich auch anders bezüglich des Gelübdes der Mönche verhalten mag? Als wenn, sagt Gerson, die ganze Reform in der Aufhebung der Verbindlichkeit läge, und nicht auch die Verheiratheten sündigten! Aber was zur rechten Reform hierin führe, das will er nicht sagen [2]! Einstweilen möge man aus zwei Uebeln das kleinere wählen, nemlich lieber unenthaltsame Priester dulden, als gar keine haben! Jedenfalls aber soll man von der zu treffenden Reform nicht erwarten, dass sie den gesammten Clerus in eine bessere Richtung bringen werde; vielmehr werde die Zahl der Unenthaltsamen jene der Freunde der Keuschheit immer überwiegen. Wie einst die Kirche ohne Besitz gewesen, während sie jetzt die Fülle habe, so hatten auch einst Verehelichte die Kirche geleitet, wie im alten Bunde, jetzt ehelose. Alles habe seine Zeit.

Das letzte Wort Gersons in dieser Sache haben wir also nicht; sei es, dass er bezüglich seiner Vorschläge noch nicht mit sich einig war, oder ihre Mittheilung auf diesem Wege nicht geeignet fand. Dass die Art, wie die kirchliche Gesetzgebung seiner Zeit den Missbräuchen zu steuern suchte, durch Geldstrafen und Censuren — selbst D'Ailly fand keinen anderen Ausweg als Amtsentsetzung [3]) — nicht zum Ziele führe, darüber war er klar; denn was nur Frucht innerer Kämpfe und eines dem Irdischen abgekehrten Sinnes sein kann, lässt sich nicht durch Zwangsmaassregeln von aussen her aufnöthigen. Darum drang Gerson wiederholt darauf, dass man, bis zweckdienlichere Maassregeln getroffen seien, die Schuldigen mit Nachsicht ertragen solle. An manchen Orten hatte nemlich, durch die Predigten einzelner Eiferer gegen das Concubinat aufgeregt, das Volk sich bereits eigenmächtig von dem Gottesdienste der schuldigen Pfarrer zurückgezogen, was Gerson im Interesse der hierarchischen Ordnung durch nichts gerechtfertiget fand, selbst nicht durch Berufung auf das canonische Recht, welches im Falle der Notorietät

---

[1]) L. c. 683. „Principes populorum dum congregati sunt cum principipe summo, Vicario Dei Abraham, commonendi erunt, orandi, contestandi ferre praesidium rebus lapsis, hominum defectus reficere, deformata reformare, nominatim circa tot propaginis obstacula, non afferentia Deo gloriam, non ecclesiasticae religioni decorem ..." — [2]) 684. „Hic non versatur reformatio principalis sed per alia media, qualia nunc et hic aperire non est consilium." — [3]) Tractatus de reformatione, in Gers. Opp. II, 912.

des Vergehens, sie mochte auf richterlicher Erkenntniss hin oder durch allgemeine Kenntniss von dem Vergehen gegeben sein [1]), dazu ermächtigte; so lange die bischöfliche Behörde einen schuldigen Cleriker dulde, könne dessen Vergehen nicht als notorisch betrachtet werden; mit wem der Bischof noch Gemeinschaft halte, dem dürfe sie das Volk nicht versagen. „Wenn einer aber mir vorwirft, so stützest du also noch den Sünder und lässt die kirchliche Disciplin ungestraft verletzen? so entgegne ich, dass ich zwar die Heilung des Gebrechens lobe, nur darf die Heilung die Wunde nicht vergrössern. Man beginne das Uebel von Grund zu heben, indem man keine unbewährten und unsittlichen Jünglinge mehr in das Priesterthum eintreten lässt. So lange aber dieser Missstand stattfindet und diese Jünglinge täglich Gottes Gesetze verhöhnen, was Wunder, wenn sie auch die menschliche Satzung nicht achten, zumal sie gewahren, wie wenig ihre Oberen ihre eigenen Gesetze halten [2]).“ Daraus erklären sich nun vollkommen die obigen Worte „lieber unenthaltsame Priester dulden, als gar keine haben“. Es ist darin weder die „Ehe als Negation des Priesteramtes“ [3]) aufgefasst, noch eine Gleichgültigkeit gegen die Unsittlichkeit dieser Verhältnisse ausgesprochen [4]), sondern im Hinblicke auf die verfallenen sittlichen Zustände des Clerus nur der Rath gegeben, sich lieber einstweilen mit unenthaltsamen Pfarrern zu begnügen, als die gottesdienstliche Ordnung und Seelsorge innerhalb der Gemeinde auch nur temporär auszusetzen. Dass Gerson seiner gesammten Richtung gemäss auf Erhaltung und Pflege der „göttlichen Keuschheit“ des Priesterthums hinstrebt, lässt sich gar nicht anders erwarten. Aber die hier gegebene Begründung des Coelibates muss gerade im Hinblicke auf die zu Grunde gelegten Worte Matth. XIX, 12. als verfehlt bezeichnet werden. Während in diesen Worten die stete Enthaltsamkeit unverkennbar als Frucht besonderer, individueller Begabung erscheint, giebt ihr Gerson eine wesentliche Beziehung zur Bestimmung des Christen im Allgemeinen. Diese ist nemlich die in der Erkenntniss und Anschauung Gottes ruhende Glückseligkeit; diese Erkenntniss ist aber vorzugsweise gehemmt durch Bethätigung der geschlechtlichen Seite, auch innerhalb der Ehe, sohin muss, je klarer das Bewusstsein dieser Bestimmung aufgegangen ist, ein um so entschiedeneres Ringen sich einstellen diese Hemmung durch Enthaltsamkeit zu beseitigen. Die stete Enthaltsamkeit wird in dieser Begründung zur Pflicht Aller und verliert den Charakter eines blosen Rathes. Die Sache hat auch noch eine andere Seite. Wenn die Ehe, ungeachtet ihres sacramentalen Charakters und der daran geknüpften Heiligung auch des geschlechtlichen Verhältnisses, dennoch sich als Hinderniss der lebendigen Erkenntniss Gottes und damit der Erreichung unserer Bestimmung erweisen soll, so ist dieses nur

---

[1]) X de cohabitatione clericor. c. 10 (III, 2). — [2]) De vita spirit. III, 49—52. Sermo de reddendo debito II, 575. De differentia peccatorum venialium et mortalium II, 501. — [3]) Hasemann l. c. p. 46. — [4]) Gieseler K. G. Band II, Abtheilung IV, p. 268.

bei einer Anschauung der Ehe möglich, die von ihrer sittlichen und socialen Bedeutung ganz absieht, und sich nur an die zufällige äussere Erscheinung derselben innerhalb einer gewissen Zeit hält. Dieses ist überwiegend bei Gerson der Fall, ungeachtet er gerade an seinen eigenen Eltern das schöne Bild einer wahrhaft christlichen Ehe vor Augen hatte, und auch in seinen Predigten bisweilen die Grundzüge desselben gab [1]). Wenn er aber seine Schwestern für Ergreifung eines ehelosen Lebens gewinnen will, stellt er ihnen Ehe und Virginität als zwei Wege vor, die den Pilger nach St. Jacob führen [2]). Der erste (Ehe) ist bequem, genussreich aber gefahrvoll, der zweite beschwerlich aber sicher. In der Ehe verheirathet sich das Weib einem sterblichen Manne und giebt sich einem hin, der es betrügen und ihm wenig helfen kann; in der Virginität giebt sie sich Gott ihrem Schöpfer hin, der ihr treuer Freund ist und an nichts es ihr fehlen lässt. Diejenigen also, die heirathen, ergreifen den weniger guten Theil (le moins bonne partie simplement) und gleichen Kindern, die sich zu Hirten verdingen, während sie vermöge ihrer Freunde eine höhere Stellung haben könnten. Er erinnert noch die Schwestern, wie sie bei ihrem geringen Vermögen auch in der Ehe ein arbeitsvolles Leben erwarte, malt die Missgeschicke aus, die man mit einem schlechten oder unwirthsamen oder kranken Manne habe, wie die Beschwerden und Gefahren des Gebärens und der Kinderpflege [3]), und giebt, indem er alle tugendhaften Frauen, besonders seine „liebe Mutter", um Verzeihung wegen etwaiger anstössiger Aeusserungen bittet, zu verstehen, dass in der Ehe bisweilen der Reiz zur Sünde noch stärker werde als bei Jungfrauen [4]). Als wenn nicht gerade die Mühen und Beschwerden eben das eheliche Verhältniss läuterten und befestigten! Wie wenig hat Gerson das apostolische „das Weib wird selig durch Kindergebären" verstanden! Diese äusserliche Auffassung der Ehe hängt aber wieder zusammen mit seiner Ansicht über die Frauen überhaupt. Persönlich näher gestanden ist er während seines ganzen Lebens keiner, wenn wir nicht Eine Stelle seiner Schriften auf ihn deuten dürfen, in welcher er seiner

---

1) Z. B. Sermo infra Octav. Epiphan. III, 996 nennt er als dreifache Bürgschaft der christlichen Ehe „obedientia religiosa — fidelitas amorosa — disciplina ratiosa." In Betreff des zweiten Punktes sagt er 998: „Uxores dissimulare debent patienter aliquos defectus maritorum .. sed mariti sustinere debent fragilitatem uxorum, si sint juvenes. Mariti eas castigare possunt primo verbis dulcibus, deinde virgis. Custodia debet esse secundum communem modum, in muliere enim nil nimis strictum prodest. Si est bona non nimis stricte aut rigide teneri debet, si est mala non potest tam praecise servari, quin sufficienter inveniat modos. — Vir debet habere curam grandium negotiorum ad extra, non multum dicendo uxori suae. Et uxor manutenere debet domum in sobrietate, honestate, castitate et frugalitate, non nimis commovendo maritum vel vespere vel mane. — Mulier subjecta esse debet viro coram hominibus, socia in mensa et in lecto sponsa amata, scilicet quod habitandum et utendum est ea non tanquam serva vel ancilla sed in omni honestate..." — 2) Discours de l'excellence de la Virginité III, 829—41, p. 30—36. — 3) L. c. 833. „Quel someil entier, quelle joye, quelle leésse peut prendre la femme qui nourrit son enfant! maintenant le faut apaiser, maintenant beisier, maintenant chauffer, maintenant laver, maintenant à paitre et jaçoit que aucuns plaisirs naturels y soient, neanmoins la douleur passe et surmonte!" — 4) L. c. 836.

Gewohnheit gemäss zwar von einem Dritten spricht, aber wahrscheinlich sich meint. Hiernach wäre er allerdings einmal in Gefahr gewesen, seine innere Unabhängigkeit durch einen freundschaftlichen Verkehr mit einer frommen Nonne zu verlieren, und erst der Schmerz der Trennung, als ihn sein Beruf für längere Zeit aus ihrer Nähe brachte, hätte ihn auf die Gefahr aufmerksam gemacht, in der er war [1]). Seine Ansichten über Frauen sind daher überwiegend durch die Traditionen der Schule gebildet, die mit Aristoteles und Aegidius von Rom im Weibe „nur den Ansatz der Natur zum Manne" [2]), daher etwas Halbes und Unvollendetes erblickt, und den schönsten Schmuck reiner Weiblichkeit, zarte und edle Schaam, eben nur aus dem Gefühle dieses Unvollendeten sich zu erklären weiss [3]). Gerson wiederholt allerdings nicht die dem Augustin beigelegte Sentenz [4]): „dass nur der Mann, nicht das Weib, nach Gottes Bild geschaffen sei", sondern er gesteht ihnen nach ihrer ganzen Organisation nur geringere Befähigung für geistige Thätigkeit zu [5]), sie seien ganz durch die jeweilige Bestimmtheit ihres Gefühles geleitet, das sie unendlichen Täuschungen und Widersprüchen aussetze und selbst das Göttliche nur nach dem Maasse subjectiver Befriedigung beurtheilen lasse, so dass sie auch zu Gott häufig nur eine unzüchtige Liebe haben [6]); daher seien sie unzuverlässig, und er zweifelt sogar, ob es gut sei, dass man sie lesen und schreiben lehre [7]). Mit Recht habe man sie vom Predigtamte ausgeschlossen, denn sie besässen weder Muth, noch Besonnenheit, noch Zucht; gleich dem Knaben sind sie schwach und ohne Ausdauer, weichen jeder Unannehmlichkeit aus und sind in ihrer ganzen Haltung lüstern und lusterregend [8]); daher er auch in den ersten Jahren seines Wirkens sich bisweilen in seinen Predigten scherzhafte Ausfälle auf ihre Redseligkeit, Einfalt und List erlaubt [9]). Erst in den letzten Jahren seines Lebens hat er sich von dieser einseitigen herkömmlichen Anschauung der Schule mehr frei gehalten und auch die Vorzüge des weiblichen Wesens anerkannt, da eine Herabwürdigung des einen oder anderen Geschlechtes nicht möglich sei, ohne den eigenen Eltern, den Heiligen, Christus und der jungfräulichen Mutter zu nahe zu treten [10]). Fassen wir die Sache zusammen, so ergiebt

---

[1]) De distinctione verarum visionum a falsis I, 55. 56. „Nil pro tunc carnale, nil subdolum, nil fraudis diabolicae suspicabatur, donec aliquando discedendum foret longius ab ea, sensit ille vir tum primum quia non pura et omnino sincera fuerat haec dilectio et quod magno malo, nisi Deus propitius avertisset, approximabat." — [2]) De regimine principum, lib. II, P. I, c. 17. 18. „Femina est quasi masculus occasionatus et quasi vir incompletus." — [3]) Ibid. c. 18. — [4]) c. 13, C. XXXIII, Q. V. — [5]) De consolatione theolog. I, 151. 52. — [6]) De susceptione humanitatis Christi, I, 455. — [7]) Serm. Dom. III, Advent. III, 925. — [8]) II, 547. — [9]) Z. B. Serm. D. I, Advent. III, 903; D. III, Quadrag. III, 1085; D. Passionis, ibid. 1101 und Serm. de s. Michaele, 1501, wo er den bekannten Syllogismus vom Crocodil auf die Lügenhaftigkeit der Frauen überträgt: „Tu juraveris te feminam aliquam in uxorem ducturum, si in primo verbo tibi veritatem dixerit, non autem aliter. Ipsa tibi dicet: tu me non duces in uxorem. Si eam ducas, ipsa tibi falsum dicit et sic eam ducere non debes; si eam non ducas, ipsa dixit veritatem et sic eam ducere debes. Responsio. Vir non ducet talem uxorem, quia ipsa falsum dixit, quicquid femina fecerit." — [10]) In den unter

sich, dass Gerson die stete Enthaltsamkeit des Clerus als den spezifischen Ausdruck geistlichen Sinnes und Wandels gepflegt und erhalten wissen will; die traurigen Zustände der Wirklichkeit möchte er heben, aber auf welchem Wege das gründlich geschehen könne, darüber hat er sich nicht bestimmt geäussert, nur darin ist er mit sich einig, dass so wenig die Strafgesetze gegen Unenthaltsame die Sache besser machen, eben so wenig mit Beseitigung der Verbindlichkeit zum Coelibate an sich schon dem Clerus ein reiner, keuscher Sinn gegeben sei. Ueberschätzen wollte er, wie wir aus seinem Urtheile über das Ordensleben sehen werden, weder die Virginität an sich, noch den Coelibat, sie waren ihm nur ein sicherer und verhältnissmässig leichterer Weg zur Erreichung der christlichen Vollkommenheit, deren Wesen er in die Liebe zu Gott setzt. Aber leugnen lässt sich nicht, dass er durch die Art, wie er diesen Weg empfiehlt, ihm beinahe den Charakter eines Heilsmittels giebt.

In dem Bisherigen haben wir ein Bild gewonnen, wie Gerson zunächst durch eine Reform des Clerus eine Hebung des gesunkenen kirchlichen Lebens erstrebte. — Wir können dazu auch die Versuche rechnen, durch welche er den herrschenden Aberglauben seiner Zeit bekämpfte. Hieher gehört zuerst sein Auftreten gegen den Flagellantismus. Dieser hatte sich seit dem Beginne des XIV. Jahrhunderts bis in die Zeit des Concils von Constanz in Deutschland und den romanischen Ländern erhalten und war allmählig durch Verbindung mit häretischen Elementen in eine der Kirche feindliche Bahn gekommen. Durch eine der einflussreichsten Persönlichkeiten dieser Zeit schien er eine neue Bestättigung erhalten zu haben; dieses war Vincentius Ferrerius [1]), Bruder des früher erwähnten Bonifazius, der nach dem Tode seiner Frau als gerühmter Jurist in den Karthäuserorden getreten war. Vincentius war am 23. Januar 1357 zu Valencia geboren; die Legende hat seine Geburtsumstände denen des hl. Johannes sehr ungeschickt nachgebildet [2]); mit 18 Jahren trat er in den Prediger-Orden, wurde nach den üblichen dialectischen und theologischen Studien Doctor der Theologie und wirkte zuerst als Lector und Prediger zu Valencia. 1394 nahm ihn der Cardinal de Luna mit nach Frankreich und rief ihn, nachdem er Papst ge-

---

dem ungeeigneten Titel „Carmen super Magnificat“ zusammengestellten poetischen Betrachtungen, IV, 520. 21. Z. B.

„*Femina cum sit tibi pudor et devotio cordis*
Flebilis et mollis utere dote tua.
Cerne quod omnipotens per sexum fortia fregit
Saepe tuum, tribuens martyrii bravium.
Ergo probas conare sequi, vos fortia fortes
Exercete mares, laus sit utrique sua.
Sit vobis in amore bono nexus, cor et unum
Una prout species finis et unicus est.“

[1]) Acta SS. Aprilis T. I, p. 478—529. — [2]) L. c. 485. Die Mutter „gravida ex utero suo saepe miro modo audivit tanquam *vocis canis latrantis* sonos emitti“ was der Bischof des Ortes auf den künftigen Prediger deutet; den Namen Vincentius betreffend „nonnisi Dei providentia evenisse arbitrati sunt, nam nemo ex cognatis erat, qui Vincentius vocaretur.“

worden, als Beichtvater und magister Palatii nach Avignon. Hier fand er sich jedoch nicht an seinem Platze; ein inneres Drängen, das die Form von Visionen annahm, trieb ihn den Völkern das Gericht Gottes zu verkünden, und 1396 begann er, von Benedict XIII als apostolischer Prediger bestättiget, seine Missionsreisen nach Spanien, Frankreich, Piemont, die Lombardei und den Balearen; auch nach England soll er auf Einladung des Königs gekommen sein und selbst Irland und Schottland besucht haben. Das ständige Thema seiner Predigten waren die Sünden der Zeit, der Fürsten, Prälaten, wie des Volkes [1]), und das Gericht des Herrn; er sprach stets mit Berufung auf die Schrift und die Väter und mit solcher Wärme, dass die Zuhörer in grosses Weinen ausbrachen. Was Einzelne aus den Predigten uns überliefert haben, soll nicht entfernt dem wirklichen Vortrage gleichen. Er predigte überall in spanischer Sprache und soll von ferne und nahe Stehenden gleichgut vernommen worden sein, ja selbst Deutsche, Griechen, Ungarn wollen ihn, ungeachtet des ihnen fremden spanischen Idioms, verstanden haben. Sein Einfluss war unterstützt durch wunderbare Heilungen, die er unter Händeauflegen im Namen Jesu vornahm [2]). Auf seinen Missionsreisen war er von vielen Clerikern umgeben, die während er Messe las sangen, zu welchem Zwecke sie Orgeln mit sich führten; auch Notare folgten ihm, um, da er häufig als Schiedsrichter angegangen wurde, die nöthigen Urkunden sogleich auszufertigen. Wie Vincentius nun selbst grosse Strenge gegen sich übte, sich täglich geisselte, so legte er auch den Sündern, die ihm ihr Vertrauen gewährten, tägliche Geisslung auf und componirte eigne Hymnen für sie. Dieser letztere Umstand, der die Geisslerfahrten und die damit verbundenen Irrthümer in den Augen des Volkes bestättigte, bewog das Concil zu Constanz Vincenz dahin einladen zu lassen; man hatte dafür noch eine andere Absicht, wie aus dem Schreiben D'Ailly's an ihn erhellt [3]); Vincenz, der von Benedict sehr geachtet war, sollte zu dessen freiwilliger Abdankung mitwirken. Dem Schreiben D'Aillys war ein Schreiben Gersons beigefügt, wohl im Auftrage der Synode, die als solche diesen Schritt nicht thun wollte [4]). Gerson sucht ihn durch die Erklärung zu gewinnen, er finde ihn vorgebildet in den Worten der Apocalypse (V, 2) „Ich sah ein weisses Ross, und der darauf sass hatte einen Bogen und es wurde ihm eine Krone gegeben und er ging aus zu siegen als Sieger"; natürlich setze er voraus, dass er sich keiner fleischlichen Waffen bediene; er möge, da man seiner in Constanz mit grosser Verehrung gedenke, noch vor der Wahl des neuen Papstes dahin kommen, wie auch einst Paulus nach Jerusalem zu den Aposteln gereist sei (Gal. 2, 2.), um das Evangelium, das er verkünde, vor jenen darzulegen, damit er nicht umsonst wirke; denn es werde Manches über seine Stellung zu den Geisslern gesprochen, die er zwar nicht gutheisse, aber auch

---

[1]) L. c. 494. — [2]) Ibid. 498. Das Gebet dabei lautete: „Jesus Mariae filius mundi salus et Dominus, qui te traxit ad fidem catholicam, te conservet in ea et beatum faciat et ab hac infirmitate liberare dignetur." — [3]) Gers. Opp. II, 659. — [4]) Ibid. 658.

nicht wirksam genug verwerfe. Er theilt ihm die Klagepunkte mit, die gegen seine Predigten eingelaufen und mahnt ihn zur Vorsicht.

Allein weder die persönlichen Bemühungen des Cardinals von St. Angeli noch dieses Schreiben brachten Vincenz nach Constanz; er sandte schriftlich seine Unterwerfung unter die Entscheidung des Concils ein, erhielt von Martin V. die von Benedict verliehene Vollmacht erneuert und starb am Mittwoch vor Palmsonntag 1419. Sein Wegbleiben hinderte Gerson nicht am 18. Juli 1417 seine Abhandlung gegen den Flagellantismus zu veröffentlichen [1]. „Das Gesetz Christi, sagt er, ist ein Gesetz der Liebe, das den Menschen nicht mit lästigen Satzungen beschweren will und alle die grausamen und blutigen Gebräuche heidnischen Aberglaubens noch mehr verwerfen muss, als der alte Bund; denn je drückender und grausamer eine religiöse Satzung ist, desto offenbarer wird ihr dämonischer Charakter. Christus hat in seiner Gnade uns erbarmungsvoll durch sein Einmal vergossenes Blut erlöst (I. Cor. 1, 30); das Christenthum hat daher seinen Schwerpunkt in dieser Gnade, die uns in den Sacramenten objectiv gegeben wird, und schon desshalb muss der Flagellantismus verworfen werden, weil er von den Sacramenten, besonders dem Busssacramente, abhält, indem Einige die Geisslung zur Sündenvergebung für wirksamer erklären als die Beicht, ja sie selbst dem Martyrthum vorziehen, weil hier gezwungen, beim Geisseln aber freiwillig das Blut vergossen werde. Wenn auch die Schrift dem Geisseln nicht entgegen scheine (Pslm. 37, 18), so könne es doch nur unter Umständen stattfinden, die den Gehorsam als vernünftig erscheinen lassen, nemlich nach Gutbefinden des kirchlichen Obern und nicht bis zum Blutvergiessen. Die Sekte der Geissler aber habe die Kirche mit Recht verworfen, denn nicht nur sei durch sie die bürgerliche und kirchliche Ordnung gestört, sondern auch Anlass zu Häresie, Verachtung der Sacramente und der Priester, listige Erpressung von Geld, stetem Müssiggange, Diebstahl, Ehebruch und anderen Verbrechen gegeben. Nicht blos mit kirchlichen und bürgerlichen Strafen solle man einschreiten, sondern vor Allem das Volk über den hohen Werth der christlichen Geduld in allen Drangsalen belehren, da ein von Gott auferlegtes Leiden ohne Murren und Tadel seiner Gerichte, ohne Hass gegen Obere oder Jene, die uns mit Recht oder Unrecht bedrücken, gelassen ertragen, die Seele mehr läutere, als wenn man sich geisselnd in Stücke reisse, dabei aber ungeduldig bleibe. Da aber das Volk nun einmal von neuen Formen im kirchlichen Leben leicht hingerissen werde, so möge man für die Geisslung solche Formen substituiren, die für die Frömmigkeit unschädlich sind, wie Zuflucht zu den Heiligen, Schutzengeln, der hl. Jungfrau und dem hl. Joseph." Allein an derartigen Beschäftigungen der Frömmigkeit fehlte es ohnehin nicht und die Geisselfahrten waren ja eben aus dem Unbefriedigtlassen derselben hervorgegangen, aber einer irrigen Auffassung des Lebens gemäss selbst wieder nur in super-

---

[1]) Tractatus contra sectam flagellantium se, Opp. II, 660—64.

stitiöse Veräusserlichung des christlichen Bussgeistes umgeschlagen. Durch eine Substitution anderer Formen blieb diese Verkehrtheit unangetastet, wenn nicht zuerst durch anhaltende und allseitige Belehrung über das Wesen der christlichen Frömmigkeit dem Volke das Auge über seine Verirrungen geöffnet wurde. Daher war es auch weniger in Folge kirchlicher Maassregeln als durch den Umschwung der socialen Verhältnisse, dass seit Mitte des XV. Jahrhunderts der Flagellantismus aus dem Leben in die Zellen der Klöster sich zurückzog und auch da nur als quantitativ und qualitativ bestimmte Disciplin sich erhielt.

Noch weniger durchgreifend ist der Kampf Gersons gegen die Herrschaft der Magie, Astrologie und anderer Formen des Aberglaubens, die neben einer materialistischen Anschauung von der Welt und einem nicht selten völligen Unglauben an das Jenseits in den höheren und niederen Ständen des französischen Volkes sich festgesetzt hatten. Bereits 1389 hatte sich die theologische Facultät zu Paris veranlasst gefunden, eine Reihe von Sätzen zu censiren, die eine Rechtfertigung der Magie enthielten [1]. Gerson benützte einen seiner ersten Amtsakte als Kanzler, eine Licenzertheilung an Candidaten der Medicin, um gegen die Zulassung superstitiöser Mittel in dem Heilverfahren zu sprechen; zur allgemeinen Belehrung gab er dann diesen Abschnitt des Vortrages besonders heraus [2]. Er wies auf die Pflicht des Arztes, keinem Kranken zur Erlangung der Gesundheit ein Mittel anzurathen, das dem Glauben oder den göttlichen Geboten widerspräche; die Aerzte mussten in dieser Beziehung schwören, Keinem aus Gesundheitsrücksichten zur Fornication zu rathen [3]. Man rechtfertige, klagt er, allerdings solche superstitiöse Mittel theils mit dem Gebrauche, den namentlich die älteren Aerzte davon gemacht, theils mit dem glücklichen Erfolge für den sich ein natürlicher Grund nicht auffinden lasse, auch habe Gott nicht umsonst an gewisse Kräuter und Steine eigene Kräfte geknüpft. Allein dem stehe folgendes entgegen: „Die Philosophie mache es wahrscheinlich und der Glaube gewiss, dass es Dämonen gebe; ihr Dasein oder ihren Einfluss leugnen sei ein Irrthum gegen die hl. Schrift und desshalb jene zurechtzuweisen, welche die Theologen über diesen Glauben verspotten [4]. Dieser Irrthum stamme bei den Gebildeten entweder aus dem Mangel an gläubigem Sinne oder aus einer verkehrten Richtung der Erkenntniss; indem sie sich nemlich überwiegend mit der sinnlichen Erfahrung und ihren einzelnen Erscheinungen beschäftigen, verdunkelt sich ihr Blick für die höchsten

1) Bulaeus IV, 864 giebt den Erlass mit dem Datum 14. September 1398, dagegen bei Gerson Opp. I, 219 findet er sich unter dem 19. September 1389, was das richtige ist; denn 1398 war Gerson gar nicht in Paris; die Schrift gegen Magie erwähnt bereits der Censur der Facultät als „nuper editam“ und da er diese Schrift als Kanzler verfasste, so fällt sie in die Zeit von 1395—1397. — 2) Tractatus de erroribus circa artem magicam, I, 210—19. — 3) Sermo de castitate, III, 965. — 4) De errorib. circa art. mag. 211. „Ridendi sunt, imo dure corrigendi, qui theologos derident mox ut sermonem de daemonibus faciunt, mox ut eis effectus quosdam attribuunt, quasi fabulosa sit eorum responsio.“

Principien des Seins und sie werden für speculative Anschauung unfähig [1]). Dieses Befangenbleiben im Materiellen führt zuletzt zur Leugnung Gottes, denn ist Gott, dann existirt auch Geist, und giebt es keinen Geist, dann auch keinen Gott. Zuzugeben ist übrigens, dass Vieles dämonischen Einflüssen zugeschrieben wird, was aus natürlichen Ursachen erfolgt ist. Die sinnliche Welt hat wunderbare, geheimnissvolle Kräfte, aus deren Verbindung Erscheinungen und Wirkungen möglich werden, die man natürliche Magie nennen kann, und die auch dem Glauben nicht entgegen ist. Jeden Gebrauch aber, durch den man eine Wirkung setzen will, die nicht von der wunderthätigen Kraft Gottes oder von natürlichen Ursachen herleitbar ist, muss der Christ als abergläubisch und als Folge einer Verbindung mit dem Dämon betrachten. Eine solche Verbindung (pactum) aber ist Götzendienst und Abfall vom Glauben. Denn der wahre Glaube belehrt uns, dass die Dämonen die heftigsten und schlauesten Feinde der Menschheit sind, die sie vernichten würden, wenn Gott nicht ihrer Tyrannei Einhalt thäte; daher sind alle ihre Versuche eitel, so weit Gott dieselben nicht zulässt: er lässt sie aber zu, der Verhärtung der Verdammten, der Läuterung der Sünder, der Bewährung der Gläubigen und seiner Verherrlichung willen. Ist nun dem Dämon Macht gegeben, dann gebraucht er sie nicht in offener, gewaltsamer, sondern listiger Weise, um die Seelen in Abgötterei zu stürzen. Er wählt sich nach Reichthum, Ehre, Wohllust und geheimer Wissenschaft Lüsterne, und veranlasst sie zu Gebräuchen, durch welche sie Befriedigung ihres Verlangens erhalten sollen; nicht als wenn diese Gebräuche an sich einen Erfolg hätten oder er dadurch genöthiget würde ihnen dienstbar zu sein, sondern um die Gott gebührende Ehre sich selbst zuzueignen, da er die Phantasie nicht lassen kann, dem Allerhöchsten gleich zu sein. Wird dem Bethörten das Gewünschte nicht zu Theil, so legt er die Schuld nicht dem Dämon, sondern sich selbst bei. Durch eine zufällig eingetroffene Wahrheit weiss dieser zehn Lügen zu decken.

Derartig superstitiös magische Gebräuche soll daher die Medicin nicht zulassen, auch nicht, wie man sagt, um die Phantasie des Kranken der Heilung entsprechend zu stimmen. Denn geneset der Kranke, so geschieht es auf Kosten des Lebens der Seele, er wird jetzt die Wahrheit der Magie aus eigener Erfahrung gegen uns (Theologen) beweisen wollen, als wenn wir leugneten, dass der Dämon mit Gottes Zulassung etwas vermöge! Vielmehr glauben wir nicht blos an die wirkliche Magie der Zauberer Pharao's, der Todtenbeschwörer Sauls, des Simon Magus, der Exorcisten der Juden und der Wunder und Zeichen des Antichrists, sondern verwerfen die Leugnung des magischen Charakters derselben; denn dem falschen Glauben gebührt durch Wunder getäuscht, wie dem

---

[1]) „Gerunt proprie animam sic occupatam circa corpus, circa res sensibiles ac eorum sollicitas curas, vel ita in causarum particularium et visibilium perscrutatione consistunt, quod de universalibus et primis entibus ac spiritibus nil credere vel sapere, nil tenuiter et elevate cogitare possunt.“ Sieh oben S. 265.

wahren durch Wunder erbaut zu werden. Wenn man ferner zur Entschuldigung magischer Gebräuche sich auf die Uebungen der Frömmigkeit beruft, die damit verbunden sind, wie Beten, Fasten, Enthaltsamkeit, Empfang des Sacramentes, so täuscht sich hier die Ruchlosigkeit selbst, denn auch das Heiligste kann missbraucht werden, und dem Lügengeiste ist es nicht um Frömmigkeit, sondern um Selbstverherrlichung zu thun. Sagt man ferner, dass ja auch die Kirche ganz verwandte Gebräuche dulde, wie gewisse Wallfahrten, Verehrung gewisser Bilder, eigenthümliche Anwendung der geweihten Kerzen, des Weihwassers, der Exorcismen, neuntägige Andachten, Hersagen einer bestimmten Zahl von Gebeten, — Alles zum Zwecke bestimmter Wirkungen, so will ich nicht leugnen, dass unter dem Scheine der Religion Vieles gebräuchlich geworden ist, was besser unterblieben wäre; indessen duldet man es, weil es nicht gänzlich zu beseitigen ist und der Glaube der Einfältigen, wenn er auch in einigen Punkten nicht das Richtige hat, doch im Ganzen, so lange ihr Sinn demüthig und für Belehrung bereit ist, auf dem Glauben der Besseren ruht, der auch bei diesen Verkehrtheiten der allgemeinen Intention nach vorausgesetzt ist. Aus der religiösen Volkssitte kann daher nichts gefolgert werden [1]). Aber, sagt man, der Kranke ist von den Aerzten aufgegeben, seine Krankheit ist wahrscheinlich durch Magie gewirkt, warum soll man nicht dasselbe Mittel brauchen, um den Teufel zur Hilfe zu nöthigen, da wir ja aus dem Beispiele Christi, des Moses und anderer Heiligen sehen, dass er zu Diensten für die Menschen gezwungen werden kann? Wohl; aber wenn man das Gezwungensein des Dämon anders als durch wunderbare Wirkung Gottes erklärt, so ist dieses eine eben so falsche als gefährliche Meinung; falsch, weil der Teufel auch Freiheit besitzt und sich nicht durch Sprüche zwingen lässt, gefährlich, weil dadurch der Weg zum Verkehre mit ihm gebahnt wird. Niemals muss man bei dem Feinde Hilfe suchen, sondern wenn wir in Krankheiten und Leiden Alles gethan haben, was im Bereiche menschlichen Wissens und Könnens liegt, wenden wir uns vertrauensvoll an Gottes Barmherzigkeit; durch bussfertige Aenderung unseres Lebens ändern wir seine Beschlüsse; sollte Gott aber unser Flehen nicht erhören und stammte unser Leiden selbst aus der Verbindung eines Ruchlosen mit dem Teufel, so harren wir geduldig aus, ohne Gottes Barmherzigkeit die Zeit der Hilfe vorzuschreiben."

Wie er gegen andere Missstände des kirchlichen Lebens die Hilfe des Staates verlangte, so hatte er auch den König in der Staatsrede 1405 und in dem Vortrage über die Vereinigung mit den Griechen 1409 aufgefordert, nicht nur selbst von der Anwendung solcher superstitiöser Mittel sich frei zu halten, sondern gegen das Umsichgreifen derselben einzuschreiten; jedoch ohne Erfolg; es wurden

[1]) De errorib. circa art. mag. 215. „Fides simplicium quamquam minus in aliquibus bene sapiat, regulatur tamen et quodammodo rectificatur salvaturque in fide majorum, quam fidem generali saltem intentione in omnibus suis observationibus praesupponunt."

sogar, wie wir gesehen, zur Heilung des Königs derartige Wege eingeschlagen [1]). Noch später, während seines Aufenthaltes zu Lyon, trat Gerson gegen vereinzelte Erscheinungen des Aberglaubens auf, so im December 1428 gegen einen Arzt zu Montpellier, der Münzen mit dem Bilde eines Löwen und magischen Charakteren als Heilmittel gegen Unterleibsleiden empfahl [2]), dann gegen den Wahn von dem verderblichen Einflusse des Tages der unschuldigen Kinder [3]), und endlich gegen den Professor der Medicin Jacob Angeli zu Montpellier, wegen Bezeichnung der für Unternehmungen günstigen und ungünstigen Tage [4]).

Letzteres war nur eine vereinzelte Meinung des astrologischen Glaubens der Zeit überhaupt, dem, wie der Magie, bei dem Adel [5]) und am Hofe, besonders Carls VII., grosser Einfluss auf politische und kriegerische Unternehmungen gestattet war. Kaum war Gerson aus seinem Exile 1419 nach Lyon gekommen, als er den Dauphin schon gegen die Astrologen seiner Umgebung misstrauisch und auf das Irrige, was mit der „edlen, zuerst dem Adam und seinen Nachkommen geoffenbarten Wissenschaft der Astrologie" verbunden sei, aufmerksam machte [6]). Wir haben gesehen, wie er sich dadurch den Vorwurf der Herrschsucht zuzog, die keinen andern Einfluss auf den Fürsten dulden könne, als den ihrigen. Wer aber das elende Treiben in der Umgebung des Dauphin und seine Behandlung der wichtigsten Angelegenheiten kennt, dem wird ein solcher Schritt eher als wohlgemeinte Warnung treuer Anhänglichkeit erscheinen, zumal die Astrologie sogar theilweise als berechtiget erklärt wird! Vom Standpunkte der Theologie aus, als der Inhaberin der objectiven Wahrheit und eben damit des Maasstabes zur Beurtheilung dessen, was in allen andern Zweigen des Wissens Wahres und Falsches ist, will Gerson das Verkehrte bestreiten, das Einzelne mit der bewunderswürdigen Wissenschaft der Astrologie verbunden haben, und den Dauphin warnen, sich nicht durch trügerische Vorhersagungen täuschen zu lassen. Die theologische Astrologie Gersons ist nun diese:

„Der Himmel ist von Gott frei in der Zeit geschaffen und geordnet, um durch ihn als Werkzeug die Maschine der vergänglichen Welt zu leiten [7]), auf die Schöpfung der vernünftigen Seelen aber hat er keinen Einfluss, sie stehen nach Natur und Gnade unter Gottes unmittelbarer Leitung. Damit ist die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, von der Vergänglichkeit der Seele, von der Einheit des Geistes (unicus intellectus est in omnibus hominibus") und die Ansicht Jener, welche den Fall des Menschen und dessen Einfluss auf das Naturleben leugnen, beseitiget. An dem Falle des Menschen und seinen Folgen glaubt Gerson zugleich die Schwierig-

1) Sieh oben S. 418. — 2) Opp. I, 206—8. — 3) Ibid. 203—6. — 4) Ibid, 208—10. — 5) Gerson erwähnt I, 205 die Aeusserung eines Predigers vor dem Hofe, der Adel möge sich wahren, dass man künftig nicht mehr von „vieilles sorcières". sondern von „nobles sorciers" spreche. — 6) Trilogium astrologiae theologizatae I, 189—206. — 7) L. c. 190. „Coelum esse velut instrumentum Dei gloriosi et per ipsum machinam mundi corruptibilis regulariter gubernari"

keiten zeigen zu können, welche sich der Vereinbarung von Theologie und Astrologie, wie sie z. B. D'Ailly versuchte, in den Weg stellen. Er stellt dieses in dem Syllogismus dar:

„Der Himmel, in dem Zustande vor dem Falle des Menschen gedacht, zeigte auf die Menschwerdung Gottes wegen Wiederherstellung des gefallenen Menschen;

Der erste Mensch wird nicht sündigen und eine Wiederherstellung nicht statt finden;

Also hat der Himmel etwas Falsches vorhergezeigt.

Der Untersatz war seiner Zeit möglich; da nun der Himmel von Gott unmittelbar geschaffen ist, hat Gott selbst durch den Himmel Falsches vorhergesagt." Allein die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, ist keine andere, als die in allen Versuchen obwaltende, das Verhältniss zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der menschlichen Freiheit wissenschaftlich zu bestimmen. Die Theologie hat es in dieser Lösung nicht leichter als die Astrologie. Die vermittelnde Ansicht aber, die Gerson aus Rücksicht für D'Ailly einfliessen lässt, „es könnten mit der Erlösung durch Christus gewisse Stellungen der Himmelskörper im Einklange gewesen sein, da ja beinahe alle Wunder mehr oder weniger an die Naturthätigkeit sich anschliessen [1]), hat blos die abstracte Möglichkeit zur Grundlage und ist darum nicht von Belang für Lösung der Schwierigkeit. „Der Himmel, fährt Gerson fort, hat nach Verschiedenheit der einzelnen Körper verschiedene Kräfte und Bewegungen erhalten, die mehr uns verborgen als bekannt sind; sein Einfluss auf das menschliche Leben ist ein nur allgemeiner und entfernter, während Gott nicht blos im Allgemeinen, sondern im Einzelnen und zunächst einwirkt. Da nun die Bewegungen des Himmels uns nicht alle genau bekannt sind, durch diese Bewegungen aber der Einfluss des Himmels vermittelt wird, so lässt sich auch dieser Einfluss nicht näher bestimmen und wird in einzelnen Fällen oft sehr falsch berechnet, wenn die wahre und scheinbare Stellung der Gestirne nicht auseinander gehalten werden. Die Himmelskörper mögen Einfluss auf Träume, Vogelflug und Aehnliches haben, aber desshalb soll der Christ nicht darauf oder auf die Resultate der damit verwandten Geomantie, Chiromantie und Pyromantie achten, damit er nicht in den Irrthum der Heiden falle und strafwürdig werde [2]). Die Himmelskörper werden von den Engeln (seu intelligentiae) nach Gottes Willen geleitet, aber nicht von ihnen belebt, diese wirken daher auch nicht bei Schöpfung der Seele ein und können der menschlichen Freiheit nicht wesentlich zu nahe treten, denn sie sind nur dienstbare Geister; wohl aber können sie nach Gottes Willen am Himmel und auf Erden zum Besten der Auserwählten Aenderungen verursachen, wie dass die Sonne stille stehe,

---

[1]) Ibid. „Vix reperitur aliquod miraculum fuisse factum quin in circumstantiis concurrerit aliqua naturalis actio." — [2]) Trilog. astrolog. theologis. I, 194. „Videant severitatem judiciorum contra tales per ecclesiasticos ad incarcerationem perpetuam, per seculares ad ignem, per Deum ad gehennam."

das Feuer nicht brenne u. s. f. Wähnen aber, dass man gute und böse Geister zu bestimmten Handlungen nöthigen könne, ist vermessen, und Jene sündigen, welche solche Gott und die Geisterwelt beschränkende Regeln unter dem Namen der Astrologie lehren. Die Vernunft kann und soll allerdings auch über die Gestirne herrschen, und es ist ihrer unwürdig, sich durch beängstigende nichtige Vorstellungen quälen zu lassen; eben darum aber soll sie sich in ihren Handlungen, besonders in Leitung des Staates, nach der Erfahrung und den natürlichen und sittlichen Gesetzen richten und jede Form des Aberglaubens verachten, zumal wenn dieser durch gemeine obscure Menschen gerathen wird. Die menschliche Vernunft darf endlich wegen ihres freien Mitwirkens nicht als durch irgend welche äussere Erfolge mit Nothwendigkeit bestimmt gedacht werden, sondern soll ihrem übernatürlichen Ziele zugeführt werden durch Glaube, Hoffnung, Liebe, unter dem Schutze der Engel und Heiligen, die Gott frei wirken lässt, damit der hierarchischen Ordnung gemäss das Niedere durch das Mittlere mit dem Höheren geeint werde."

„Welche Haltung hat also ein Fürst bei Berathung wichtiger Unternehmungen gegen Astrologen zu beachten? er soll vor Allem ihren Charakter prüfen, ob es redliche Männer oder gewinnsüchtige Betrüger sind, und dann sehen, ob sie in ihrer Wissenschaft und den philosophischen Disciplinen gründliche Kenntnisse haben. Dann mag er auf ihr Gutachten hören, aber nicht so, dass nicht auch Klugheit und Erfahrung zu Rathe gezogen werde, so dass, wenn es sich z. B. um den Beginn eines Kampfes handelt, und die Astrologen erklären, dass die Constellation nicht günstig dafür sei, erfahrene Kriegsleute aber unter den gegebenen Umständen einen günstigen Erfolg versprechen, beider Gründe genau erwogen und nach den stärkeren die Entscheidung fallen soll; denn die astrologischen Gründe sollen nicht unberücksichtigt gelassen, aber auch nur so weit beachtet werden, als es nöthig ist" [1]).

Dasselbe gilt rücksichtlich der astrologischen Werke; „ist in ihnen mehr Nützliches als Superstitiöses enthalten, befassen sie sich mehr mit dem mechanischen Theile der Himmelskunde und ruhen sie auf geometrischer Demonstration, dann kann man sie dulden; ist aber das Superstitiöse, Magische überwiegend, dann sollen sie verboten und vernichtet werden [2]). Diejenige theologische Facultät aber würde der Christenheit einen grossen Dienst leisten, welche alle astrologischen Schriften prüfen und die verdächtigen, irrigen und häretischen Sätze genau bezeichnen würde, wie dieses schon mit den Schriften des Aristoteles und der arabischen Commentatoren und selbst in der Theologie mit den Sentenzen des Lombarden geschehen sei." Das Unsichere in dem Endurtheile Gersons lässt sich nicht verkennen. Wenn die Gestirne auf den menschlichen Willen

---

[1]) Trilog. astrolog. theologiz. I, 199. „Non oportet ut omne prorsus judicium ex radice superiori coeli sumptum contemnatur, sed nec expedit ut plus ponderetur quam oportet ...." — [2]) L. c. 201.

keinen bestimmenden Einfluss haben, sondern der Weise über die Gestirne herrscht, ja wenn die gesammte Bewegung der Himmelskörper und damit ihr Einfluss noch nicht genau erkannt ist, warum soll dann das Urtheil des Astrologen gleich der Stimme der Erfahrung Berücksichtigung finden? und umgekehrt, wenn Himmel und Erde durch die den Willen Gottes vollziehenden Geister geleitet werden, die aber nach Gottes Befehl oder Zulassung auf unsern Verstand und Willen durch innere und äussere Eindrücke — wie wir gleich näher erfahren werden — wirken können, was ist dann diese die Gestirne beherrschende Vernunft Anderes als leere Redensart? Diese Unsicherheit mag D'Ailly, dem Gerson den Tractat zugesandt hatte, noch vor der Ueberreichung an den Dauphin, zu seinem nicht sehr günstigen Urtheile darüber bewogen haben [1]. Er findet mehres Nützliche darin, aber das Ganze komme doch nur darauf hinaus, dass man zwischen wahrer und falscher Astronomie unterscheiden müsse. Dazu genügen aber theologische und philosophische Kenntnisse nicht, man müsse auch die wahre Astronomie kennen. Er selbst will an den Dauphin schreiben und ihn vor Betrügern warnen, und wünscht darum, dass Gerson seine Art, die Sache zu behandeln, aufgebe, damit sie Beide darin sich gegenseitig unterstützen.

Eine gleich unsichere Haltung begegnet uns in dem Urtheile Gersons über Magie. Er erkennt, dass Vieles auf Rechnung dämonischer Kräfte geschrieben werde, was natürlichen Ursprungs sei und dass durch Benützung natürlicher Mittel, wie Gebrauch mehrer Spiegel, Schnelligkeit der Bewegung, Umstimmung der Einbildungskraft u. s. w. sich Vieles erreichen lässt, was wunderbar erscheint, und doch nur in das Gebiet der „natürlichen Magie“ gehört. Ja er bezeichnet auch ganz richtig die Quellen, aus denen sich der vorherrschende Hang seiner Zeit zum Aberglauben bildet, nemlich einmal die Geheimniss- und Wundersucht [2] und dann die Verdorbenheit der Phantasie [3]. Die Gründe dieser Verdorbenheit sind entweder innere, wie Krankheit des Gehirns, geistige Schwäche überhaupt, wie bei Kindern und Frauen, oder äussere, wie Versuchung des Teufels, Fortdauer heidnischer Sitten, Lecture von Dichtern und Romanen [4], Folgen schlechter Erziehung, Mangel an Erkenntniss der göttlichen Gesetze, Lügenhaftigkeit. So dass also mit diesem psychologischem Blicke die Möglichkeit gegeben ist, diese Erscheinungen auch als

---

[1]) Trilog. astrolog. theologiz. I, 226. Epistola Cardinalis Cameracensis ad Joannem Gersonem. Dupin hat den ungeschickten Beisatz „in qua *laudat* ejus judicium de Astrologia“ hinzugefügt. — [2]) De probatione spirit. I, 41. „Dici non potest quantum haec curiositas vel cognoscendi futura et occulta vel miracula videndi vel faciendi fefellit plurimos et a vera religione frequenter avertit; tunc superstitiones in populis, quae religionem inficiunt christianam, dum sicut olim Judaei solum signa quaerunt, dum imaginibus exhibent latriae cultum, dum insuper hominibus nedum canonizatis, scripturis quoque non authenticis plus quam sanctis vel evangelio praestent fidem.“ — [3]) I, 205. — [4]) I, 206. „Ex lectione quorundam Romanciorum i. e. librorum compositorum in Gallico quasi poeticorum de gestis militaribus, in quibus maxima pars fabulosa est, magis ad ingerendam quandam novitatem et admirationem quam veritatis cognitionem.“ Wohl die erste Definition des Romans.

Wirkung des krankhaften oder getrübten äusseren oder inneren Sinnes zu betrachten. Aber er fürchtet, dem Glauben zu nahe zu treten, wenn er dieser Erkenntniss ihr volles Recht gewährt; irrig aufgefasste oder falsch dargestellte Thatsachen, auf welche sich die Daemonologie seiner Zeit stützt, wie die dem Nominalismus eigene Scheue vor aller mit Nothwendigkeit sich vollziehenden Gesetzmässigkeit des natürlichen Lebens, bestimmen ihn diese Daemonologie nach ihren Grundzügen festzuhalten, wodurch auch dem Glauben an Magie seine Basis gesichert bleibt. Nach ihm können gute wie böse Geister auf das äussere Leben einwirken, die Dämonen die physischen Kräfte des Menschen lähmen [1]), selbst Kinder mit ihm erzeugen, und noch weit mehr ist das innere Leben ihnen preisgegeben. Gute und böse Engel können auf die Phantasie in Erzeugung ihrer Gebilde wirken, wohin die Offenbarungen im Traume zu zählen sind; aber auch während des Wachens können sie im Menschen so lebhafte Bilder erregen, dass er sie ausser sich zu sehen glaubt, wie das wilde Heer, schreckliche Töne, Tänze schöner Frauen, wie ja die Dämonen überhaupt durch die Vorstellung von Ton, Geruch, Körper, täuschen, wohin auch jene Art der Magie gehört, Andere durch Blicke, wächserne Figuren, zu quälen, die Umwandlung der Gefährden des Ulysses, die Wandlung des Nabuchodonosor in einen Ochsen; in allen solchen Erscheinungen kann der dämonische Einfluss, ohne dem Glauben zu nahe zu treten, nicht geleugnet werden [2]), so dass also die Dämonen unser Erkenntnissvermögen stören und unsere Vorstellungen ausschliessend auf Schlechtes richten können [3]). So beruht auch die Sprachengabe der Apostel auf einer Einwirkung der Engel auf die Zuhörer [4]). Selbst unmittelbare Anschauungen, ohne Vermittelung äusserer Vorstellungen, können sie dem Geiste zu Theil werden lassen, wie dieses von Seite des Dämon bei Geisteskranken geschieht, welche die geheimen Sünden Anderer offenbaren. Nur nicht in einen substanziellen, die gesammten Lebensäusserungen der Seele bestimmenden Verband können sie mit der Seele treten, dieses ist das ausschliessende Vorrecht Gottes [5]). Nehmen wir zu diesem Verhältnisse der Geister zu den Menschen noch den von Gerson wiederholten Satz der theologischen

---

[1]) Collatio de angelis III, 1488 „potest daemon si et in quantum prohibitus non fuerit homines in vegetativa, nutritiva, generativa et motiva per corporum alterationem sic indisponere, ut vel aegrotet vel generare nequeat aut moveri“. — [2]) L. c. 1483 „Nullo pacto negari potest salva fidei integritate et rationis naturalis probabilitate“ — [3]) Ibid. „Possunt daemones cognitivam nostram impedire turbareque, et ad turpia, obscena et illecebrosa cogitanda traducere et sic in illis phantasiam sistere ac figere, ut de aliis aut parum aut nil recogitet . . . .“ cf. de remediis contra pusillanimitatem III, 582. — [4]) Collatio, 1484. „Probabile est angelico factum fuisse ministerio quod apostolorum linguae omnium genera idiomatum resonarent, ut ad litteram verum sit illud Christi „non vos estis qui loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis“, spiritus divinus, inquam, principaliter, angelicus vero ministerialiter.“ — [5]) 1485. „Illabi animae est substantialiter, illico existere, dominanter eam possidendo et causaliter quoad omnes actus regulando vel regendo, ita ut ex ordine causali et habitudine ad animam habeat illabens eam vertere ad quemcunque actum voluerit; hoc autem solius Dei proprium est.“ Weitere Erklärungen des häufig missverstandenen Illapsus Dei finden sich III, 112 u. 188.

Facultät zu Paris hinzu, dass jeder Akt Behufs einer Wirkung, die nicht auf ein göttliches Wunder oder eine natürliche Kraft zurückzuführen ist, verdächtig ist, auf einen ausdrücklichen oder schweigend vorausgesetzten Pact mit dem Teufel zu ruhen, so haben wir die Grundpfeiler jenes daemonologisch-magischen Systems, dessen greuelvolle Herrschaft noch immer für Viele ein Geheimniss ist. Von diesem Standpunkte aus, der das gesammte Geistes- und Naturleben den Eingriffen der Geisterwelt blosstellt, kann jeder Versuch dem verderblichen Einflusse des Aberglaubens eine Schranke zu setzen, höchstens nur dahin gehen, alle diese Eingriffe dem bald gebietenden, bald blos zulassenden Willen Gottes unterzuordnen und die Meinung zu zerstören, als besitze der Dämon für sich eine Macht oder als könne der Mensch durch irgend ein Mittel ihn binden, d. h. ihn zu irgend einer Leistung nöthigen. Beides hat Gerson geleistet; bei seinem dogmatischen Rigorismus und seinem Eifer für die Autorität der Schule konnte und wollte er nicht weiter in seiner Zeit, auch da nicht, wo es den Anschein hat, als fasse er das Verhältniss vom sittlichen Standpunkte auf, z. B. wenn er in einer Predigt fragt [1], wie man den Teufel austreibe, der in den Menschen fahrend, ihn für Gottes Wort blind, taub und stumm macht, und die Antwort giebt: durch das Weihwasser der Busthräne, durch den Exorcismus der Beicht, durch das Gebet, Fasten und Almosen wahrer Genugthuung, d. h. durch innere und äussere Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott, oder wenn er als Mittel gegen Bezauberung Demüthigung vor Gott und Reinerhaltung des Gewissens empfiehlt; denn diese Auffassung tritt seiner Grundanschauung nicht zu nahe.

Sehr duldsam ist seine Haltung gegen jene Formen der populären Frömmigkeit, denen mehr aus Mangel an Erkenntniss als aus gutem Willen der Charakter des Abergläubischen anklebt; diese Formen ruhen ihm auf dem Glauben der Kirche und verdienen Entschuldigung, so lange ihnen nur nicht als solchen eine Wirkung beigelegt wird, z. B. neuntägige Andachten, Hersagen gewisser Gebete in bestimmter Zahl, und wenn die gute Meinung damit verbunden ist, Alles nur von Gottes Hilfe zu hoffen [2]); denn das unwissende Volk wisse sich nicht so unmittelbar zu Gott zu erheben, es bedürfe gleichsam der Leiter dieser frommen Erfindungen. Prälaten und Doctoren hätten darüber zu wachen, dass eine excessive, unerleuchtete Frömigkeit nicht dem Glauben zum Nachtheil gereiche und in

---

1) Serm. Dom. IV, Quadig. III, 1089. — 2) De absolutione sacramentali II, 409. „Quamvis instruendi essent (simplices) crebrius tam per sermones quam aliunde ut spem suam potius figerent in auxilio Dei et Sanctorum immediate quam talia adinventa quaererent. Nihilominus condescendendum est quandoque fragilitati et debili devotioni hominum et paucae fidei, qui nequeunt sic ferri in Deum immediate. Et ex hoc possent excusari novenariae, quae fiunt cum certis observantiis quas credunt simplices esse necessarias et quod alioquin nil valeret quidquid agerent, ut si solum essent VIII dies vel XI, similiter si detur candela longitudinis illius qui offert, quod plus prodest quam longior et ita de similibus innumeris. Non est igitur quaelibet talis observantia condemnanda et extrahenda tanquam impia, sed potius studendum est, ut illud quod fit, fiat intentione pia ad Deum et sub spe auxilii sui ab ipso et non altero quolibet consequendi.“

Predigten und Ermahnungen an das Volk eher dagegen zu sprechen, als durch Besttätigung solcher Gebräuche und Meinungen das Gebiet des Aberglaubens zu erweitern; denn die Mehrzahl der Menschen ist von Natur zum Aberglauben geneigt, eine Bestättigung derselben von der Kanzel herab, würde sie dem Volke als Glaubenswahrheiten erscheinen lassen [1]); überhaupt biethe ja das Evangelium und die beglaubigte Geschichte des Wahren und Nützlichen genug für die Frömmigkeit, so dass man der neuen Erfindungen wohl gerathen könne. Gerson trat daher gegen solche Prediger des Aberglaubens auf. So war in Predigten dem Volke die Versicherung gegeben worden, an dem Tage, an dem man eine Messe andächtig höre, werde man nicht erblinden, nicht plötzlich sterben und keinen Mangel an dem nöthigen Unterhalte haben [2]). Eine solche Behauptung, erklärte Gerson, sei eben so vermessen als superstitiös, denn es könne einer andächtig die Messe hören, und doch an diesem Tage durch Gottes Rathschluss plötzlich sterben, sei es zu seinem Heile oder zu seinem Verderben; sohin können gerade jene Güter, welche das Messehören gewähren soll, dem Menschen verderblich, das Gegentheil aber, wie blind werden, Mangel leiden, heilsam werden; behaupten also, dass die Messe allgemein (universaliter) jenes leistet, heisst behaupten, dass die Messe in gewissen Fällen nachtheilig für das Seelenheil werden kann, abgesehen davon, dass das Volk durch solche Versicherungen auf den jüdischen Standpunkt zurückgeworfen wird, im Gottesdienste nur zeitliche Interessen zu suchen [3]); auch frage es sich, warum das Anhören der Messe jene Wirkungen vor anderen religiösen Akten voraus haben solle? natürliche Gründe seien nicht da, auch die Schrift wisse nichts davon, sohin sei die Behauptung superstitiös, frivol, und verleite zur Sünde, indem sie Frauen, die mit der Haushaltung beschäftigt sind, und Arme, die zu arbeiten hätten, veranlasse, an Werktagen oft stundenweit zur Messe zu gehen, und ihre natürlichen Pflichten zu versäumen. Dasselbe gelte bezüglich der Behauptung, dass, so lange einer der Messe beiwohne, er nicht älter werde. Der Prediger müsse gegen solchen Wahn sprechen, und nicht das Volk mit Mährchen nähren, wiewohl das Volk gerade solche Prediger des Aberglaubens in Folge seiner geistigen Schwäche und Neigung zum Irrthum höher stelle, als den Prediger der Wahrheit. Wenn Gerson in einer Zeit, in welcher selbst weltlich gesinnte Naturen sich aus diesen Verirrungen des frommen Sinnes nach dem wahrhaft Christlichen in Leben und Lehre sehnten [4]), dennoch diese Formen geduldet wissen will, wenn mit ihnen nur die rechte Meinung (intentio) verbunden sei, so liegt der Grund neben der Rücksicht auf die geistige Schwäche des Volkes

---

[1]) De directione cordis III, 476. — [2]) II, 521—28. — [3]) „Taliter praedicare est ad judaizandum populum inducere, dum pro solis temporalibus commodis missam audiet aut principaliter hoc faciet.“ — [4]) „O gloriosissime salvator, rief Jean de Montreuil beim Anblicke des Reliquiencultus zu Cöln (Martene collect. II, 1418), utinam secundum traditionem tuam scientificissimam et in maxima parte sui moralissimam lex tua asservaretur, *non equidem in plerasque incideremus anilitates*, sed quae jussio tua est cum religione rite colendo sapientiam jungeremus.“

in der ihm eigenen Scheue vor Allem, was den frommen Sinn verletzen könnte; wie er, um diesen nicht zu ärgern, die theologische Forschung zur Vermeidung aller Gegensätze innerhalb der Schule anhält, so soll noch weniger durch directen Angriff auf bereits als Sitte bestehende Formen ein Aergerniss gegeben werden; der im Glauben Starke soll in solchen Dingen vielmehr den Schwachen tragen. Allerdings; nur ist dabei nicht zu übersehen, dass dieses Tragen des Schwachen auch seine Grenze hat, nemlich da, wo das Herablassen zu der Schwachheit Anderer nicht stattfinden kann, ohne gegen sich selbst in Folge der besseren Erkenntniss unwahr und untreu zu werden. Denn hier tritt die Regel des canonischen Rechtes ein: „lieber Andere Aergerniss nehmen lassen, als die Wahrheit verlassen.“ Wie aber mit Beachtung der Duldung solcher Formen die von ihm der Theologie gestellte Aufgabe für das Leben gelöst werden soll, das Korn von der Spreu, das Wahre von dem Falschen, das Bleibende von dem Vergänglichen zu scheiden, dürfte schwer zu sagen sein, da gerade auf dem Gebiete der Frömmigkeit Form und Inhalt so sehr einander bedingen, dass die verkehrte superstitiöse Form mit der „rechten Meinung“ unschädlich machen wollen, sich in der Regel als ein erfolgloses Mühen erweisen wird; die Form hält den Geist in Fesseln, gegen welche die blose Intention ohnmächtig bleibt. Uebrigens giebt Gerson dieser Aufgabe sowie seinen eben mitgetheilten Reformgrundsätzen zunächst nur den Charakter von Directiven, die aus ihrer abstracten Allgemeinheit nicht heraustreten und deren Anwendung im Einzelnen durch die kirchliche Autorität selbst, namentlich, wo es sich um Beseitigung oder Aenderung gesetzlicher Bestimmungen handelt, durch das allgemeine Concil sanctionirt werden soll; denn das Concil ist ja das „lebendige Gesetz“, welches die todten Gesetze ins Leben führt, es ist „der Weise, welcher die rechte Mitte der Tugend bestimmt“ [1]). Aber gerade das Concil zu Constanz, auf dessen Thätigkeit er so grosse Hoffnungen für eine Reform des kirchlichen Lebens gesetzt, blieb in solchem Grade hinter seinen Erwartungen zurück, dass er unter dem Eindrucke dieser Erfahrung zur Ansicht kam, die Kirche könne niemals durch ein Concil eine Reform erhalten, wenn es nicht unter der Leitung eines gutgesinnten, klugen und standhaften Präsidenten stehe. Die einzelnen kirchlichen Provinzen, räth er, sollten sich, so gut sie es vermögen, selbst helfen, nicht durch neue Verordnungen, sondern durch Beseitigung derjenigen, die unnütz geworden und durch kräftige Handhabung der verbleibenden [2]). Wenn aber von einem allgemeinen Concile, ungeachtet der Machtfülle, die ihm Gerson

---

[1]) De unitat. Eccles. II, 121 und sermo pro viagio regis Rom. II, 280. Cf. Aristotelis ethica Nicomach. lib. II, c. 6. — [2]) Dialogus apologeticus II, 392. „Video quod *Ecclesiae reformatio nunquam fiet per Concilium* sine praesidentia ductoris affectati, bene prudentis simul et constantis; providerint sibi, dum sciverint et potuerint membra per provincias aut regna, non quidem in multiplicatione constitutionum novellarum, hoc magis interturbat quam adjuvat, sed per executionem vivacem et virilem earum legum quae jam latae sunt abundantissime, supervacuis etiam resecatis vel omissis.“

bezüglich der Kirche und des Papstes verleiht, dennoch eine Reform der Kirche nicht zu erwarten ist, ohne einen dafür thätigen Präsidenten, so ist damit ausgesprochen, dass eben aus Mangel eines solchen die Synode zweckmässig zu leiten verstehenden Präsidenten zu Constanz die Reform gescheitert sei. Aber es lässt sich aus diesem Geständnisse auch die Folgerung nicht vermeiden, dass ohne den Papst überhaupt, als den gesetzlichen Präsidenten des allgemeinen Concils, keine Reform durchführbar, und dass sohin das von Gerson aufgestellte System der kirchlichen Gewalt bezüglich des Verhältnisses des Papstes zum Concile den an dasselbe gestellten Auforderungen nicht entspricht. In wie ferne dieses der Fall ist, soll das folgende Capitel zeigen.

Siebzehntes Capitel.

Gersons Lehre von der kirchlichen Gewalt.

Die meisten Schriften Gersons sind nicht Früchte eines in wissenschaftlicher Forschung an sich Befriedigung suchenden Geistes, sondern durch den Drang der äussern Verhältnisse erzeugt und auf Ordnung und Hebung specieller Bedürfnisse und Zustände berechnet, haben also eine überwiegend practische Richtung; dieses ist vorzugsweise der Fall mit seinen Tractaten über die kirchliche Gewalt; nicht blos sollen sie dem Missbrauche dieser Gewalt steuern und für die Zukunft ihm vorbeugen, sondern auch der auf diesen Missbrauch sich stützenden Bekämpfung der kirchlichen Gewalt entgegentreten. Von diesem Standpunkte haben wir auch seine letzte und am sorgfältigsten bearbeitete Abhandlung „Ueber die kirchliche Gewalt und den Ursprung des Rechtes“ [1]) zu beurtheilen. Sie ist beendet im Januar [2]) 1417 zu Constanz, zur Zeit, wo man nach der Convention von Narbonne damit umging, Benedict den Process zu machen und die Fragen über die Wahl und künftige Stellung des Papstes und der Cardinäle die heftigsten Conflicte erzeugt hatten. Bereits im October 1416 hatte desshalb D'Ailly seinen Tractat „über die Autorität der Kirche, des allgemeinen Concils, des Papstes und der Cardinäle“ [3]) erscheinen lassen, um von extremer Richtung abzulenken. Wir haben auch auf diese Arbeit Rücksicht zu nehmen.

Gerson eröffnet seine Abhandlung, in der er weniger Neues als durch Anderer Forschung bereits Ermitteltes in einer ihm entsprechend scheinenden Weise darlegen will [4]), mit dem Begriffe der

---

1) De potestate ecclesiastica et origine juris II, 225–60. — 2) Nach dem Texte II, 256 am 6. Februar; allein da Gerson schon in der am 17. Januar gehaltenen Rede II, 355 darauf verweist „nuper editus“, muss sie wenigstens Anfang Januar beendet gewesen sein. — 3) In Gers. Opp. II, 926–60. — 4) De potestate II, 227. „Satis est si ex bene inventis et doctrinis aliorum ego meis verbis, meo ordine, favum aliquem veritatis instar apum propria quadam arte compingam.“

kirchlichen Gewalt. Sie ist „die von Christus seinen Aposteln, Schülern und ihren rechtmässigen Nachfolgern in übernatürlicher und specieller Weise verliehene Vollmacht für Erbauung der streitenden Kirche nach den Gesetzen des Evangeliums zur Erlangung der ewigen Seligkeit.“ [1]) Für den Besitz dieser Gewalt genügt jener übernatürliche Charakter, wie er in der Taufe ertheilt wird; zwar wäre es sehr zu wünschen, dass der Träger dieser Gewalt auch im Stande der heiligmachenden Gnade wäre, allein nothwendig ist dieses nicht; denn wenn ohne die Gnade Niemand diese Gewalt besitzen könnte, würde bei der Unmöglichkeit, über den Besitz der Gnade volle Gewissheit zu erlangen, die gesammte hierarchische Ordnung in ihren Grundlagen erschüttert [2]). Die kirchliche Gewalt theilt sich in die des Ordo und der Jurisdiction; erstere geht auf den wahren Leib Christi (Eucharistie) und auf den mystischen (die Kirche); letzteres in zweifacher Weise, indem sie entweder in Spendung der Eucharistie oder der übrigen Sacramente sich darstellt. Ebenso ist die Jurisdictionsgewalt eine für das äussere und eine für das innere Forum; erstere ruht entweder auf unmittelbar göttlicher Anordnung, oder auf menschlichen Gesetzen, oder auf Concessionen (dono) der Fürsten; letztere hat zu ihrer Grundlage die freie Unterwürfigkeit des Gläubigen (ultro se subjicientis) und die Autorität des Obern, welche diese Unterwürfigkeit näher bestimmt. Die Gewalt des Ordo ist ihrem Träger unentreissbar und ihrem Wesen nach unbeschränkt; wer rechtmässig ordinirt ist und mit Beachtung der kirchlichen Vorschriften consecrirt, consecrirt wahrhaft, wäre er auch excommunicirt oder Haeretiker oder degradirt. Diese Consecrationsgewalt ist in allen Priestern gleich; nicht aber ist dieses der Fall bezüglich der Spendung der übrigen Sacramente, denn hier findet ein Unterschied zwischen den Priestern und Bischöfen statt, indem kein einfacher Priester die Weihen oder die Firmung ertheilen kann. Hat also auch das Priesterthum keinen höheren Ordo über sich, so findet es sich doch anders in dem einfachen Priester, anders im Bischofe, anders im Papste; so ist auch die Menschheit (humanitas) wohl dieselbe im Knaben und Manne; aber der Mann kann ein ihm Gleiches erzeugen, der Knabe nicht. Damit löst sich auch die Frage, ob der Episcopat ein eigener Ordo, oder nur die höchste Stufe des Priesterthumes ist. Denn Canonisten und Theologen kommen im Wesentlichen hierin überein, nur in der Form differiren sie; nemlich die Canonisten nennen den Episcopat Ordo, weil er mehr Gewalt in sich schliesst als das einfache Priesterthum; die Theologen geben letzteres zu; weil er aber die Gewalt über den wahren Leib Christi nicht erweitert, nennen sie ihn nur eine neue Stufe der Gewalt, was auf Eins hinauskömmt.

---

[1]) „Potestas ecclesiastica est potestas quae a Christo supernaturaliter et specialiter collata est suis apostolis et discipulis ac eorum successoribus legitimis usque in finem saeculi ad aedificationem Ecclesiae militantis secundum leges evangelicas pro consecutione felicitatis aeternae.“ — [2]) Das Ausführlichere De auferib. Pap. II, 220. Siehe oben S. 254. 55.

Die Jurisdictionsgewalt des äusseren Forum ist kirchliche Zwangsgewalt, kann also ihrem Begriffe gemäss [1]) gegen die Untergebenen auch wider ihren Willen in Anwendung kommen, ihres Heiles wegen. Sie ist weltlich (temporalis) und geistlich; erstere richtet sich nach den bürgerlichen, letztere nach den canonischen Gesetzen; sie ist der weltlichen so nahe verwandt, dass sie in vielen Fällen auf Laien, ja auf Frauen übertragen werden kann. Sie gründet sich auf die Worte Matth. 18, 15—17., die zugleich das Recht geben, den Ungehorsamen ganz oder theilweise von der Kirche auszuschliessen, was schon der Apostel Tit. III, 10. I. Cor. 5, 3—5 that, ja, nach den jetzt bestehenden Canones, den weltlichen Arm gegen ihn zu Hilfe zu rufen [2]). Nach der Meinung Einzelner sei die Excommunication das Aeusserste der kirchlichen Strafe, der ursprünglichen Anordnung Christi zufolge; denn Verhängung von Freiheitsstrafen, körperlicher Züchtigung, oder gar der Todesstrafe ruhe nur auf Zugeständnissen der Fürsten. Indessen will Gerson doch diese weltlichen Strafformen, nemlich Geld- oder Freiheitsstrafen zum Schutze der Rechte und Besitzungen der Kirche beibehalten haben; denn Excommunication und Interdict als Schutzmittel dafür brauchen, habe mehr Verderben als Gewinn gebracht. Aus diesen Worten erhellet aber auch die Fülle der Gewalt des geistigen Schwerdes der Kirche über jeden, auch den Papst. Denn wenn die Worte „sage es der Kirche" hier so viel wären als „sage es dem Papste", so hätte Petrus, da Christus zu ihm sprach, bei sich selbst im gegebenen Falle klagen müssen; die gegentheilige Auffassung ist aber durch die Beschlüsse dieses Concils vom 6. April 1415 bestättiget. Hat nun die Kirche diese Gewalt, so kömmt sie auch dem allgemeinen Concile, als der wahren Repräsentation der Kirche zu; ja es scheint, dass die Kirche ausserhalb des Zustandes ihrer Vereinigung diese Gewalt nur der Potenz nach hat, die erst mit dem Momente der Vereinigung in Akt übergeht [3]), wie dieses die Worte Augustins andeuten: die Schlüssel sind der Einheit der Kirche gegeben. Dieses schliesst nicht aus, dass sie nicht auch dem Petrus und seinen rechtmässigen Nachfolgern gegeben seien, als Monarchen der Kirche, aber vor Allem (principalius) doch der Kirche, einmal wegen ihrer Unfehlbarkeit (indeviabilitas), weil ihr Glaube nicht wanken wird, was man nicht vom Papste sagen kann, dann wegen ihrer Normalität, weil sie die Gewalt des Papstes ihrer Bestimmung gemäss zu leiten hat [4]), dieser aber

---

1) De potest. eccles. II, 230. „Proprie dicitur jurisdictio facultas seu potestas propinqua dicendi vel sententiandi jus in alterum etiam invitum." — 2) Ibid. 231. „Si non haberet Ecclesia talem potestatem et executionem, frustra dixisset Christus: dic Ecclesiae; quia potuisset impune non audiri, contra illud, „si non audierit, sit tibi e. r." — 3) Ibid. 231. „Videtur quod ecclesia ut sparsim considerata non habet illam potestatem nisi in quadam materiali seu potentiali, sed congregatio sua et unitio, quae fit in concilio generali, dat quasi formam." — 4) 232. „Ratione regulabilitatis quoniam habet regularem usum potestatis papalis, non sic e converso." Düx, in seinem „Nicolaus von Cusa" I, 127 (Regensburg 1847), lässt das „usus regularis" ganz missverstehend Gerson irriger Weise sagen: „einem allgemeinen Concil stehe regulär die Ausübung der päpstlichen Gewalt zu". Allein „usus regularis" ist, wie die zahllosen Parallelstellen zeigen, z. B. II, 205, 206, 240 u. s. f. so viel als „usus regulandus"

nicht jene der Kirche, ferner wegen ihrer Allseitigkeit (multiplicitas), vermöge deren sie jede kirchliche Gewalt, auch die päpstliche in sich schliesst, und endlich wegen ihrer höchsten, auch den Papst verpflichtenden gesetzgebenden Gewalt, während die Gesetze des Papstes erst durch Zustimmung der Kirche ihre Kraft zu erhalten scheinen. Dieses muss der Anmassung einiger Päpste und ihrer Schmeichler wegen bemerkt werden, die auch für die Kirche den Grundsatz aufstellen zu wollen scheinen, dass „des Fürsten Wille Gesetz sei", als wenn es kein höheres Tribunal mehr gebe.

Die Jurisdictionsgewalt des inneren Forum erstreckt sich über den mystischen Leib Christi und äussert sich in Erleuchtung desselben durch die Lehre (Predigt), in Vollendung durch die Sacramente und in Reinigung durch die Taufe, Busse und kirchlichen Censuren im Allgemeinen. Diese Gewalt ruht zuletzt auf der Gewalt des priesterlichen und bischöflichen Ordo, setzt aber bei ihrer Ausübung eine freie (active) Unterwerfung von Seite des Gläubigen und eine autoritative (passive) durch den kirchlichen Obern voraus. Sie ist von Christus vor seinem Leiden, Matth. 18, 18.: „Was ihr binden werdet u. s. w." und nach seiner Auferstehung Joh. 20, 23.: „Empfanget den hl. Geist", Matth. 28, 19.: „Gehet in alle Welt u. s. w." übertragen. An diese Gewalt knüpft sich auch die Befugniss, das zum Leben Nothwendige von den Gläubigen zu erhalten, I Cor. 9. I Timoth. 5, 18. Damit ist auch der zeitliche Besitz der Kirche begründet, der an die Stelle der alttestamentlichen Erstlinge und Zehnten getreten ist.

Die kirchliche Gewalt lässt sich aber noch nach anderen Seiten betrachten, nemlich entweder an sich, ihrem Wesen nach (formaliter in se), oder in ihrer Uebertragung auf Andere (materialiter seu respective, prout applicatur ad hanc vel illam personam jure legitimo) und nach ihrer Ausübung. An sich betrachtet (formaliter et absolute) ist die kirchliche Gewalt unveränderlich und bleibt dieselbe vom Beginne der Kirche bis zum Ende der Tage. In ihren wesentlichen Formen stellt sie sich dar im Papste, Cardinälen, Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen und Priestern, so dass sie in allen diesen Stufen zusammen erst vollständig erscheint, und wenn eine derselben gänzlich hinweggenommen würde, nicht mehr die ihr ursprünglich von Christus im Keime gegebene Gestalt hätte; nähme man z. B. den Primat hinweg, was noch übrig bliebe, könnte nicht mehr als die Kirche betrachtet werden [1]). Daraus folgt, dass fragen, ob die Au-

und findet sich in dieser deutlicheren Fassung etwas weiter unten Consid. XI, II, 248, wo Gerson ausdrücklich bemerkt, die Kirche oder das Concil habe die Fülle der Gewalt, „*nedum in se formaliter*, sed aliis duobis modis, videlicet quoad applicationem ad hanc vel illam personam, et *quoad usum regulandum, si fortassis in abusum verti quereretur.*" Nur sede vacante kann nach Gerson das Concil die Gewalt des Papstes üben, wie sich zeigen wird. Siehe S. 731. — [1]) 235. „Ablata penitus una tali potestate jam non maneret ecclesia prout a Christo seminaliter et velut in quodam germine suo perfecte fuit instituta: ut si papatus per imaginationem praescinderetur a reliquis potestatibus inferioribus, id quod superest non dicetur ecclesia."

torität des Papstes grösser sei als die Kirche, nichts anderes heisst, als fragen: ob das Ganze wohl grösser sei als sein Theil oder umgekehrt, denn das allgemeine Concil, sofern es die Kirche hinreichend vertritt, schliesst nothwendig die päpstliche Autorität in sich, der päpstliche Stuhl mag besetzt sein oder erlediget durch den natürlichen oder bürgerlichen Tod seines Inhabers. Ob aber ein solcher Begriff der kirchlichen Gewalt an sich auch eine Realität ausserhalb des abstrahirenden Verstandes hat, oder eben blose Abstraction ist, bleibt eine metaphysische Frage. Uns genügt, dass in der Abstraction keine Unwahrheit liegt (abstrahentium non est mendacium), wenn wir gleichwohl die Realität der Universalien leugnen, denn die Form der Allgemeinheit ist nun einmal untrennbar von jeder begrifflichen Erkenntniss. So kommen alle Priester im Priesterthum, alle Bischöfe im Episcopate überein und wenn man fragt, ob auf diese Weise sich auch ein Begriff der römischen Kirche gewinnen lässt, da doch Petrus anfangs in Antiochien war, so ist zu bemerken, dass wenn man von der Eigenthümlichkeit der Ortsbenennung absieht, römische Kirche jene Diözese oder jener bischöfliche Stuhl heisst, der besonders durch den Papst geleitet wird und die päpstliche Autorität in sich schliesst. In diesem Sinne gilt der Satz: Wo der Papst, da ist Rom und in diesem Sinne ist kein Zweifel, dass der römische Stuhl in der Kirche das Haupt, die Mutter und Lehrerin der übrigen sei, weil er die höchste Gewalt Petri in sich schliesst.

Die kirchliche Gewalt materiell, in ihren Trägern betrachtet, ist der Veränderung und dem Verluste in vielen Fällen unterworfen. Dieses gilt auch von der päpstlichen Gewalt; nicht nur kann der Papst Verzicht leisten auf seine Würde, sondern die Kirche kann ihn auch derselben entheben, niemals zwar ohne Grund, aber bisweilen ohne sein Verschulden [1]. In der Uebertragung der Gewalt an die einzelnen Minister (institutio) hat sich durch die mit dem Reichthume der Beneficien wachsende Begierlichkeit viel Unordnung eingeschlichen, so dass kaum mehr zu ermitteln, was als der ursprünglichen Anordnung Christi und dem göttlichen Rechte gemäss zu beachten ist. Nur darf der Zustand der ersten Kirche nicht sofort als Maassstab für die Regulirung späterer Verhältnisse genommen werden. Denn damals bei der geringen Zahl der Gläubigen, konnte Petrus leicht Concilien haben und in verschiedenen Provinzen Minister selbst anstellen. Aber mit dem Wachsthume der Gläubigen, mit der Mehrung der Rechte und Gesetze hat sich dieses geändert. Es tritt nun der Rath Jethros an Moses in Kraft (Exod. 18, 18—23), die Arbeit der Regierung zu theilen und sich nur das Wichtigere vorzubehalten. Und wenn Moses, der mit Gott sprach wie ein Freund mit seinem Freunde, auf den Rath eines Heiden hörte in Leitung des Volkes Gottes, wie viel mehr sollte der Papst hören auf den Willen der ganzen Kirche oder des allgemeinen Concils! Wenn an

---

[1]) Cf. de auferibilitate papae, II, 222—23. Sieh oben S. 252 u. f.

Moses das „Alles selbst leiten wollen" getadelt wird, was wäre zu sagen von den zahllosen und unwürdigen Proceduren an der Curie wegen Rechtsstreitigkeiten, von Verleihung auch der geringsten Beneficien, von den Annatenerhebungen und Anderem, was eine Sorge um das wahrhaft Geistige, den Glauben und die Religion nicht aufkommen lässt! Nichts war und ist der Kirche verderblicher als das Unterlassen der Abhaltung von Concilien, um Alles selbst zu thun, denn dieses an sich ziehen der Rechte und Pflichten der Anderen — das Centralisiren — untergräbt alle Autorität [1]). Möge der Papst sich erinnern, dass ihm seine Gewalt zur Erbauung gegeben und er sie handhaben soll nach dem Urtheile des „Weisen", d. h. des allgemeinen Concils, das sich nach den jeweiligen Bedürfnissen der Zeit und des Ortes sein Urtheil bilden wird. Nur so behält die Kirche jene der mosaischen ähnliche Verfassung, die eben so Monarchie als Aristocratie und Democratie (Tymocratie) war, Monarchie in Moses, Aristocratie in den 72 Aeltesten und Tymocratie vermöge der Wahl der Aeltesten durch das Volk [2]). Mit Unrecht wollen daher Viele die Verleihung der Beneficien durch Wahl oder Collation den Bischöfen entziehen, weil da Alles verkäuflich werde, und die Universitäten dabei litten. Denn wenn von Seite der Bischöfe hierin Missbräuche obwalten, kann der Papst Abhilfe gewähren. Ueberlässt man aber die Verleihung aller Stellen dem Papste und dieser macht sich ähnlicher Missbräuche schuldig, wer soll da helfen?

Bezüglich der Ausübung ist die kirchliche Gewalt gleichfalls der Veränderung unterworfen. Es bildet sich aber nun die Frage: ist die kirchliche Gewalt unmittelbar von Gott, oder mittelbar durch Menschen? Die kirchliche Gewalt an sich betrachtet ist unmittelbar von dem Gottmenschen Christus. Denn nicht die gesammte Menschheit hätte eine Gewalt gründen können, wie sie im Priesterthume oder Primate der Kirche liegt, wenn sie gleich jede Form weltlicher Macht, das Königthum wie das Kaiserthum gründen kann. Eben so wenig aber als gründen, kann sie diese von Christus begründete Gewalt aufheben, denn das würde ein Aufheben des Gesetzes Christi nach sich ziehen (Hebr. 7, 12). Betrachtet man aber die kirchliche Gewalt in ihrer Uebertragung auf Einzelne, so erhielten zwar Petrus und die übrigen Apostel im Beginne der Kirche die Gewalt und die Ausübung derselben unmittelbar von Gott (Christus) übertragen [3]), allein den Nachfolgern Petri und der Apostel wird sie nur mittelbar, durch Menschen, zu Theil und vielleicht ist schon die den Aposteln unmittelbar durch Christus gegebene Gewalt,

---

1) De potest. eccles. II, 287. „Autoritas nulla erit, si solus summus Pontifex omnia velit inferiorum ecclesiasticorum usurpare institutiones, jura, status, gradus et officia." — 2) Dasselbe bei D'Ailly l. c. II, 946. „Ad regulandum usum plenitudinis potestatis non expedit Ecclesiae quod ipsa regatur regimine regio puro, sed mixto cum Aristocratia et Democratia, et capitur hic Democratia generaliter pro principatu populi . . ." — 3) De potest. Eccles. II, 238. „Probabile est quod sicut Christus immediate contulit hanc potestatem primitus suis apostolis et discipulis — sic et immediate concessit usum, actum vel exercitium, quia dans formam dat consequentia ad formam."

um bei dem Wachsthume der Kirche Spaltungen zu vermeiden, bezüglich ihrer Ausübung mit Genehmigung der Kirche oder eines allgemeinen Concils durch Petrus beschränkt worden, damit die von Christus gewollte monarchische Verfassung, die zur Erhaltung der Einheit des Glaubens die geeignetste ist, erhalten werde [1]). Denn im weltlichen Gebiete ist die Mannichfaltigkeit der Verfassungen und Gesetze durch die Verschiedenheit der Nationalitäten bedingt, und Eine (Welt-) Monarchie wäre von Unheil, wohl aber frommt die Eine durch göttliches Recht bestehende geistliche Monarchie, die in der Person des Petrus („weide meine Lämmer — meine Schafe") gegründet wurde, ähnlich der hierarchischen Ordnung der Engelwelt. Eine weitere Frage ist: in wem ruht nun diese kirchliche Gewalt in ihrer Fülle gedacht? Die Fülle der kirchlichen Gewalt, sagt Gerson, d. h. die Gewalt des Ordo und der Jurisdiction, die übernatürlich von Christus dem Petrus als seinem Vicare und ersten Monarchen für sich und seine gesetzlichen Nachfolger zur Erbauung der Kirche gegeben wurde [2]) ruht formell und subjectiv allein in dem Papste, der als solcher die priesterliche und die bischöfliche Würde haben muss, um eben diese Fülle der Gewalt üben zu können. Doch liegt in dieser Fülle der Gewalt des Papstes nicht, dass er seine Jurisdiction unmittelbar über alle Gläubige zum Nachtheile der Ordinarien übe, sondern nur wo dieses zum Besten der Kirche dienlich oder nothwendig ist [3]). Diese „übernatürlich" verliehene Gewalt ist zu unterscheiden von jenen Ehren- und Jurisdictions-Rechten, die den Nachfolgern des Petrus entweder nach bürgerlichen oder natürlichen Gesetzen oder durch Concessionen der Fürsten oder der Kirche und allgemeiner Concilien zugestanden werden konnten. Jene, die auf diesen Unterschied nicht achten, leiten irriger Weise alle Rechte, die der römische Stuhl dermalen besitzt, aus ursprünglicher Anordnung Christi und göttlichem Rechte ab; denn es liesse sich ja der Papst auch ohne viele dieser Ehrenrechte und Privilegien denken, welche mit der Fülle der Gewalt, wie sie Petrus besass,

---

1) De potest. Eccles. II, 238. „Forte quoad usum vel exercitium potestatis ecclesiasticae sic evenit ipsis etiam apostolis et discipulis, quod post immediatam concessionem utriusque, scilicet potestatis et usus factam a Christo, postmodum fuit — limitatio facta talis potestatis quoad usum et hoc per Petrum summum Pontificem de consensu totius Ecclesiae primitivae vel generalis Concilii." — 2) 239. „Plenitudo potestatis ecclesiasticae est plenitudo ordinis et jurisdictionis, quae a Christo collata est supernaturaliter Petro sicut Vicario suo et Monarchae primo *pro se et suis successoribus legitimis* ad aedificationem Ecclesiae militantis." — 3) „Plenitudo potestatis, sagt Gerson am Schlusse des Tractates p. 256. non potest esse de lege ordinata nisi in unico summo Pontifice formaliter et subjective. *Alioquin ecclesiasticum regimen non esset monarchicum et habere posset multiplex caput ex aequo, quod aperte est haereticum.* Nec tamen plenitudo potestatis papalis sic intelligenda est immediate super omnes christianos, quod pro libito posset immediate jurisdictionem in omnes per se vel alios extraordinarios exercere: sic enim praejudicaret ordinariis qui jus habent immediatius imo immediatissimum super plebes eis commissas actus hierarchicos exercendi. Extenditur igitur plenitudo potestatis papalis super omnes inferiores solum dum subest necessitas ex defectu ordinariorum inferiorum vel dum apparet evidens utilitas ecclesiae, quemadmodum dici potest de episcopis respectu plebanorum seu propriorum sacerdotum, quorum possunt supplere defectus."

nichts zu thun haben. Bezüglich solcher später geübten Rechte behaupten gelehrte Männer (potentes litteris), dass der römische Stuhl nicht das Recht gehabt, die durch allgemeine Concilien erlassenen Bestimmungen über Wahlen und Verleihung der Beneficien durch die Ordinarien mit seinen Reservationen so allgemein zu cassiren, wie dieses seit hundert Jahren geschieht, während Andere, weniger auf das ursprüngliche göttliche Recht als auf Decretalen, Glossen und Allegationen der Doctoren sehend, einer Schafheerde gleich [1]), entgegnen, dass ein allgemeines Concil in seinen gesetzlichen Bestimmungen stets die päpstliche Autorität ausgenommen denke, denn der Papst stehe über dem Concile oder sei ihm wenigstens gleich und gegen seines Gleichen habe man so wenig Gewalt, als der Niedere gegen den Höheren. Aber gelobt sei Gott, der aus Anlass des Schisma mit dem Lichte des göttlichen Gesetzes das Concil zu Constanz erleuchtet und die Kirche von dieser verderblichen Lehre befreit hat, die das Schisma würde stehend gemacht haben. Denn jetzt ist durch Beschluss des Concils ausgesprochen, dass das Concil den Papst in gewissen Fällen richten und die Ausübung seiner Gewalt reguliren kann. Aber auch die früheren Concilien haben nicht derart den Papst von ihren Erlassen ausgenommen, dass dieser willkürlich hätte Gesetze aufheben können, die mit so vieler Weisheit gegeben waren, sondern nur in dringenden Fällen, wo ein Recurs an das allgemeine Concil unmöglich war, sonst wäre da kein Gebrauch der Fülle der Gewalt, sondern ein offenbarer Missbrauch. Ob nun Alles für gültig zu halten sei, was durch solche Missbräuche erfolgt ist, wage ich allgemein nicht zu entscheiden. Ich weiss, dass Vieles mit Unrecht und zum Nachtheile der Kirche geschieht, was doch, einmal geschehen, gültig bleibt. Am besten wäre eine Erklärung des Concils, in welchen Fällen und wie weit die päpstliche Autorität in den bereits erlassenen oder noch zu erlassenden Bestimmungen als ausgenommen zu betrachten ist. Denn eine gänzliche Annullirung dessen, was bereits geschehen, wäre weder rechtlich noch zweckdienlich. Das Verständniss des Geistes der kirchlichen Gesetze, ihre richtige Interpretation, würde da am ersten zum Ziele führen. Gerson giebt für diese Interpretation folgende Regeln: 1. „Alle menschlichen Gesetze beziehen sich auf das, was in der Regel geschieht, denn kein Gesetzgeber kann alle möglichen Fälle berücksichtigen und es genügt daher, dass das Gesetz gerecht, den Zeit- und Orts-Verhältnissen und dem allgemeinen Wohle entsprechend sei. 2. Alle Gesetze müssen da eine Ausnahme gestatten, wo der Grund des Gesetzes fehlt, man mag diese Ausnahme nun mit Aristoteles Epikie, oder mit den Juristen Interpretation, oder nach den Canonisten Dispensation, oder mit den Politikern „bona fides" oder mit der hl. Schrift „Billigkeit" (aequitas Psalm 118, 172.) nennen. 3. Diese Ausnahme oder Interpretion der Gesetze ist eine dreifache; eine richterliche (cujus est condere, ejus est interpretari), eine doctrinelle (cuilibet experto in sua scientia credendum est) und

---

[1]) Ibid. p. 240.

eine durch dringende Nothwendigkeit gebotene, wenn einer sich nur dadurch aus grosser Gefahr retten kann, dass er gegen den Buchstaben des Gesetzes handelt; in diesem Falle ist er ohne Schuld vor Gott, vor dem menschlichen Richter aber erst, wenn er sich genügend darüber ausweist [1]). 4. Die richterliche Interpretation oder Dispensation befreit von den äusseren Folgen der Handlung gegen das Gesetz, aber vor Gott ist der Dispensirte und der Dispensirende schuldig, wenn die Dispensation nicht nach Gewissen, sondern aus Selbstsucht geschah. 5. Die doctrinelle Interpretation befreit auch von innerer Schuld, besonders wenn sie auf der Grundlage eines soliden Wissens und Charakters ruht. 6. Die Interpretation oder Dispensation hat in steter Rücksicht auf das Wohl des Ganzen wie des Einzelnen zu geschehen, sonst wird dem Gesetze der Halt entzogen, indem man seine Strenge mildern will.“ Verbinden wir diese Sätze mit den in der Schrift „von der Einheit der Kirche“ gegebenen Principien der Interpretation (sieh S. 224), so haben wir damit die Grundzüge der Epikie, durch welche die kirchliche Gesetzgebung in Einheit mit dem Wesen und der Bestimmung der Kirche gebracht werden soll, der sie durch den Buchstabendienst der Canonisten entfremdet war. Diese Epikie, die der Natur der Sache gemäss in keinem gesetzlichen Organismus fehlen darf, ist nicht, wie man unlängst entdeckt hat [2]) ein „natürliches Kirchenrecht“, das Gerson und D'Ailly dem positiven gegenüber erst begründet hätten „aus den vieldeutigen Worten Christi und der Apostel nebst der Auslegung und Folgerung, die ihre eigene Vernunft hinzuzubringen beliebte“, sondern ein seit den ältesten Zeiten in der Kirche anerkanntes Princip [3]), dessen Entwicklung aber vorzugsweise durch die theologische Forschung bedingt ist, insofern dieser die Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen, des Bleibenden und Vergänglichen im Leben und Bewusstsein der Kirche obliegt.

Die Fülle der kirchlichen Gewalt ruht, wie wir gesehen, formal und subjectiv im Papste, aber sie ruht auch in der Kirche und ihrem Repräsentanten, dem allgemeinen Concile, inwiefern in der Kirche der Zweck dieser Gewalt und die Vollmacht liegt, die Ausübung derselben ihrer Bestimmung gemäss zu reguliren [4]). Denn da der Papst diese Gewalt zum Verderben der Kirche missbrauchen könnte, und auch das ihm zur Seite stehende Cardinalscolleg, die

---

[1]) L. c. 241. „Quoniam apud illum idem est de illis quae non sunt et quae non apparent. — [2]) Voigt, Enea Silvio B. I, p. 159. — [3]) Ich will nur an die Worte des Papstes Symmachus an Avitus von Vienne erinnern: (Mansi VIII, 208) „Quod fit praeter regulam, modo sit ex justa causa, non infringit regulam, quam sola pervicacia et antiquitatis contemptus laedit. Nam quamvis a patribus statuta diligenti observatione et observanti diligentia sint custodienda, nihilominus propter aliquod bonum de rigore legis aliquid relaxatur, quod et ipsa lex cavisset, si praevidisset. Et saepe crudele esset insistere legi, cum observantia ejus esse praejudicabilis Ecclesiae videtur.“ Weitere Belege bei Marca de concord. Sac. et Imp. lib. III, c. 13. Paris 1704. p. 303. — [4]) L. c. 248. „Potestas ecclesiastica in sua plenitudine est in Ecclesia sicut in fine et sicut in regulante applicationem et usum hujusmodi plenitudinis potestatis per se ipsam vel per generale Concilium ipsam sufficienter et legitime repraesentans.“

aristocratische Communität, nicht unfehlbar ist; so muss Christus als der weiseste Gesetzgeber eine andere unfehlbare Regeln gegen den Missbrauch der Gewalt hinterlassen haben, und dieses ist die Kirche oder das allgemeine Concil. Aber auch bezüglich ihrer Ausdehnung (in sua latitudine) ist die Fülle der Gewalt nicht im Papste allein; ausser soferne sie von ihm ausgeht [1]), vielmehr stellt sie sich in allen kirchlichen Organen zusammen dar (collective) und es ist in ihnen, als dem Ganzen, die Fülle der päpstlichen Gewalt als integrirender Theil begriffen und in dieser Beziehung steht die päpstliche Gewalt nicht über der Kirche, so wenig als der Theil über dem Ganzen. Wohl aber ist die Fülle der kirchlichen Gewalt in der höchsten Stufe im Papste und in dieser Beziehung ist sie grösser als die aller andern; denn alle andern zusammen könnten nicht ein allgemeines Concil bilden, weil dieses seinem Wesen nach (in sua ratione formali) die päpstliche Autorität in sich schliesst, es mag ein Papst da sein oder nicht. Desshalb kann das Concil, wenn der Papst todt oder entsetzt ist, sich einen andern Papst geben und nach der Erledigung des päpstlichen Stuhles seine Jurisdictionsrechte üben, wie es auf diesem Concile geschehen. Desshalb heisst es bei den alten Concilien, auch wo der Papst zugegen war: „es hat dem hl. Geiste und uns geschienen", oder „es hat dem hl. Concile gefallen", oder „durch Autorität des hl. Concils". Manche dieser Jurisdictionsrechte, die ein einzelnes Organ erfordern, kann es durch einen Stellvertreter üben lassen. Die Frage ist nur: ob der Papst irgend eine Gewalt besitzt, die keinem andern kirchlichen Organe zustehen könnte, weder de facto noch de jure? In Betreff der Gewalt des Ordo ist dieses nicht der Fall, da nach der Meinung aller Doctoren diese in allen Priestern, die Bischöfe mitbegriffen, gleich ist. Was die Jurisdictionsgewalt betrifft, scheint das Concil dieselbe, wenn kein Papst da ist, übertragen zu können. Hat aber der Papst keine eigene, nur durch ihn zu übende Gewalt, könnte da nicht die Kirche auch ohne Papst ganz gut bis an's Ende der Welt regiert werden, wenn das Concil Bischöfen und Priestern die nöthige Gewalt ohne Beschränkung geben wollte? Darauf ist zu sagen, dass, wenn gleich das Concil dieses für einige Zeit thun könnte, da einen Papst zu haben ein affirmatives Gebot ist, das für alle Zeit aber nicht unter allen Umständen (ad semper sed non pro semper) verpflichtet, das Concil doch einen solchen Mangel des Hauptes bis an's Ende der Tage nicht dulden dürfte, stante lege, wohl aber kann das Concil in dringenden Fällen supplirend eintreten, entweder durch Einen oder mehrere Bischöfe, als Vicare, zugleich oder successiv und in diesem Sinne ruht die Fülle der kirchlichen Gewalt ergänzend (suppletive) in der Kirche. Nur darf Nichts geschehen, wie Gerson in einer andern im irenischen Interesse zu Constanz verfassten Schrift sagt [2]), was das monarchische Princip schwächen

---

[1]) „Nisi quodam modo fontaliter, potestative et originaliter suo modo." — [2]) De statibus ecclesiasticis II, 529—42; p. 530: „Non est licitum scienter impedire quominus sit unus talis supremus Pontifex in Ecclesia, in quo sit ecclesiasticae potestatis

könnte, so dass das aristocratische oder democratische Element vorherrschend würde.

Daraus erhellet, wie irrig und injuriös für das Concil die Behauptung ist: das Concil oder die Kirche könne die Ausübung der höchsten Gewalt niemals haben, es könne, so lange ein Papst da ist, überhaupt gar nicht endgültige Entscheidungen treffen, da dieses blos dem Papste zukomme [1]). Das Gegentheil ist durch viele Concilien constatirt; so haben z. B. die Apostel den Petrus und Johannes als Untergebene der Kirche nach Samaria gesandt, und Jacobus hat den entscheidenden Spruch über die Unverbindlichkeit der Legalien gethan, ungeachtet Petrus in der Kirche das Präsidium hatte. Hält man den Unterschied fest zwischen der kirchlichen Gewalt an sich und in ihren Trägern wie in der Art ihrer Ausübung, so lassen sich die widersprechenden Canones über die Fülle der päpstlichen Gewalt leicht ausgleichen. Erstere, die kirchliche Gewalt an sich, kann Niemand richten, weder Kaiser, noch Volk, noch Clerus, noch die ganze Kirche, wohl aber kann sie in ihren Trägern und der Art ihrer Ausübung gerichtet werden. Dieser Gewalt an sich willen haben Kaiser und Könige die Füsse der Päpste geküsst („non tibi, sed Petro"), während diese bisweilen in stolzer Anmassung diese Huldigung auf ihre Person bezogen haben. Dasselbe gilt bezüglich der hochstellenden Aeusserungen früherer Väter über den Papst [2]). Darum kann ohne Schmeichelei oder Lüge auch der schlechteste Papst „Sanctissimus" genannt und ihm die Huldigung des Fusskusses erwiesen werden. So wird ja auch in umgekehrter Weise die Kirche bei aller Fleckenlosigkeit bisweilen als Sünderin bezeichnet, nicht ihrer, sondern ihrer Kinder wegen.

In einer ähnlichen Weise wie Gerson, nur etwas bestimmter gefasst, hatte auch D'Ailly das Problem zu lösen versucht, ob die Fülle der kirchlichen Gewalt im Papste, oder in der Kirche, oder in der Synode ruhe [3]). Die Fülle der kirchlichen Gewalt, sagt er, fasse zunächst in sich die Jurisdictionsgewalt, diese aber ruhe im Papste, im eigentlichen Sinne des Wortes [4]), im uneigentlichen (tropice et aliquo modo aequivoce) in der Kirche und im Concile. Es

---

plenitudo et quod non sint plures in quo ecclesiasticum regimen desinere posset esse monarchicum et in aliam politiae speciem ut in aristocraticam vel timocraticam verteretur, quamvis papatus has politiarum species non excludat sed assumat, quemadmodum de s. dominorum Cardinalium collegio et de generali concilio videre est." — [1]) Der Grund, warum Gerson auf Widerlegung dieses Punktes eingeht, liegt unstreitig in dem Conflicte, den D'Ailly darüber zu bestehen hatte. Cf. Gers. Opp. II, 952 sqq. — [2]) De potest. eccles. II, 245. „Sicut ex consideratione potestatis stupendae et miraculosae imperatores etiam et reges procumbunt ad oscula pedum papae et exinde consurgit aliquando ex humana fragilitate arrogans superbia in persona papae referentis ad se quod impenditur potestati. Non aliter existimandum est de prioribus s. patribus excellentibus papam miris modis; et inde suborta est in quibusdam summis pontificibus arrogantia major debito gaudens usurpare id, quod jure non potest." — [3]) In seinem Tractatus de Ecclesiae — autoritate, Gers. Opp. II, 949 sqq. — [4]) L. c. 950. „Proprie aliqua potestas plene dicitur esse in aliquo quia illum potest generaliter exercere et ministerialiter in omnes dispensare: hoc autem est in solo papa et non proprie in aliqua communitate, quia secundum philosophum actiones sunt suppositorum."

könne nemlich etwas in dreifacher Weise einem Andern inhäriren, als seinem Subjecte, als seinem Objecte und als seinem Bilde; in erster Weise sei die Fülle der Gewalt im Papste, in der zweiten in der Kirche (tanquam in objecto eam causaliter et finaliter continente), in der dritten im Concile (tanquam in exemplo ipsam repraesentante et regulariter dirigente).

Noch hat Gerson die Frage über die Macht des Papstes im Zeitlichen erörtert. Er stellt sich gleichsam in Mitte zwischen den neidigen Angriff auf die Rechte und Besitzungen des Clerus und die die kirchliche Macht über Gebühr erhebende Schmeichelei. „Nimm, ruft der Neid, der Kirche ihren zeitlichen Besitz, denn so hat es Christus geordnet: „wer nicht Allem entsagt, was er besitzt, kann mein Jünger nicht sein.“ Sohin sind die Cleriker unfähig, weltliche Rechte zu besitzen, auch wenn die Fürsten sie ihnen übertragen wollten; denn „Keiner, der für Gott streitet, befasst sich mit weltlichen Händeln“. Der Clerus kann daher in Armuth, nur vom Almosen leben, was er über das zum Leben Nothwendige hinaus besitzt, gehört den Armen, dessen Vorenthaltung nicht blos Raub, sondern Sacrileg ist.“ Dagegen ruft die Schmeichelei dem Clerus, besonders dem Papste, zu: „Wie erhaben, o hl. Clerus, ist deine Gewalt, wie verschwindet davor alle weltliche Macht! Wie an Christus alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen wurde, so hat er sie dem Petrus und seinen Nachfolgern hinterlassen. Daher hat Constantin dem Papste Sylvester nichts geschenkt, was diesem nicht schon zuvor gehörte, er hat nur das ungerecht Hintangehaltene zurückgegeben. Wie keine Gewalt ausser von Gott, so giebt es auch keine weltliche oder kirchliche, kaiserliche oder königliche Gewalt, ausser dem Papste, auf dessen Hüften Christus geschrieben hat: „König der Könige, Herr der Herren“, über dessen Macht disputiren Sacrileg ist, da er, wenn er auch alle zeitlichen Güter der Kirche verschleudert, Niemand darüber Verantwortung schuldig ist.“ So sprachen, die sich weise in ihren Augen dünkten [1]. Als die Schmeichelei merkte, dass sie doch zu weit gegangen, lenkte sie wieder ein; sie erlaubt, dass die weltliche Macht eigene Besitzungen und eigene Jurisdiction habe, und der Papst diese nicht nach Belieben nehmen könne, sie giebt zu, dass Constantin und andere Fürsten wirklich der Kirche etwas verliehen haben, was sie nicht schon zuvor gehabt, aber sie bleibt dabei, dass der Papst der höchste Monarch im Weltlichen und Geistlichen ist, dass er diese Gewalt unmittelbar von Christus, alle andern Fürsten aber ihre Herrschergewalt durch ihn, also nur mittelbar von Gott haben.

Ausserdem würde ja der Irrthum des Manichäismus mit seinen zwei Principien, dem guten, geistlichen und dem bösen, weltlichen erneuert. Alle, welche die geistliche Autorität bekämpfen, können

---

[1]) De potest. eccles. II, 246. „Mentior si non inveniuntur haec scripta ab illis etiam qui sapientes sunt in oculis suis, si praeterea non inveniuntur fuisse per aliquos summos pontifices haec credita. Notum est illud satyrici: nil est quod credere de se non possit cum laudatur diis aequa potestas.“

mit dem geistlichen und weltlichen Schwerde bekämpft und ihre Besitzungen auf Andere übertragen werden. Dieses war die Ansicht Bonifaz' VIII. und darauf gründet man die Entsetzung eines französischen Königs durch Papst Zacharias. Mit der Zeit schien jedoch auch diese Rede zu hart und die Schmeichelei wurde, da sie wenig Glauben mehr fand, noch bescheidener. Sie gab zu, dass, wie vor Petrus die Heiden ein wahres Dominium gehabt, so auch jetzt die Fürsten einer Bestättigung ihrer Macht durch den Papst nicht bedürfen, wie ja der König von Frankreich im Weltlichen keine Obern auf Erden erkennt. Aber dafür unterwarf sie alle kirchlichen Würden, Aemter und Güter der willkürlichen Verfügung des Papstes, so dass er selbst im Falle des Missbrauches nicht sündigen, keine Simonie begehen könne u. s. f., da alle kirchlichen Güter ihm gehören, er über dem Rechte stehe, nicht gerichtet werden und von seinem Urtheile auch nicht appellirt werden könne; er allein mache Symbole, entscheide in Angelegenheiten des Glaubens und sonst Wichtigem und übe allein ein volles Gesetzgebungsrecht. Dieses war die Ansicht Vieler an dem Buchstaben Klebenden (plurimorum litteralium magis quam litteratorum) vor diesem Concile zu Constanz, so dass die Behauptung des Gegentheils der Gefahr ausgesetzt hätte, als Häretiker verdammt zu werden. Und auch jetzt nach den klarsten Beweisen und der Entscheidung des Concils (IV. und V. Sitzung) wird jene Ansicht noch öffentlich behauptet, so tief ist das Gift der Schmeichelei eingedrungen [1]! Zwischen beiden extremen Richtungen lässt nun Gerson die besonnene Mässigung sich dahin entscheiden: dass der Clerus zeitliche Güter besitzen könne und sie ihm in vielfacher Hinsicht als Recht und nicht als bloses Almosen zukommen, dass sie ihm daher auch nicht von der weltlichen Macht genommen werden können, ohne specielle Berechtigung dazu Seitens der Kirche. Durch seinen Besitz ist der Clerus in den Stand gesetzt, anders zu leben als die Apostel, entsprechend den geänderten Verhältnissen. Ueber diesen Besitz hat der Papst, wenn man von aller ungebührlichen Ueberhebung seiner Macht, die nicht grösser ist, als sie Christus zum Besten der Kirche gewollt hat, absieht, kein unbedingtes Dispositionsrecht, sondern nur das Recht, ihre Verwendung zu ordnen und zu bestimmen, so jedoch, dass der Papst und die Cardinäle sich nicht Alles der Art aneignen sollen, dass der ganze Organismus darunter leidet [2], wie dieses auch bezüglich der verschiedenen Aemter in der Kirche, in Verleihung von Beneficien, Reservationen, Exemptionen u. s. f. gilt. Wenn Alles Auge oder Haupt sein soll, wo bleibt der Fuss? Endlich hat die kirchliche Macht sich derart in

---

1). De potest. eccles. II, 247. „Post declarationem ex theologiae principiis luce clariorem et quod urgentius est, post determinationem et practicationem ejusdem s. synodi inveniuntur, qui talia palam asserere non paveant: tam radicatum et ut cancer serpens, tam medullitus imbibitum fuit hoc priscae adulationis virus letiferum!" — 2) 248. „Summum Pontificem cum collegio suo ita praesidere bonis ecclesiasticis, ut de eis statum habere sufficientem et decentem oporteat, sed non ita, ut caput gravidum membra reliqua obruat mole sua neque velit usurpare contra naturam singularis membri omnia officia membrorum ..."

ihren Grenzen zu halten, dass sie auch die Selbständigkeit der weltlichen Macht anerkennt, so lange diese nicht ihre Gewalt zur Bekämpfung des Glaubens, zur Gotteslästerung und zur offenen Bedrückung der kirchlichen Gewalt missbraucht, denn in diesem Falle kömmt letzterer die Leitung und Ordnung der ersteren zu [1]. In diesem Sinne sagt man, dass die Fülle der päpstlichen Macht über jeder anderen kirchlichen und weltlichen steht, wiewohl auch in dieser Hinsicht die Macht der allgemeinen Kirche oder des allgemeinen Concils an Umfang, unfehlbarer Leitung, Befugniss zur Reform an Haupt und Gliedern, an Zwangsgewalt und in Entscheidung von Glaubensangelegenheiten grösser ist, denn das Concil schliesst seinem Begriffe [2] gemäss wenigstens virtuell jede Gewalt und Verfassung in sich, die päpstliche, kaiserliche, königliche, aristocratische und democratische. In der Regel wird zwar das Concil durch den Papst zusammenberufen, allein in drei Fällen kann es auch ohne den Papst gesetzlich zusammentreten; beim natürlichen oder bürgerlichen Tode des Papstes, bei beharrlicher, der Kirche verderblicher Weigerung des Papstes, ein Concil zu berufen, und wenn auf einem von dem Papste gesetzlich berufenen Concile Zeit und Ort für die Abhaltung des nächsten Concils bestimmt worden sind [3]. Die Glieder des Concils sind aus der Hierarchie gebildet, wohin im eigentlichen Sinne (proprie) gehören die höheren Prälaten, die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel und die niederen Prälaten, die Pfarrer (curati) als Nachfolger der 72 Jünger, denen vermöge ihres Standes und jure ordinario primär, wesentlich und unmittelbar von Christus [4]) die drei hierarchischen Akte zukommen, zu läutern durch Zurechtweisung, zu erleuchten durch Lehre und Predigt und zu vollenden durch die Spendung der Sacramente. Eine berathende Stimme auf dem Concil können Alle haben, die sachverständig sind, daher bei Bauangelegenheiten Architekten, bei philosophischen und moralischen Fragen Philosophen und Juristen aus dem Laienstande. Eine entscheidende Stimme haben die Bischöfe und höheren Prälaten, ohne Zweifel aber auch die niederen Prälaten, die Pfarrer [5]) und jene, die zu beiden Arten der Prälaten gezählt werden, Aebte, Decane, Pröpste. Dass, wie D'Ailly behauptete (Sieh oben S. 502, 3), auch den Doctoren der Theologie und der Rechte eine entscheidende Stimme gebühre, sagt Gerson nicht, aber er fügt als Schlussbemerkung bei, die Kirche könne das Recht einer entscheidenden Stimme auf Mehrere oder auch Wenigere übertragen, als nach den bestehenden Satzungen darauf Anspruch hätten. So sei ja auch eine grosse Aenderung bezüglich der Wahlen der Prälaten (Bischöfe) eingetreten, indem diese bald vom Volke und

---

1) „Habet in his ecclesiastica potestas dominium quoddam regitivum, directivum, regulativum et ordinativum.“ — 2) L. c. p. 249. Sieh oben S. 507 A. 4 mit denselben Worten. — 3) Die Ausnahmen mit Rücksicht auf das Schisma lauten anders, sieh S. 222. — 4) In der Schrift de statibus eccles. II, 534 heisst es mit mehr Beschränkung: „Status Curatorum est de institutione Christi et apostolorum suorum, a principio fundationis Ecclesiae, quae institutio per declarationes summorum pontificum et Synodorum tam generalium quam specialium magis ac magis innotuit.“ — 5) 250. „Sed neque videtur ambiguitas esse de minoribus praelatis qui sunt curati et hierarchae...“

Clerus, bald von dem Clerus allein, bald von den Canonikern der Kathedralen, zuletzt vom Papste ernannt wurden. Dieses ist der Hauptinhalt der Schrift von der kirchlichen Gewalt. Die in der letzten Betrachtung derselben gegebene Erörterung der Begriffe Recht, Gerechtigkeit, Gesetz, Jurisdiction u. s. f. haben wir bei einem anderen Anlasse kennen gelernt [1]. Gerson will auch diese Arbeit mehr als Untersuchung denn als Entscheidung der Wahrheit betrachtet haben [2]. Ueberblicken wir das hieher gehörige Material, von der ersten bestimmteren Fassung desselben in der Schrift „von dem geistigen Leben der Seele“ aus den Jahren 1398 oder 99 bis zu der eben dargelegten Schlussabhandlung, — denn was er einige Jahre später gegen die, wie er glaubte, unberechtigten Eingriffe Martins V. in die Freiheiten und Rechte der gallicanischen Kirche schrieb [3], ruht auf den bereits entwickelten Grundsätzen — so finden wir in den Grundzügen seine Anschauung sich gleichbleibend, nur dass je nach dem Gange und dem Eindrucke der Ereignisse bald die bewegliche, reformatorische, bald die stabile Seite überwiegend hervortritt. Wie Carl VI. für die Neutralitätserklärung Frankreichs sich eben so auf die Noth der Zeit als die schuldige Pietät gegen die Kirche beruft, so lassen sich in gewissem Grade beide Momente auch als Grundlage betrachten für Gersons Theorie der kirchlichen Gewalt. Mitten in den Kampf hineingestellt zwischen kirchlichem wie politischen Absolutismus und Democratie, zwischen den Forderungen des göttlichen Gesetzes und den Ansprüchen menschlicher Satzungen, zwischen der tradirten, objectiven kirchlichen Lehre und einem sich auf Grundlage der Schrift durch das Princip der Subjectivität entwickelnden „apostolischen Christenthum“, zwischen einem am Aeussern, einmal Gegebenen, als solchem, festhaltenden Conservatismus und einem sich selbst unklaren Drängen nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, war bei seiner innigen und aufrichtigen Ergebenheit an die Kirche sein ganzes Streben auf Sicherstellung der Einheit und des Friedens der Kirche gerichtet, und in seiner Anschauung, deren Principien ihm „sonnenklar“ (luce clarior) schienen, glaubte er die richtige Mitte gefunden zu haben, durch welche das Wahre und Bleibende in der Kirche erhalten, das untauglich Gewordene ausgeschieden und das feindlich Gesinnte abgewehrt werden könnte.

Den Mittelpunkt dieser Theorie bildet die Frage um das Verhältniss des Papstes zur Kirche oder zum allgemeinen Concile. Denn wie das Grundübel der Zeit aus dem Missbrauche der päpstlichen Macht hervorgegangen war, so war auch die Abhilfe vor Allem bedingt durch Zurückführung dieser Macht auf ihr natürliches Verhältniss zur Kirche. Aber welches war dieses? Wycliffe und innerhalb gewisser Schranken auch Hus hatten die Frage damit gelöst, dass

---

[1] Sieh oben S. 481—85. — [2] L. c. 255 „magis ad inquisitionem veritatis quam ad determinationem editus.“ — [3] „Resolutio circa materiam excommunicationum et irregularitatum“, Opp. II, 422—24 und „Discussio illius assertionis: sententia pastoris etiam injusta timenda est et tenenda“ ibid. 424—26.

sie, nach dem Vorgange von Marsilius, die göttliche Einsetzung des Primates leugnend, ihn als Erzeugniss weltlicher Bestrebung und kaiserlicher Begünstigung erklärten und dem Papste bezüglich seiner Stellung zur Kirche nur so weit Einfluss zugestanden, als er durch Handeln und Wirken im Geiste Christi sich als wahren Nachfolger des Apostels Petrus erweise. Das bindende Rechtsverhältniss war in ein freies, moralisches aufgelöst. Diese Lösung der Frage blieb den französischen Theologen ferne; zwar werden während des Schisma verwandte Aeusserungen laut, nicht nur das göttliche Recht des Papstes, auch die Nothwendigkeit Eines Papstes für die Kirche wurde beanstandet (S. 166 u. 1 u. S. 122) und wenn Professor Plaoul 1398 erklärte, man habe den Papst nicht mehr als Vicar Christi zu betrachten, wenn er der Einheit der Kirche entgegenwirke, so ist nicht abzusehen, warum dieses nicht auch bezüglich der übrigen wesentlichen Momente des kirchlichen Lebens, der Wahrheit (Apostolizität), Heiligkeit, Allgemeinheit, der Fall sein soll, dann aber ist die Stellung des Papstes auch auf eine moralische Grundlage zurückgeführt, was auch in der Aeusserung der französischen Nation zu Constanz durchblickt, dass man die römische Kirche als Haupt und Lehrerin der übrigen Kirchen anerkenne wegen der Tugenden und Verdienste Petri und ihrer Vorsteher. (S. 659. A. 2.) Aber im Allgemeinen liess man das göttliche Recht des Primates als Voraussetzung dahingestellt, mit Ausnahme Gersons [1]), der, wie wir wissen, die Leugnung der Nothwendigkeit und des göttlichen Rechtes des Primates als Häresie bezeichnete. In der Uebertragung der aristotelischen Anschauung vom Staate auf die Kirche, wodurch diese als der eigentliche Träger der kirchlichen Gewalt und als letzte und höchste Instanz für Ordnung aller in ihr zur Entwickelung kommenden Verhältnisse erschien [2]), glaubte man den sicheren Weg zur Lösung des Problems, der Stellung des Papstes zur Kirche, gefunden zu haben. Allein, wie wir wissen, scheiterte zu Pisa der erste Versuch auf diesem Wege und die Wiederholung des Versuches zu Constanz würde ohne die moralische Schwäche Johanns XXIII und die gegen ihn gebrauchten Gewaltmaassregeln gleichfalls ohne Erfolg geblieben sein.

---

1) Selbst D'Ailly war in diesem Punkte schwankend; als Hus sich zu Constanz über seine nach c. 14 D. 96 gebildete Behauptung „Dignitas papalis a romanis imperatoribus orta est" verantwortete, entgegnete D'Ailly (Hus Opp. I, fol. 16b). „Tempore tamen Constantini habitum est concilium generale Nicenum: in quo cum summus locus in Ecclesia romano pontifici datus sit, honoris causa ipsi Constantino adscribitur. *Cur ergo tu, Joannes Hus, non dicis a Concilio potius quam a potestate Caesaris dignitatem romani pontificis ortam esse?* Et Hus „ratione donationis dico, quam fecit Caesar." Die nähere Bestimmung der Worte D'Aillys wird folgen. — 2) Ich will, nachdem wir bereits eine schlagende Aeusserung Gersons darüber kennen gelernt (S. 253, A. 4), noch die Worte eines anderen Theologen mittheilen, Bul. V, 37. 38. „Nec jura divina vidisse meminimus quae ab universalis Ecclesiae superioritate summum eximant pontificem. Aristoteles enim totiusque Graeciae philosophorum veterum quoque Romanorum, qui de potentiis (politiis?) eorumque regiminibus varia tractaverunt, concors tradit auctoritas, politiam totam, ubi bene regitur, soli principi autoritative praeesse, nec principis ipsius in solidum contrarium dictis nisi pro quanto juris divini aut ipsius totius communitatis ab autoritate penderet, particularibus sententiis foret fortasse quoad hoc adhibenda credulitas . . ."

Man ist gewohnt lediglich in äusseren Verhältnissen den Grund dieses Misslingens zu suchen. Solche haben allerdings, wie wir sehen werden, dieser Theorie der kirchlichen Gewalt bedeutenden Widerstand geleistet, aber dieser Widerstand hätte sich allmählig vereinzeln und abschwächen müssen, wenn die Theorie selbst, namentlich wie sie durch Gerson vertreten war, nicht ein unheilbares Gebrechen in sich getragen hätte. Indem man nemlich die Principien des aristotelischen Staates auf die Kirche übertrug, ergab sich als nothwendige Folge der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft von Gleichberechtigten, als einer freien Corporation, der es zusteht sich jederzeit die ihren Bedürfnissen entsprechende Verfassung selbst zu geben, aus welcher jede innerhalb ihres Umfanges geübte Gewalt stammt, und welcher auch die leitenden Organe dieser Gewalt für die Ausübung derselben verantwortlich bleiben; denn da die Wurzel aller Gewalt in der Gesellschaft ruht, bleibt die Verfassung, welche Form sie immer erhalten mag, auch die monarchische nicht ausgenommen, ihrem Wesen nach repräsentativ. Sind nun diese Folgerungen von den französischen Theologen, namentlich von Gerson herübergenommen? Sehen wir. Die Kirche ist nach der Erklärung des Letzteren eine nach rein göttlichen Gesetzen geordnete Gemeinschaft [1], der jeder angehören muss, ihre Gewalt ist „übernatürlichen Ursprunges" [2] und eben damit ganz aus dem Bereiche menschlicher Willkür gerückt, unveränderlich [3]), die Kirche hat nicht die Macht auch nur eine der verschiedenen hierarchischen Stufen, auf welche durch göttliche Anordnung die Gewalt vertheilt ist, zu setzen oder aufzuheben, ihre gesammte Verfassung ist von Christus unabänderlich festgestellt als monarchisch [4]) und hat ihren Schluss- und Schwerpunkt im Primate, der unmittelbar und übernatürlich von Christus eingesetzt ist [5]) im Interesse der kirchlichen Einheit. Dass diese Lehre von der kirchlichen Gewalt unvereinbar ist mit den vorhin erwähnten Principien, liegt auf der Hand. Dort eine Gemeinschaft Gleichberechtigter, hier ein auf göttlicher Anordnung ruhender Unterschied des Clerus, dem die Gewalt anvertraut ist, und der Laien, die sich durch Gehorsam der Segnungen dieser Gewalt theilhaftig machen sollen; dort die Gewalt ein Ausfluss der Gesellschaft, hier eine übernatürlich verliehene Gabe, dort die Verfassung dem freien Ermessen und den Anforderungen der jeweiligen Bedürfnisse überlassen, hier im Voraus und für alle Zeit in bestimmter Form abgeschlossen. Gleichwohl wurden beide Theorien in einander gearbeitet, weil man ja nur auf diesem Wege zum Ziele, zur Einheit und Reform der Kirche, glaubte gelangen zu können, und den Dienst dieses Ineinanderarbeitens leistete der bekannte Zauberstab der Scholastik, die Distinction. Gerson unterscheidet zwischen der Gewalt an sich und der Gewalt in ihren Trägern und bezüglich ihrer Ausübung. Die Gewalt an sich ist unmittelbar von Gott, in den Trägern ruht sie durch mensch-

---

1) De vita spirit. III, 27. — 2) De potest. eccles. II, 227. Sieh oben S. 723 A. 1. — 3) II, 128. Oben S. 227, A. 1. — 4) Recommendatio Licentiandorum in Decretis, IV, 694. — 5) De statibus eccles. II, 529.

liche Vermittlung, an sich ist sie unwandelbar und unenthebbar, in den Trägern wandelbar und enthebbar, über die Gewalt an sich steht der Kirche keine Macht zu, sie kann nichts davon, nichts dazu thun, wohl aber ist dieses der Fall bezüglich ihrer Träger. So ist z. B. der Primat unmittelbar von Gott gesetzt, der Papst durch die Kirche; der Primat ist von der Kirche untrennbar, dem Papst aber kann sie den Scheidebrief geben, so oft es ihr Interesse erfordert, nicht blos wo er diese Trennung durch eigene Schuld rechtfertiget, sondern auch wo er ohne Schuld ist, wenn nur die Kirche Gründe für ihr Verfahren hat; die Gewalt des Primates ist die höchste, Niemand kann sie richten, auch die ganze Kirche nicht (II, 245, oben S. 732), die Gewalt des Papstes unterliegt der Machtvollkommenheit der Kirche, die auf einem allgemeinen Concile sich geeinigt hat, sie kann diese Gewalt beschränken, ihre Ausübung reguliren, sie für einige Zeit suspendiren und selbst ausüben, sowie auch Jeder, der sich oder die Kirche durch den Papst beeinträchtigt glaubt, an das Concil als höhere Instanz appelliren kann. Primat und Papst stehen sich nach dieser Unterscheidung einander gegenüber wie Göttliches und Menschliches, Bleibendes und Vergängliches, Souveraines und Abhängiges. Durch diese Unterscheidung ist aber auch die Lösung der Frage indicirt, in wem die Fülle der kirchlichen Gewalt ruhe. Sie kann hiernach in ihrem Gesammtumfange (in sua latitudine) nur in der Kirche ruhen, der Art jedoch, dass sie in Folge göttlicher Anordnung durch den Papst (ministerialiter) geübt wird, die Kirche aber vermöge ihrer Unfehlbarkeit und Alle verbindenden Macht immer die Regulirung dieser Gewalt, eigentlich der missbräuchlichen Uebung derselben, in Händen behält. Der Papst ist zwar der Höchste in der Kirche und steht über jeden Einzelnen, aber er steht nicht über der Kirche selbst, so wenig der Theil über dem Ganzen. Dieses ist offenbar der Sinn, auf den die nicht immer unter sich einigen Aeusserungen Gersons darüber hinauslaufen.

Diese Stellung des Papstes zur Kirche ist nun weder mit dem Begriffe des Primates noch der kirchlichen Gewalt, als einer übernatürlich dem Petrus und seinen Nachfolgern als Monarchen der Kirche von Christus verliehenen Gewalt (II, 239) vereinbar. Denn ist der Primat eine unmittelbar göttliche Setzung, so ist doch wahrhaft diese Setzung keine leere Form, sondern hat einen bestimmten Inhalt, der sich in seiner Gesammtheit als ein Inbegriff von Rechten und, da, wie Gerson richtig sagt, ausser Gott Niemand ein Recht hat, an das nicht auch eine Pflicht geknüpft wäre, auch als ein Inbegriff von diesen Rechten entsprechenden Pflichten darstellt. Diese Rechte und Pflichten sind als Inhalt des Primates göttlichen Ursprunges wie dieser selbst, gehen als solche auf den Träger des Primates über, ob unmittelbar oder mittelbar ist nicht von Belang, da die nach Gerson „übernatürliche“ Gewalt des Primates ausser dem Bereiche aller menschlichen Macht liegt, und sind von dem jeweiligen Papste als von Gott verliehene Rechte zu üben und zu wahren. Zwar bemerkt Gerson, dass viele der Rechte, die der Primat zu seiner Zeit besass, nicht ursprünglich, sondern erst später

durch die Concilien oder Fürsten oder auf der Grundlage natürlicher Verhältnisse hinzugekommen seien, die also auch wieder zu Verlust gehen könnten. Allein alle diese hinzugekommenen Rechte waren von den Päpsten wie von dienstbeflissenen Canonisten und Theologen nur als weitere Ausflüsse des göttlichen Rechtes des Primates erwiesen worden und selbst Clemens V, Johann XXII und Bonifaz IX konnten ihre die kirchliche Ordnung störende Willkür bezüglich des Provisionsrechtes mit der Sorge rechtfertigen, die ihnen über die ganze Kirche zustehe. Man klagte über den Missbrauch, allein das „Recht“, worauf er sich gründete, blieb unangetastet. Denn ist, wie Gerson will, die von Christus bestimmte monarchische Verfassung der Kirche durch den Primat getragen, so ist der Papst auch Monarch, und, bei dem übernatürlichen Charakter seiner Gewalt, im strengsten Sinne des Wortes „von Gottes Gnaden“. Menschen haben ihm seine Gewalt nicht gegeben, sie können sie ihm nicht nehmen. Ihm steht als solchem die volle und freie Regierung der Kirche zu, für deren Führung er nur Gott verantwortlich ist. Dieses sind die sich mit Nothwendigkeit ergebenden Folgen aus dem Begriffe eines unmittelbar von Gott eingesetzten und mit übernatürlicher Gewalt bekleideten Primates, einer von Gott geordneten monarchischen Verfassung der Kirche, womit die Abhängigkeit, in welche Gerson den Papst doch wieder zur Kirche setzt, und welche die Monarchie zur blosen Form macht, in vollem Widerspruche steht. Bereits 1395 hatte der Dominicaner Jean Hayton diese schwache Seite des Systems angegriffen (sieh S. 139), mit weit grösserem Geschicke geschah dieses in einer von Raynald im Auszuge mitgetheilten Abhandlung, die um die Zeit des Concils von Pisa zu Gunsten Benedicts XIII. geschrieben wurde [1]). Der Verfasser stellt als fundamental die Sätze hin: „dass der Papst allein die Fülle der Gewalt von Christus habe; dass diese Gewalt sohin nur von Gott, von keinem Niederen, auch der gesammten Christenheit nicht, stamme; wäre diese Gewalt nicht von Christus, so müsste, da aus der heil. Schrift nicht erhellt, dass Christus einen Anderen mit der Verleihung derselben beauftragt, sie aus der Kirche selbst stammen (ex statuto Ecclesiae), sohin müsste die Kirche auch diese Gewalt wieder aufheben und den Papst entsetzen können; dieser Schluss sei aber irrig, da nun die Folgerung richtig, so müsse der Irrthum in den Vordersätzen liegen. Denn jede Gewalt, welche die Kirche setzt, kann sie auch wieder aufheben [2]); so habe sie die Landbischöfe, die wie die Bischöfe den Aposteln oder wenigstens den 72 Jüngern nachgefolgt, wieder aufgehoben, so den Templerorden. Den Papst aber könne sie nicht entsetzen, ohne die von Christus gewollte Einheit der Kirche aufzuheben, die in der Einheit des Hirten, des Papstes, gegeben sei. Die Gewalt des Papstes sei höheren Ursprungs und er könne darum selbst von einem allgemeinen Concile nicht entsetzt werden, selbst nicht im Falle der Häresie, weil er da von

---

1) Raynald 1409, N. 74—79. — 2) L. c. N. 76. „Omnem statum et praeeminentiam quam Ecclesia per se statuit, potest Ecclesia destruere et amovere, quia statuendo non potest sibi legem imponere, a qua ei non liceat resilire.“

selbst aufhört, Glied der Kirche zu sein [1]), da, wie der Leib Christi im Sacramente ist, so lange die Gestalt des Brodes besteht und erst mit ihrem Verschwinden da zu sein aufhört, auch der rechtmässige Papst nie aufhören kann Papst zu sein, so lange er glaubt und nicht seiner Stellung entsagt.“

Zwar könnte man sagen, auch nach der Theorie Gersons trifft die Abhängigkeit, Entsetzbarkeit, Beschränkung der Gewalt u. s. f. nicht den Primat, sondern nur den jeweiligen Träger desselben, den Papst, der Primat bleibt ausser dem Bereiche menschlicher Macht. Allein dieser Unterschied zwischen Primat und Papst oder im Allgemeinen zwischen der kirchlichen Gewalt an sich und derselben Gewalt in ihren Trägern hat im besten Falle eine nur logische Geltung, ermangelt aber für das Leben aller Realität und führt daher, wo er dennoch als ein realer Unterschied zu Grunde gelegt wird, nothwendig zur Unklarheit der Auffassung. Vielmehr setzt das Verhältniss, das Gerson zwischen Papst und Kirche feststellt, ja seine gesammte Theorie der kirchlichen Gewalt, voraus, dass sich der Primat wie die übrigen Stufen der Hierarchie aus den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens, also aus der Kirche selbst entwickelt haben, nicht aber ihr ursprünglich schon als göttliche Institution eingesenkt sind. Mit dieser Ansicht einer blos geschichtlichen Entwicklung des Primates finden wir bereits gegen Ende des XIV. Jahrhunderts die französischen Theologen befreundet. D'Ailly stellt in einer gegen Ende 1379 oder Anfang 1380 vorgetragenen Quästion [2]) die Sätze auf: Petrus habe durch Anordnung Christi den Primat gehabt über die ganze Kirche, das Episcopat der römischen Kirche und sei eher Papst als Bischof von Rom gewesen. Dagegen, sagt er, würden widersprechende Behauptungen erhoben, deren er jedoch keine bezüglich des Grades ihrer Verwerflichkeit bezeichnet. Man behaupte nemlich: 1) Der Anordnung Christi zufolge hätte kein Priester (Sacerdos, Bischof?) höhere Macht als der andere; 2) der Apostel Petrus habe weder über die Apostel noch über die Kirche den Primat gehabt, oder wenn er einen solchen hatte, sei dieses mehr freiwillige Anerkennung seiner persönlichen Vorzüge von Seite der Apostel gewesen; 3) Petrus hatte den Primat aber nicht aus Christi sondern der Apostel Anordnung; 4) Petrus war nicht Bischof von Rom; 5) die römische Kirche hat nicht den Primat über die anderen Kirchen, ausser soferne sie für die allgemeine Kirche genommen wird; 6) die römische Kirche hat wohl den Primat, aber durch menschliche

---

1) Diesen Satz begründet Antoninus von Florenz in folgender Weise (Summa theolog. Tit. XXII bei Roccaberti, IV, 77): „Pro ipsa haeresi congrue ipso facto deponitur, quia papa eligitur in caput totius Ecclesiae; juxta Eph. 1 ipsum — Christum — dedit caput super omnem Ecclesiam quae est corpus ejus. Papa autem repraesentat personam Christi. Unde et Petrum Christus vocavit Cephas, capitis autem est influere vitam membris. Principium autem vitae spiritualis est fides quia sine fide impossibile est placere Deo. Si ergo papa deprehendatur a fide devius mortuus est ipse papa vita spirituali et per consequens aliis vitam influere non potest; unde sicut homo mortuus non est homo, ita papa in haeresi deprehensus non est papa, quia ipso facto est depositus.“ Gerson stellt dieses in Abrede (sieh oben S. 254, 55), und seine Deduction ruht auf solideren Gründen als die hier gebotenen. — 2) „Utrum Petri Ecclesia lege reguletur“ Gers. Opp. I, 662—71.

Anordnung, entweder der Kaiser nemlich, oder der Concilien u. s. f. Wiewohl es nun schwer sei, diese Behauptung mit Erfolg zu bekämpfen (efficaciter impugnare), will er doch seine aufgestellten Sätze dagegen vertreten. Ihm selbst erscheint der Primat der römischen Kirche durch Christus und die Concilien verliehen [1]). Mit besonderer Vorliebe aber und in ausführlicher Begründung finden wir diese der göttlichen Einsetzung des Primates entgegentretenden Ansichten wiederholt bei Jean Courtcuisse. Wie Gerson Zögling des Collegs von Navarra, wohin er bereits 1367 gekommen, wurde er 1388 Doctor der Theologie und wirkte theils als Prediger, theils als Theologe schriftlich und mündlich an Beilegung des Schisma. In Folge seiner Wirksamkeit wurde er Aumonier des Königs. Während der Abwesenheit Gersons versah er dessen Kanzlerstelle und wurde 1420 zum Bischof von Paris ernannt. Da er unter der damaligen Herrschaft der englisch-burgundischen Partei sein Amt nicht führen konnte, erfolgte 1422 seine Versetzung nach Genf, wo er bald darauf starb [2]). In einem als Baccalaureus der Theologie geschriebenen Tractate [3]) will er, weil noch Streit darüber herrsche, die Frage erörtern: ob einer der Apostel von Christus unmittelbar den Principat über die übrigen Apostel und die gesammte Kirche erhalten habe? [4]) Er giebt zuerst die Gründe für die Behauptung: dass Petrus von Christus unmittelbar den Primat mit dem vollen Regierungsrechte über die Kirche erhalten habe, und bemerkt, es finde unter den Vertheidigern dieses Satzes nur darin eine Abweichung statt, ob Petrus auch eine zwingende Jurisdictionsgewalt erhalten habe, indem die Einen dieses als Ausfluss des Primates festhalten, die Andern aber, als mit dem Begriffe eines kirchlichen Primates unvereinbar, verneinen [5]). Hieran reiht er die entgegengesetzte Behauptung: dass Petrus unmittelbar von Christus keinerlei Gewalt oder Jurisdiction oder eine andere Prärogative über die andern Apostel erhalten habe und theilt von den fünf Conclusionen, die dafür gebraucht werden, drei nebst ausführlicher Begründung mit, nemlich:

1. Petrus hat nach Christi Anordnung nicht den Primat über die andern Apostel gehabt. Dafür spreche a) Matth. XX, 25, wo Christus den über den Vorrang streitenden Jüngern die Antwort giebt: „nur die Fürsten der Heiden herrschen, unter euch aber soll keine Herrschaft sein, sondern wer der Grösste werden will, muss Allen dienen.“ Damit habe Christus alle Herrschaft (dominium)

---

[1]) Tractatus de reformatione Gers. Opp. II, 905. „Licet principaliter romana Ecclesia principatum habuerit a Domino, tamen secundario a Concilio. — [2]) Launoy Opp. T. IV, P. I, p. 506. — [3]) Joannis Breviscoxae tractatus de fide, Ecclesia, Rom. Pontifice et concilio generali, Gers. Opp. I, 805—904. — [4]) L. c. 872. „Quia non est ita ab omnibus concessum, quod inter Christi discipulos unus fuerit princeps et primus aliorum a Christo constitutus, idcirco nunc illud volo tractare, an videlicet aliquis apostolorum principatum — suscepit.“ — [5]) 875. Mit Beziehung auf Matth. 20, 25. „Majoritas et primitas illius qui est major inter apostolos Christi consistit in serviendo et ministrando et per consequens in jurisdictione coactiva non consistit.“ 876. „Et ob hoc dicunt alii quod quia excommunicatio potius est jurisdictionis quam ordinis, papa in quantum Vicarius Christi et successor Petri neminem excommunicare potest, sed hanc potestatem habet ab Ecclesia.“

von seinen Jüngern entfernt, wie die Ausübung aller Gewalt, wenigstens der Zwangsgewalt; hätte er nun Einen von ihnen zum Haupte der Andern bestimmt, so hätte er ihm mit der „Gewalt“ auch die Möglichkeit genommen, sich als Haupt geltend zu machen. Einen solchen Widerspruch dürfe man Christo nicht zutrauen. Zwar sage man, Christus habe nur die „weltliche“ Gewalt ausgeschlossen, nicht die „geistliche“, und seine Worte zeigten wenigstens auf einen durch „Dienen“ errungenen Vorrang; allein die Apostel hatten ja schon um Christi willen Alles verlassen, ihr Streiten hat mehr die geistliche Gewalt betroffen und die Worte: „wer der Grössere werden will“ hätten es daher ganz in die Macht der Apostel gelegt, wen sie als Ersten anerkennen wollen[1]). Dafür spreche b) die Stellung des Apostels Paulus zu Petrus Gal. II, 6, 8, die ein Verhältniss der Unterordnung ausschliesse, c) die Stellung Petri in der Apostelgeschichte, wo die Wahl des Mathias (c. 2) durch alle Apostel geschieht, die gewählten Diaconen allen Aposteln zur Händeauflegung vorgeführt (c. 6) und Petrus und Johannes durch die Apostel nach Samaria gesandt werden (c. 8). d) Matth. XVIII, 15 wird Petrus von Christus selbst bezüglich des nicht hören wollenden Bruders an die Kirche gewiesen, so dass diese über ihm zu stehen und er den Andern gleich zu scheint. e) Hätte Petrus von Christus eine Gewalt über die andern Apostel erhalten, so müsste dieses durch die Worte geschehen sein: „weide meine Schafe“. Dieses ist aber nicht der Fall, denn weiden bedeutet hier nichts als sie leiten durch Lehre, Beispiel, Zurechtweisung, was auch die andern Apostel thaten. Wenn aber behauptet wird, dem Petrus sei die Zurechtweisung im Forum des Gewissens und der Kirche, den Andern nur im Forum des Gewissens zugekommen, so ist zu entgegnen, dass nur die Gesammtheit der Gläubigen von Christus die Macht empfing (Matth. XVIII, 17) Andere in foro Ecclesiae zurechtzuweisen, so dass Petrus nicht von Christus unmittelbar den Primat über die andern Apostel erhielt, sondern mit diesen gleiche Gewalt hatte[2]). Selbst die Stelle Matth. XVI, 18 „Du bist Petrus u. f.“ enthalte keinen Beweis für den Primat, denn das „ich werde bauen“ schliesse eine sofortige Verleihung des Primates aus, der überhaupt nicht im Texte liege, da auch die andern Apostel Apoc. 21, 14. Fundamente der Kirche genannt werden, und unter dem „Felsen“ Christus zu verstehen ist (I. Cor. 3, 11; 10, 4). Auch die Schlüssel des Himmelreiches bedeuten hier nichts als die Binde- und Lösegewalt, die Christus allen Aposteln verlieh, so dass also aus der Schrift der Primat Petri

---

[1]) Diese Interpretation thut wenigstens dem Texte weniger Gewalt an, als jene Bellarmins, der auf der Grundlage dieses Textes behauptet: de rom. Pontifice lib. I, c. 9. „Dominum non removisse Monarchiam ab ecclesia sed potius eam instituisse atque admonuisse diversam esse a monarchia civili gentilium. Primum enim non ait Dominus: vos non praesidebitis ullo modo, sed: non sic ut reges gentium. Qui autem dicit: tu non praeeris ut ille, id significat, praeeris quidem sed aliter quam ille. Deinde, nonne clare hoc loco subjungitur: qui inter vos major est, fiat sicut minor et praecessor, ἡγούμενος, i. e. dux et princeps: fiat sicut ministrator. Unus igitur erat a Domino dux designatus.“ — [2]) L. c. 879. „Omnes apostoli fuerunt ejusdem potestatis etiam regiminis sive jurisdictionis si in eis jurisdictio aliqua concedatur.“

nicht zu erweisen sei. 2. Petrus hatte blos durch die Bestimmung (ex conditione) der Apostel den Primat über sie. 3. Alle Superiorität unter den Priestern der Kirche ist durch die Priester selbst der Einheit der Kirche willen entstanden [1]).

Bisher hat Courtcuisse nur referirt; seine eigene Ansicht spricht er dahin aus, der Satz, Petrus habe unmittelbar von Christus den Primat erhalten, sei „die allgemeine und mehr sichere, ja es ist vielleicht gar nicht sicher, die entgegenstehende zu vertreten, wiewohl ich gerne zugebe, dass aus der Schrift der Primat Petri nicht mit Evidenz folgt, aber doch wahrscheinlicher als das Gegentheil“ [2]). Ob der Schrift zufolge Petrus eine Zwangsgewalt erhalten, will er nicht untersuchen; Matth. XX, 25. lässt höchstens auf das Excommunicationsrecht schliessen; hat aber der Papst noch weitere zwingende Jurisdictionsgewalt, so hat er sie von den Fürsten oder von der Kirche, nicht von Christus; doch das soll keine Behauptung sein „weil, es gefährlich ist, über diese Dinge zu sprechen, gefährlicher vielleicht, als über die Trinität oder Menschwerdung.“ Die letzten Worte geben vollen Aufschluss, warum die Mehrzahl der Doctoren den sichern Weg in dieser Sache einschlug. Dass aber damals selbst in Paris, wo die theologische Facultät über jeden dogmatischen Verstoss wachte, die Ansicht, dass er Primat nicht unmittelbar von Christus geordnet sei, blos als weniger allgemeine und weniger sichere behauptet werden konnte, das ist das Bedeutsame. Der weniger sichere Weg, die Ansicht, dass der Primat nicht auf göttlicher Institution, sondern auf dem Consens der Kirche ruhe, d. h. eine Frucht kirchlicher Entwicklung sei, war noch zur Zeit des Concils von Basel so vielfach festgehalten, dass Nicolaus von Cusa es sich geradezu als Aufgabe stellte, die beiden sich entgegenstehenden Ansichten, deren er jede als theilweise berechtiget erkannte, zu vermitteln [3]). Er verhehlt es sich nicht, dass die Erklärung der Synoden von Constantinopel und Chalcedon, die Väter hätten dem römischen Bischofe den Vorrang zuerkannt, weil Rom „die Kaiserstadt“ sei, ein „kaum lösbares Argument“ bilde, und findet sich zu dem Schlusse gedrängt: „Der römische Stuhl habe wegen des politischen Vorrangs (Roms) wie durch göttliches Privilegium, wegen des Martyrtodes von mehr als 30 Päpsten, wie aus Rücksicht für Erhaltung des Friedens und Förderung des Glaubens, durch Concilbeschlüsse den Primat erhalten“ [4]). Was er mit die-

---

[1]) L. c. 880. „Nullus sacerdos habet super alios potestatem aliquam tanquam super gregem sibi commissam ex ordinatione Christi. Sed omnis superioritas unius sacerdotis super alium in remedium schismatis est propter bonum commune ab ipsis sacerdotibus constituta. — [2]) L. c. 882. — [3]) De concordantia catholica lib. II, c. 34 p. 771 der Basler Ausgabe von 1565. „Licet secundum plura sanctorum scripta potestas rom. Pontificis a Deo sit, et secundum alia ab homine et conciliis universalibus: tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc tendere, quod ipsius rom. Pontificis potestas quoad considerationem prioratus et principatus *sit a Deo per medium hominis et Conciliorum scilicet mediante consensu electivo.*“ — [4]) Ibid. lib. I, c. 16, p. 710. „Concludendum existimo rom. sedem ob saeculi dignitatem et divinum privilegium et in augmentum fidei, ut pax servaretur, et ob tot experimenta ss. praesulum quorum successive plus quam XXX propter fidem martyrio coronabantur, *per conciliorum statuta primatum merito possidere.*“

seinem „göttlichen Privilegium“, das in den Zusammenhang seiner Anschauung, nach welcher bei der sittlich freien Natur des Menschen jeder Principat als auf dem Consens der Communität ruhend betrachtet werden muss [1]), nicht recht passt, eigentlich sagen will, erhellt aus seiner Aeusserung über die Stellung des Petrus zu den Aposteln [2]): „Petrus hat von Christus nicht mehr Gewalt erhalten als die andern Apostel; im Beginne der Kirche bestand Ein allgemeines Bisthum ohne Theilung in besondere Diözesen; da die Binde- und Lösegewalt, auf welcher die gesammte kirchliche Jurisdiction ruht, unmittelbar von Christus stammt, so haben alle Bischöfe und auch die Priester gleiche Jurisdictionsgewalt, wiewohl sie diese nicht alle in gleichem Maasse ausüben dürfen [3]). Die Theilung in Diözesen und die Erhebung Eines Bischofs über die Priester zur Erhaltung der Einheit ist positiven Rechtes, erfolgte aber doch auf Eingebung Gottes (Deo inspirante). Da alle Bischöfe gleiche Gewalt haben, so sind die ihnen übergeordneten Würden des Erzbischofs, Patriarchen, Papstes, blose Administrativstellen (sunt administrationis), die, wiefern sie eine Jurisdiction involviren, auf der Genehmigung (consensu) der Untergebenen beruhen. So macht die von den Cardinälen Namens der ganzen Kirche vollzogene Wahl und die auf diese Wahl hin erfolgte Unterwerfung der Kirche Einen zum Papste. Doch leugne ich nicht, dass hier auch die göttliche Autorität mitwirkt [4]). Petrus hat also vor den andern Aposteln nur das voraus, dass ihm als dem Aelteren durch freie Wahl der Apostel eine grössere Administration übertragen wurde“ [5]). Das „göttliche Privilegium“ für den Primat ist demnach nichts Anderes, als die „göttliche Eingebung“, auf welche hin die Kirche zu dieser Institution schreitet oder die „göttliche Autorität“ überhaupt, die nach Röm. 13, 1. von jeder Obrigkeit untrennbar ist. Eine Wesensdifferenz des Primates von den übrigen Organen der kirchlichen Gewalt ist durch dieses „göttliche Privilegium“ nicht gegeben, womit zugleich die Schlussworte Cusa's [6]) erläutert sind: „ich bleibe dabei, dass der Primat wegen der Einheit der Kirche und zu ihrem Dienste von Gott bestimmt in seiner Wirklichkeit von Christus durch die Kirche gesetzt wird.“ Für die Erledigung der brennenden Frage seiner Zeit, welches das Verhältniss des Papstes zur Kirche, resp. allgemeinen Synode sei, und welche die Rechte beider, ist damit im Interesse der Reformpartei alles Nöthige gegeben, und Cusa erreichte durch diese Fassung dasselbe, was Gerson durch Unter-

---

[1]) Lib. II, c. 14, p. 780. „Si natura aeque potentes et liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aeque potentis naturaliter nonnisi electione et consensu aliorum constitui potest.“ — [2]) Lib. II, c. 13 p. 726. — [3]) „Patet omnes episcopos et forte etiam presbyteros aequalis potestatis esse quoad jurisdictionem, licet non executionis.“ — [4]) „Cardinales nomine universalis ecclesiae papam eligere et per hoc quod se per illam electionem universalis ecclesia subjicit electo, administratio illa in ipso cum illa translata jurisdictone in eum per electionem facit eum papam. Non nego tamen divinam autoritatem concurrere auctorizantem et confirmantem.“ — [5]) „Hoc solum singularitatis invenimus in Petro quod ipse fuit major in administratione ad quam volentibus apostolis est electus qui (a) senior.“ — [6]) Lib. II, c. 34, p. 774.

scheidung der Gewalt an sich und in ihren Trägern beabsichtete. Wie Gerson im Interesse des Primates und der Kirche zugleich zu handeln glaubte, so hat auch Cusa das Bekenntnis gethan, gerade durch seine Auffassung erhalte der Papst die rechte Ehre, denn es werde dadurch die Wahrheit vertheidigt, und Jedem das Seinige gewahrt [1]).

Dass Gerson zu der nothwendigen Voraussetzung seines Systemes der kirchlichen Gewalt, dem kirchlichen Ursprunge des Primates, nicht kam, sondern an der unmittelbar göttlichen Einsetzung desselben festhielt, hatte seinen Grund ebenso in der sein ganzes Leben beherrschenden Sorge für Erhaltung der Einheit des Glaubens und kirchlichen Lebens, die ihm nur in einem von Gott gesetzten Monarchen der Kirche gesichert schien [2]), als in seiner vollen auf Schrift und Tradition sich fussenden Ueberzeugung der wirklichen göttlichen Einsetzung des Primates. Während, wie wir gesehen, nicht blos von Vielen die göttliche Einsetzung des Primates in Abrede gestellt, sondern wiederholt ausgesprochen wurde, dass Christus als Haupt der Kirche genüge, dass jeder Bischof in seiner Diözese Papst sei, ja die Ansicht Occams Freunde fand, dass überhaupt nicht die Monarchie die beste Verfassung für die Kirche sei, sondern jene, welche es ihr möglich mache, die Leitung ihrer Angelegenheiten nach Umständen Einem oder Mehreren anzuvertrauen, wesshalb auch Christus der Kirche keine bestimmte Regierungsform gegeben, sondern ihr selbst die Bildung ihrer Verfassung überlassen habe [3]), erklärte Gerson die Leugnung der Nothwendigkeit und göttlichen Einsetzung des Primates für unkatholisch [4]) und unterwarf in Constanz die bezüglichen Sätze des Hus einer schonungslosen Censur, ungeachtet selbst Glieder des Concils die Behauptung einer unbedingten Nothwendigkeit des Papstes als irrig angriffen [5]). Denn Christus würde ja, wie Gerson stets erinnerte, für seine Kirche

---

[1]) Lib. II, c. 13, p. 730. „Dum hanc partem defendimus, quod papa non est universalis episcopus sed super alios primus et sacrorum Conciliorum non in papa sed in consensu omnium vigorem fundamus, tunc quia veritatem defendimus et unicuique suum honorem reservamus, recte papam honoramus." — [2]) Sieh S. 159, 252 Anm. 1, 260 Anm. 3 und de potest. eccles. Opp. II, 238. „Voluit (Christus) regi ecclesiam suam principaliter sub uno monarcha sicut est una fides, unum baptisma et una Ecclesia, unitate capitis tam primarii quam vicarii, quoniam iste est optimus principatus, praesertim in spiritualibus ad conservationem unitatis fidei ad quam obligantur omnes." — [3]) De vita spirit. III, 35, und Breviscoxa de Ecclesia in Gers. Opp. I, 876. „Dicunt, quod pro bono communitatis est quod in potestate Ecclesiae sit unum caput vel plura eligere, cujus et quando expediens videtur Ecclesia haberet potestatem deponere. — Quia propter multitudinem personarum, temporum et locorum non potest in his certa regula dari, ideo Christus nequaquam certam tradidit nec hujusmodi jurisdictionem coactivam uni soli dedit, sed solum communitati fidelium, ut in hujusmodi potestate unum vel plura praeficeret." — [4]) De vita spirit. l. c. „Textus evangelicus et conciliorum generalium determinatio, ecclesiae universalis consensus tantus et assertio imo et ratio naturalis praesupposita fide pro hac superioritate tam apte faciunt, ut contra eum qui se pro catholico gerit negantem hoc magis sit destitutione quam disputatione certandum." — [5]) „Deus, sagt Gersons Gegner Recla V, 461, bene regeret Ecclesiam sine papa si vellet", und auf die Bemerkung, dass der Primat also entbehrlich, „nec sequitur quin papa sit necessarius necessitate conferente, non necessitate simpliciter, quia ecclesia possit bene regi sine ipso."

nicht weise gesorgt haben, wenn er ihr nicht die beste Verfassung gegeben; dieses sei aber die monarchische und zwar in jener Form, die zugleich das aristocratische und democratische Element einschliesst, wie dieses in der Kirche der Fall ist. Allein dass die Verfassung nach dem Entwurfe Gersons, die zugleich monarchisch und auch repräsentativ sein soll, in Wirklichkeit aber es zur vollen und bleibenden Geltung weder des einen noch des andern Elementes kommen lässt, für die Kirche die „beste“ sei, darüber sind ganz mit Recht gegründete Zweifel erhoben werden. Die Theorie war zweischneidig. Es konnte mit Hilfe derselben einem Schisma vorgebeugt und ein bereits ausgebrochenes gehoben werden, worin zunächst ihre Bedeutung lag. Auch war sie geeignet, stehende Missbräuche, soweit sie an die kirchliche Gesetzgebung sich schliessen, zu beseitigen. Allein es konnte durch dieselbe Theorie auch ein Schisma gebildet und die Einheit des kirchlichen Lebens in jeder Richtung gebrochen werden, sobald z. B. nur die Glieder des Concils durch Parteiung getheilt und durch einander entgegenstehende Tendenzen bestimmt waren. Wie wenig in einem solchen Falle bezüglich einer Reform zu erwarten sei, wissen wir bereits.

Dass Gerson durch die „Unfehlbarkeit des Concils“ der Theorie zu Hilfe kam, machte die Sache nicht besser; denn die Unfehlbarkeit bezog sich ja nach seinem eigenen und anderer Theologen Ausspruche nur auf den „Glauben“, und selbst innerhalb dieser Schranke stellte sie D'Ailly und Andere in Abrede und Courtecuisse erklärte es beinahe für unmöglich, diese Unfehlbarkeit aus Schrift und Vernunft klar zu begründen [1], wiewohl er auch nicht sagen will, dass das Concil irren könne. Die kirchliche Monarchie sollte nach Gersons Anschauung die Einheit des kirchlichen Glaubens und Lebens sichern; allein die Stellung des Papstes zu dem Concile, dem er verantwortlich war, von dem er Weisung über den Gebrauch seiner Macht hinzunehmen hatte, das ihn, sobald es dieses im Interesse der Kirche fand, seiner Stellung entheben konnte, untergrub diese Monarchie und damit auch den Grund ihrer unmittelbar göttlichen Einsetzung; denn ein unter Bevormundung der Communität handelnder Papst besitzt nicht die Macht, diesem Zwecke zu entsprechen, nicht er trägt und hält die Kirche oder ihren Glauben, die Kirche trägt und hält ihn. In der Verbindung aristotelischer und positiv kirchlicher Elemente trug die Theorie Gersons die Signatur der Zeit; darin ruhte

---

[1]) L. c. I, 898. „Capiat quilibet modum qui sibi probabilior et securior videtur; mihi autem videtur quod rationes probantes quod concilium generale possit errare sunt valde fortes seu difficiles. Et maxime prima; nam non recordor me legisse in tota s. scriptura nec et ab alio audivisse locum s. scripturae ex quo possit apparenter concludi, quod concilium generale non possit errare: dico apparenter, sicut ex promisso Christi cum dixit Petro: „rogavi pro te, ut non deficiat fides tua“, concluditur, quod fides catholica manebit usque in finem seculi; nec potest probari ratione naturali, quod concilium generale non possit errare, nec in scriptura authentica legimus quod istud fuerit specialiter a Spiritu s. revelatum. Quare difficile mihi videtur ostendere quomodo potest concludi et in quo possit fundari, quod concilium generale non possit errare; non tamen assero, quod possit errare.“ Natürlich der „Sicherheit“ wegen.

ihr Einfluss, aber zugleich auch der Grund ihrer Erfolglosigkeit. Der dogmatische Charakter, den sie für die Behauptung der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Primates und seiner „übernatürlichen und unveränderlichen" Gewalt in Anspruch nahm, gab dem Papste Waffen in die Hände, gegen welche die Theorie Gersons einen ausreichenden Schutz nicht gewährte. Nicht nur konnte fortan jeder Papst auf „der göttlichen Grundlage seines Rechtes" seine Ansprüche bis zu Missbräuchen steigern, sondern auch jeden Angriff auf diesen Missbrauch der Gewalt als einen Angriff auf das göttliche Recht des Primates selbst und daher auch auf das Dogma, verdächtigen und damit zum Schweigen bringen. Schon das Verbot Martins V., von dem Urtheile des römischen Stuhles an das Concil zu appelliren, war ein tödtlicher Streich für die Theorie. Und als einige Jahre später die erstarkte Macht des römischen Stuhles den „gallicanischen Freiheiten" bedenklich sich erwies, und die Nachgiebigkeit durch angedrohte Censuren ermittelt werden sollte, was half es doch, dass Gerson mahnte, dem Papste müsse man zwar, wenn er auf irrige Voraussetzungen hin eine ungerechte Censur verhängen wolle, bescheidene Vorstellungen machen, wenn aber diese erfolglos bleiben, männlichen Sinn entgegenstellen [1]), denn eine ungerechte Censur könne ohne Verachtung der Schlüsselgewalt angegriffen werden, ja in manchen Fällen wäre es thierischer Stumpfsinn, Alles über sich ergehen lassen [2]), nur solle des Aergernisses wegen durch geeignete Belehrung auf Jene Rücksicht genommen werden, die den Papst für einen Gott halten [3]). Es blieb bei Klagen und musste dabei bleiben, da weiteren Schritten durch das Dogma von der göttlichen Einsetzung und Gewalt des Primates Einhalt geboten war. Die Möglichkeit eines Erfolges konnte nur in der Annahme gewonnen werden, dass der Primat aus dem kirchlichen Leben sich entwickelt habe, d. h. nicht unmittelbar göttlicher Institution sei; nur dann schloss das Concil, als die gesammte Kirche repräsentirend, auch die Gewalt des Papstes, wie Gerson sagt, immer in sich, es mochte der apostolische Stuhl physisch oder rechtlich erlediget sein oder nicht, und nur dann war das Rechtsverhältniss zwischen Synode und Papst gegeben, wie es Gerson gezeichnet hatte. Dieser Annahme neigten sich, wie wir gesehen, auch in Frankreich viele Theologen während des Schisma zu, und es würde die Bedenklichkeit der Crisis, in welcher sich damals der Primat fand, wohl nicht wenig gesteigert haben, wenn bei dem gänzlich erschütterten Ansehen der Päpste und der gegen sie herrschenden Stimmung eine durch Stellung und Charakter so einflussreiche Persönlichkeit wie der Kanzler der Univer-

---

1) Resolutio circa materiam excommunicationum II, 424. „Si nihil proficit humilis sedulitas, arripienda est virilis et animosa libertas" — 2) Ibid. 422. „In casu pati illam (injustam censuram) esset asinina patientia et timor leporinus et fatuus." — 3) Ibid. 423. „Contemptus clavium et consequenter irregularitas vel excommunicatio non incurritur, dum in praemissis casibus dicit aliquis Jurista vel Theologus juxta conscientiam suam, quod hujusmodi sententiae non sunt timendae et hoc praesertim, si observetur informatio seu cautela debita, ne sequatur scandalum pusillorum, qui aestimant papam esse unum Deum qui habet potestatem omnem in coelo et in terra."

sität Paris diese Annahme getheilt hätte. Er trat ihr aber während des ganzen Verlaufes der kirchlichen Bewegung bei jedem Anlasse entgegen und sicherte dem Primate bei allen Schranken, die er seiner Machtfülle im Interesse der Kirche zog, auf der Grundlage „göttlichen Rechtes" die Möglichkeit, seinen früheren Einfluss auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens wieder zu gewinnen.

Der principielle Widerspruch, den die Theorie Gersons und der Pariser Theologen in sich trug, lähmte vor Allem ihre Macht. Auch äussere Verhältnisse stellten sich hindernd in den Weg. Der Primat hatte eine thaten- und ruhmvolle Vergangenheit hinter sich, seine Geschichte war in die Geschicke der Völker enge verflochten; die Idee seines göttlichen Ursprungs und Rechtes hatte wohl die Schule bekämpfen, aber nicht aus dem gläubigen Sinne des Volkes verdrängen können; das Concil war dem Volke eine fremde Macht, es war gewohnt, Alles von dem Papste zu erwarten und der Ausgang des Concils zu Constanz konnte es in dieser Meinung nur bestärken. Der aufgehende Stern der absoluten fürstlichen Monarchie blickte unfreundlich auf die neue Macht der Synoden; das Schisma hatte die Stellung der Päpste zu den Fürsten gänzlich geändert; gefährlicher als die Macht des Papstes schien eine Theorie, die es offen aussprach, Völker einer „unumschränkten Gewalt unterwerfen, sei nicht besser als sie gleich Schafe dem Schlächter, gleich Tauben dem Falken preisgeben [1]), und darum aller Willkürherrschaft gesetzliche Schranken zu ziehen suchte. An Verdächtigung liess man es durch das Verhalten der Baseler Synode veranlasst ohnedies nicht fehlen [2]). Zu diesen der Theorie ungünstigen geschichtlichen Verhältnissen kam endlich seit dem Concile zu Basel die wissenschaftliche Bekämpfung durch zahlreiche Tractate zu Gunsten der absoluten Monarchie des Papstes. Beinahe das Höchste, was da geleistet werden konnte, war gleich im Beginne des Kampfes erreicht durch Turrecremata. Alle die Willkür, die sich ältere Canonisten in Deutung einzelner Schrift- und Väterstellen erlaubten, die Kühnheit des von äusserlich logischer Consequenz begleiteten syllogistischen Raisonnements, ein advocatenmässiges scharfes Spähen nach jeder wirklichen oder blos scheinbaren Blösse des Gegners, das dogmatische Absehen von aller geschichtlichen Entwicklung, ein reiches für jede Gelegenheit zu Gebote stehendes gelehrtes Material und jenes sichere Auftreten, wie es die Gewissheit wenigstens äusseren Erfolges gewährt, bildet das Eigenthümliche seiner Arbeiten. Wie Gerson geht auch er von dem Satze aus [3]), dass die kirchliche Hierarchie

---

1) Gers. Opp. IV, 598. — 2) Raynald theilt 1442 N. 9 ein Schreiben Eugens IV. an Herzog Johann von Bretagne mit, wo es von den Baslern heisst: „Si detur occasio aut facultas subditis adversus suos superiores insurgendi aut illos pro sua affectione castigandi et corrigendi licentia, qui status principum aut politia posset in suo statu conservari? Atqui contra saeculares principes subditi forsan aliqui hactenus insurgere aliquo jure potuerunt, contra Vicarium vero Christi qui solum Deum habet superiorem — qua ratione inferiores abjecti, damnati, reprobi ac contumaces in malignitatis ac divisionis spiritu congregati, qua auctoritate possunt insurgere?" — 3) Die Citate sind nach dessen Summa de potestate papali lib. II und de Conciliis lib. III bei Roccaberti T. XIII.

der himmlischen nachgebildet ist und nach dem Gesetze zu wirken hat: Vermittlung des Niedersten durch das Mittlere und des Mittleren durch das Oberste [1]). Die kirchliche Monarchie ist darum vorgebildet im alttestamentlichen Hohenpriesterthume. Denn wenn Gott im alten Bunde diese Ordnung nöthig fand, wie viel mehr noch im neuen [2])! Stellt ja doch jeder Hausvater bei seinem Scheiden nur den Sohn an die Spitze der Familie, wie sollte dieses der weiseste Hausvater, Christus unterlassen haben [3])! Nein, der Eine Hirte und die Eine Heerde sagen deutlich, was Christus gewollt, eine reine, universelle Monarchie. Desshalb hat er selbst den Petrus zum Bischof ordinirt, die übrigen Apostel wurden es nur durch Petrus [4]). Wie er einst der Einheit wegen aus Einem Menschen das ganze Geschlecht hervorgehen liess, so hat er der Einheit der Kirche wegen nicht zugleich mehrere Bischöfe gemacht, von denen die Gewalt auf Andere übergehen solle, sondern Einen, von dem die Anderen ihre Macht empfangen [5]). Petrus ist das Fundament der Kirche; zwar heisst es I Cor. 3, 11, Christus sei das Fundament der Kirche, und auch die Apostel werden Fundamente genannt, allein das Wort hat einen zweifachen Sinn; einmal nennt man Fundament den Boden, auf dem das Gebäude ruht, und in diesem Sinne ist Christus das einzige Fundament der Kirche; dann aber heisst auch der unterste Theil des Gebäudes, auf dem die übrigen Theile ruhen, Fundament, und in diesem Sinne sind die Apostel und unter ihnen vorzugsweise Petrus und seine Nachfolger das Fundament der Kirche [6]); bei Petrus bedeutet nemlich Fundament nicht blos die Predigt, durch welche er die Kirche gegründet, sondern auch die höchste Gewalt, den Principat, den ihm Christus unmittelbar als Grundlage der Kirche gegeben, während die Apostel ihre Gewalt nur durch Petrus empfingen, ausser dessen Gewalt die Kirche keinerlei Jurisdictionsgewalt von Christus erhielt [7]). Diese Gewalt haben also auch die Nachfolger Petri nicht von der Kirche, denn keine Communität kann eine Gewalt verleihen, der sie selbst unterliegt; nun ist es die päpstliche Gewalt, durch welche die Kirche regiert werden soll, sohin kann sie selbe nicht verleihen [8]). — Dass das zu Beweisende hier ohne weiteres schon vorausgesetzt wird, bedarf kaum der Erinnerung. —

---

1) De potest. pap. c. 1, 2, p. 283, 87. — 2) C. 35, p. 323. — 3) C. 6, p. 291. — 4) C. 29, p. 315. — 5) C. 32, p. 318, 19. — 6) C. 17, 19, p. 301, 4. — 7) C. 62, p. 304. „Super alios apostolos non dicitur fundata Ecclesia, quia tota potestas Ecclesiae fuit Petro collata nec habet Ecclesia aliam potestatem jurisdictionis nisi quam Deus Petro concessit.“ — 8) C. 38, p. 327. „Papalis potestas non potest conferri ab homine, ergo a solo Christo immediate confertur; consequentia patet. Antecedens sic probatur. Quia si confertur ab homine vel ab ipso homine papa, vel a tota communitate vel a vicem ejus habente. Non autem confertur primo modo nec secundo, ergo. Probatio minoris, quod non a papa, patet. Quia nullus potest sibimet conferre potestatem jurisdictionis: quod vero nec a communitate Ecclesiae posset conferri probatur sic; nulla communitas potest conferre potestatem secundum quam regitur a superiori Domino, cujusmodi dominium non dependeat a consensu communitatis. Sed potestas haec est hujusmodi, quia potestas papalis est potestas secundum quam communitas christiana debet regi a Christo mediante suo Vicario, cujus dominium non pendet a consensu communitatis christianae, ergo . . .“

Die Gewalt, auf welche die Kirche gegründet ist, kann Niemand aufheben oder beschränken als Christus selbst, sonst wäre die Verheissung unwahr, dass die Pforten der Hölle nichts wider sie vermögen. Diese Gewalt ist die päpstliche, sohin kann sie Niemand beschränken, wie ja im Allgemeinen nur Jener die Gewalt eines Vicars beschränken kann, der den Vicar aufgestellt hat, also hier Christus. Sagt man aber, wie wir dieses oft zu Basel von den Anhängern eines „gewissen Jarson (Gerson)" gehört, dass zwar der Primat selbst nicht aufgehoben, aber die Ausübung seiner Macht durch ein Concil beschränkt und regulirt werden könne, so ist dieses ein unverständiges (insipienter) Gerede. Denn jede Jurisdictionsgewalt involvirt die Gewalt recht zu sprechen und den Spruch zu vollziehen, die volle Jurisdiction also die volle Gewalt der richterlichen Sentenz und Execution, sonst wäre sie eben keine volle Jurisdiction. Jemanden nun eine Jurisdiction beilegen und doch die Befugniss zu richterlichem Spruch und Execution ihm absprechen, heisst sagen, er habe eine Jurisdiction und habe auch keine, was sich widerspricht [1]). Diese volle Jurisdictionsgewalt ist die höchste, dieselbe die Christus gehabt, der auch als Mensch dem Kaiser nicht unterworfen war [2]), und die ihm angebotene königliche Würde nur ausschlug, weil er durch Annahme derselben vom Volke seinem natürlichen Rechte vergeben hätte [3]); so hat auch der Apostel Paulus durch seine Appellation den Kaiser nicht als seinen Obern, sondern nur als den Richter des Richters anerkannt, von dem er appellirte [4]). Als höchste Gewalt schliesst sie auch die Zwangsgewalt in sich, denn auch diese hat Christus gehabt und geübt. „Mir ist alle Gewalt gegeben, im Himmel und auf Erden" und in den Worten „was ihr binden werdet auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein" hat er sie den Aposteln übergeben, denn es werden nicht blos Willige, sondern auch Viele wider ihren Willen gebunden. Christus hätte aber den Aposteln diese Gewalt nicht geben können, wenn er sie nicht selbst besessen. Die Worte, er sei gekommen zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen, bilden keinen Widerspruch, denn es war eben der Dienst eines Höheren, des Lehrers, gegen seine Untergebenen und Schüler; dass er sie geübt, erhellt daraus, dass er nicht blos Rath sondern auch Gebote gegeben und an die Uebertretung derselben die Strafe der Verdammung geknüpft hat; gebieten aber kann nur wer Zwangsgewalt besitzt. Ueberhaupt liegt nicht in der Zwangsgewalt an sich der Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft, sondern in der tyrannischen Ausübung der Zwangsgewalt [5])! Die Gewalt des Nachfolgers Petri ist also die höchste, sie ist aber zugleich eine universale, der Papst ist universaler Bischof. Denn überall wo die Gewalt der Niederen in einer höheren Gewalt ihren Ursprung und ihre Schranke hat, erstreckt sich diese auf den gesammten Wirkungskreis der Niederen; die Gewalt der Prälaten stammt aus der des Papstes, sohin kann der Papst

---

[1]) C. 44, p. 332. — [2]) C. 96, p. 421. — [3]) C. 89, p. 409. — [4]) C. 96, p. 422. — [5]) C. 46, p. 334—35. C. 47, p. 336—37.

überall thun, was die anderen Prälaten thun. Der Papst hat ja die Stelle Christi in der Kirche, die übrigen Prälaten nur jene der Apostel oder Schüler Christi, wie es nun lächerlich, ja Blasphemie wäre, zu behaupten, Christus könne in seiner persönlichen Gegenwart nicht in der ganzen Welt unmittelbar jede Funktion seiner Apostel und Schüler üben, so kömmt es auch der Blasphemie nahe, dass der Vicar Christi nicht in der ganzen Kirche sollte die Funktion der Prälaten üben können, oder deren Erlaubniss erst einholen müssen [1])! Im Besitze dieser höchsten und universalen Gewalt erscheint der Papst vollkommener als die gesammte Kirche, wiewohl er wieder bezüglich der Fülle geistiger Güter ihr nachsteht [2]).

Nach dieser Auffassung steht die Kirche, was Jurisdiction betrifft, dem Papste machtlos gegenüber, ja Turrecremata beweist sogar, dass sie von Natur unfähig sei, Rechtssubject bezüglich dieser Gewalt zu werden. Seine Gründe sind: 1. Keine Gewalt lässt sich auf eine Communität übertragen, für welche diese in dem grösseren Theile ihrer Glieder unfähig (inhabilis) ist. Dieses ist der Fall mit der Jurisdictionsgewalt; denn die Kirche umfasst Laien und Cleriker, deren erstere, den grösseren Theil der Kirche bildend, unfähig sind, Träger der kirchlichen Gewalt zu sein, namentlich die Frauen. Wäre nun diese Gewalt der ganzen Kirche verliehen, d. h. allen ihren Gliedern, so liesse sich nicht einsehen, warum die Laien, Frauen und Männer, die doch wahre Glieder des Leibes Christi und der grössere Theil der Kirche sind, von dieser Gewalt ausgeschlossen sein sollten. 2. In jeder Communität haben an der Gewalt der Communität alle Glieder gleichen Antheil; nun ist aber dieses in der Kirche nicht der Fall, nicht blos bezüglich der Laien, sondern auch der Priester, sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern und Petrus wäre nicht mehr Haupt der Kirche als jeder Andere, sohin hat auch die Gesammtheit der Kirche nicht diese Gewalt erhalten. 3. Jede einer Communität als solcher verliehene Gewalt kann nur mit Genehmigung der sämmtlichen Glieder der Communität geübt werden; hätte die Kirche als solche die Jurisdictionsgewalt erhalten, so könnten weder Papst noch Bischof irgend einen Act der Jurisdiction setzen, ohne sich erst des Consenses der sämmtlichen Glieder, Cleriker und Laien, zu versichern, was irrig ist, sohin hat auch nicht die Kirche als solche die Jurisdictionsgewalt [3]). Wenn nun die Doctoren und Väter behaupten, „der Kirche seien die Schlüssel gegeben“, so ist der wahre und katholische Sinn dieser Worte nur folgender: die Kirche hat die Schlüsselgewalt, nicht in allen ihren Gliedern sondern in einigen und in ihrer

---

[1]) C. 65, p. 370. — [2]) C. 26, p. 312. „Cum papa sit constitutus princeps super totam Ecclesiam secundum illud quod dictum est a Domino Petro: „super plebem meam principem te constitui“ perfectior perfectione potestatis et superior ac dignior superioritate auctoritatis est toto residuo corpore ecclesiae; licet in comparatione ad alia bona spiritualia quorum cum major copia inveniatur in universitate ecclesiae quam in uno solo praelato, non est dubium quin ecclesia perfectior ac dignior sit plenitudine copiae bonorum spiritualium papa quantumcunque sancto.“ — [3]) C. 71, p. 380 e. sqq.

Fülle nur im Papste erhalten [1]). Damit wird auch die Einwendung der Gegner erledigt: Die Kirche, als das Ganze, müsse doch über dem Papste, als dem Theile stehen. Es sei, sagt Turrecremata, zu unterscheiden zwischen räumlichen und dynamischen Ganzen (totalitas quantitatis dimensivae — und totalitas quantitatis virtualis), nur in ersterer Beziehung sei die Kirche grösser als der Papst, nicht in letzterer, sonst müsste auch der Schluss gelten: das Ganze ist grösser als sein Theil; Christus ist ein Theil der Kirche, also ist die Kirche grösser als Christus [2])! Durch eine ähnliche Distinction wird auch der Einwand gehoben: Der Papst ist um der Kirche willen da, also ist diese das Höhere. Zweck (finis), bemerkt Turrecremata, sei einmal das, wohin etwas vermöge seiner Natur strebe; dann aber auch dasjenige, um dessen Förderung willen ein Akt gesetzt werde. Der Zweck, um dessen willen der Primat gegründet worden, sei die ewige Seligkeit, zu deren Erlangung die Kirche vermittelst der päpstlichen Gewalt geleitet werden solle. Die Kirche selbst aber sei für den Primat Zweck in der zweiten Bedeutung, woraus aber nicht folge, dass die Kirche über dem Papste stehe, so wenig als dass die Heerde über dem Hirten, die Menschheit über den Engeln, die zu ihrem Dienste gesetzt sind, die Kirche über Christus sei, der für sie Mensch geworden und gestorben [3]). Hat die Kirche an sich keine Macht über den Papst, dann auch nicht ihre Repräsentation, das allgemeine Concil. Eine unerhörte Phantasie sei es, dass Schafe, blos weil sie zusammenkommen, aufhören sollen, ihrem Hirten unterworfen zu sein, oder er die Macht sie zu regieren verlieren solle [4]). Diese Theorie, die man als Dogma ausgesprochen, sei blose Neuerung einiger Magister [5]). Denn nichts was der Vernunft und dem natürlichen Rechte widerspreche, gehöre zum katholischen Glauben; nun widerspreche aber die Behauptung, dass ein Concil als der Leib über dem Papste als dem Haupte stehe, der Vernunft, sohin gehöre sie nicht zum Glauben; auch den Worten Christi „weide meine Schafe“ widerspreche sie, und selbst dem Glaubensartikel: „ich glaube Eine, heilige, allgemeine Kirche“ sei also irrig und häretisch. Denn die Einheit der Kirche beruhe nach Christi Anordnung auf der Einheit der Regierung, die im Papste ihren Schlussstein habe; eine von dem

---

1) C. 72, p. 383. — 2) C. 83, p. 402. — 3) C. 84, p. 404. „Dupliciter dicitur aliquid finis alicujus rei. Uno modo id, in quod tendit res illa ex ordine sibi dato naturali aut supernaturali, sive id quod est intentum ab agente. Alio modo dicitur finis id, ad cujus utilitatem est ordinatum opus agentis. Finis propter quem est papa constitutus et ad quem ordinatur potestas papalis non est ecclesia ipsa universalis, sed est beatitudo coelestis ad quam per usum et regimen potestatis papalis ipsa universalis ecclesia est dirigenda. Est autem ipsa Ecclesia universalis finis secundo modo, videlicet sicut id ad cujus utilitatem est ordinatum opus potestatis papalis.“ — 4) C. 48, p. 339. „Mira judicio nostro et a saeculis inaudita phantasia, quod oves, eo quod in unum locum convenerint, desinant subjectae esse pastori et pastor ipse et nomen pascendi et regendi perdiderit autoritatem, et quod romanus pontifex congregatis in synodo praelatis subditis suis ipse minus habeat in eo auctoritatis.“ — 5) De conciliis lib. III, c. 29. „Surrexerunt quidam novelli magistri — qui dogmatizare ausi sunt, quod Concilium universale potestatem immediate habeat a Christo et tantam et tam plenam, ut ei omnis fidelis cujuscunque status sit obedire teneatur: quod etiam praesumserunt dicere pertinere ad veritatem catholicae fidei . . .“

Papste unabhängige Macht in der Kirche aufstellen, heisse nichts anderes, als die Einheit der Kirche zerreissen [1]). Der Papst sei über dem Concil, dem er erst Autorität und Sein ertheile, wie der Hirte über der Heerde, wie auch Christus über dem Concil stehe, dessen Vicar der Papst sei [2]).

Wenn Turrecremata auch nicht dem Systeme der Gegner eine Hauptstütze damit entzog, dass er die Unfehlbarkeit eines allgemeinen Concils in Abrede stellt, sondern vielmehr die Unfehlbarkeit eines allgemeinen Concils in Glaubenssachen ausspricht [3]), so schwächt er doch die Bedeutung dieses Privilegiums nicht wenig, indem er mit Antoninus [4]) die Unfehlbarkeit dahin deutet, dass die christliche Wahrheit innerhalb der Kirche nicht verloren gehen werde [5]) und andererseits dem römischen Stuhle die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen beizulegen bemüht ist [6]). Es ist nur Consequenz, wenn er die Beschlüsse der IV. und V. Sitzung des Concils zu Constanz damit abthut, dass sie nur für eine Zeit Geltung gehabt, wo ein „unzweifelhafter Papst in der Kirche nicht war“ oder, für den Fall sie allgemeine Geltung haben sollen, dass die Synode damals keine allgemeine, sondern nur eine Synode der Obedienz Johanns XXIII. gewesen [7]).

Dieses das System eines Mannes über kirchliche Gewalt, der nicht Worte findet, die Blindheit und Vermessenheit einiger Magister zu beklagen, welche die alten Doctoren, die für den Primat geschrieben, der Schmeichelei und des Missverstandes der hl. Schrift beschuldigen; und doch seien diese Vertreter des Primates Päpste gewesen, welche ihre Worte durch den Martyrertod besiegelt, glorreiche Bekenner, Lehrer in göttlichem und menschlichem Wissen den Neueren weit überlegen! Unsinn wäre es, die alte Tradition verlassen, und diesen Leuten anhangen, deren Haupt Occam und ein gewisser Schüler desselben Namens „Jarson“ sind, welche die Schrift gegen die Väter nach eigener Willkür deuten [8])!

Einer critischen Beleuchtung bedarf diese Theorie nicht; ihr Grundfehler, die Verkennung des Wesens der kirchlichen Gewalt und der religiösen Gemeinschaft, tritt in jedem Satze zu Tage. Sie will, um mit Gerson zu sprechen, das Geistliche in derselben Weise regieren wie man Weltliches regiert, und findet keinen andern Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Regiment, als dass letzteres tyrannisch ist [9]). Damit fand man sich nun wieder dahin

---

[1]) De conciliis lib. III, c. 30, p. 512. — [2]) C. 44, p. 534 sqq. — [3]) C. 58, p. 559. — [4]) Summa theol. Tit. XXIII de Concil. univers. b. Roccaberti IV, p. 113. — [5]) De potest. pap. C. 91, p. 411. „Quod Ecclesia in fide et moribus errare non possit sic accipiendum est, quod Deus ita assistet ecclesiae usque ad consummationem seculi, ut nunquam vera fides deficiat in ea: nullum enim erit tempus, in quo non sint aliqui etsi non omnes, qui veram fidem per dilectionem etiam operantem sive charitatem formatam non habeant.“ Der Archidiaconus sage zu Matth. 16, 18: „portae inferi peccata mortalia sunt — haec autem non praevalebunt contra ecclesiam sic, quod non sint aliqui boni semper in ecclesia. Vel portae inferi dicuntur haereses et schismata — haec similiter nunquam sic contra ecclesiam praevalebunt, *ut eam totaliter polluant.*“ Dieses als Erklärung zu dem pseudoisidorischen c. 9, C. XXIV, Q. 1. — [6]) C. 110, p. 448. — [7]) C. 99, p. 427. — [8]) De conciliis lib. III, c. 46, p. 545. — [9]) De potestat. pap. c. 47 p. 787. „Differentia inter principes ecclesiasticos et saeculares non est penes

gebracht, wo man hundert Jahre früher gestanden, bei der absoluten päpstlichen Monarchie des Alvarus Pelagius, Augustinus de Ancona und des Peter de Palude. Es war die Theorie, mit welcher Schritt um Schritt die Centralisation aller kirchlichen Gewalt im Papste war vollendet, die Selbständigkeit kirchlichen Wirkens auf allen Seiten unterbunden und an die Stelle der von dem Geiste Christi durchdrungenen und in ihm thätigen Hirtensorge der Buchstabe und Zwang der canonischen Rechtssatzung war gesetzt worden. Auf der Grundlage dieser Theorie hatten Benedict XIII., Bonifaz IX. und Gregor XII. alle Versuche das Schisma zu heben vereitelt und Johann XXIII., Martin V. und seine Nachfolger sich allen Anforderungen zu kirchlichen Reformen entzogen, denn alle Gewalt lag in ihrer Hand und sie waren für den Gebrauch derselben ausser Gott Niemand verantwortlich, selbst wenn sie die bestehenden Gesetze aufhoben [1]). Was sie immer der Kirche gewährten, erschien weniger als Erfüllung einer Pflicht, denn als Gnade. Gleichwohl, hätte der römische Stuhl die durch dieses System wiedergewonnene Einheit und Fülle der unbeschränkten kirchlichen Gewalt, die ihn in den Stand setzte, mehr für Hebung des kirchlichen Lebens zu thun, als jede Synode, in diesem Sinne genützt, er würde damit seinem Ansehen eine grössere Festigkeit gegeben haben, als durch den Versuch, den Ausfall an kirchlichem Einflusse durch den Zuwachs an politischer Macht zu decken. Aber wo ist unter Menschen eine Macht, die nicht zum Missbrauch reizte? Fragt man nun, welchen Schutz denn diese Theorie der Kirche gewähre für den Fall des Missbrauches der päpstlichen Gewalt, so lautet die Antwort charakteristisch. „Wenn ein Papst, sagt der sonst gemässigte Antoninus, sich unverbesserlich zeigt und durch sein Verhalten der Kirche verderblich wird, so soll man nach dem Beispiele des Apostels Paulus (Gal. 2.) und nach der Mahnung Gregors des Grossen (c. 28, C. II, Q. 7.) sich ihm nicht fügen, sondern durch anständige Zurechtweisung Widerstand leisten, und wenn dieses erfolglos, nach dem Beispiele des hl. Hilarius gegen Papst Leo beten, dass Gott ihn bessere oder aus dem Leben nehme“ [2]). Und diesen Ausweg haben Turrecremata, Prierias, Jacobitius wiederholt, und erlauben sogar, zum Zwecke dieses Gebetes gegen den Papst eine Synode zu versammeln [3]). Erst durch die in der Schule allmälig zu grösserem Einflusse gekommene Annahme einer Unfehlbarkeit des Papstes, wurde den nachtheiligen

---

habere et non habere juridictionem coactivam sed penes habere et non habere jurisdictionem coactivam tyrannicam.“ — [1]) Barbosa, de potestate et auctoritate R. P. bei Roccaberti IV, 522, sagt: „De potestate autem papae absoluta, qua diximus eum cuncta facere posse ad libitum, cum nemo possit resistere ejus voluntati, sciendum est: quod ea quae facit R. P. contra jus positivum etiam absque rationabili causa nihilominus tenent et valida semper existunt, donec ab alio pontifice corrigantur aut tollantur, quae etsi dura videantur, ejus tamen est voluntati parendum, ubi nil contra fidem vel universalem Ecclesiae statum aut animarum salutem praecipere comprobatur . . .“ — [2]) De summ. Pontif. bei Roccaberti IV, p. 77. „Secundum remedium est exemplo b. Hilarii qui contra Leonem papam praevaluit orando. *Iste Leo fuit ut credo qui alio nomine dicitur Liberius papa, quod favit haeriticis Arrianis.*“ Cf. c. 7 p. 102. Auch ein Beitrag zur kirchengeschichtlichen Kenntniss der Canonisten. — [3]) Cf. Natalis Alex. H. E. T. VIII, p. 487, Paris 1714, fol.

Folgerungen, die für das System in solchen Schutzmaassregeln lagen, der Boden entzogen. In der That ist die Unfehlbarkeit des Papstes der nothwendige Schlussstein des ganzen Systems und ist von Turrecremata aus demselben Grunde, aus dem Gerson sie in Abrede stellte [1]), als Bedingung des Glaubens, als theologischer Tugend, gefordert [2]).

Es war zu erwarten, dass die Theorie Gersons und der Pariser Schule, die mit der Geschichte und den kirchlichen Verhältnissen Frankreichs so enge verwachsen war, durch theoretische Bekämpfung allein sich nicht verdrängen liess. In der „pragmatischen Sanction" zu Bourges eignete sich die gallicanische Kirche die practische Seite der Theorie als nationales Kirchenrecht an, das durch die Universität mit mehr oder weniger Nachdruck behauptet wurde. Das Concordat zwischen Franz I. und Leo X. nahm zwar der pragmatischen Sanction ihre Bedeutung und ordnete die gallicanische Kirche dem Staate vollkommen unter; allein nochmals erhielt die Theorie gegenüber den Wirren der Ligue ein scharfes, eindringendes Gepräge im Interesse der königlichen Macht durch Edmund Richer. Das dringende Bedürfniss nach innerer Ruhe [3]) machte jedoch eine Annäherung an den römischen Stuhl nothwendig und Richer musste widerrufen. Die Constituirung des „Gallicanismus" in den vier Propositionen vom 19. März 1682 geschah mehr aus nationalen als kirchlichen Rücksichten, die vielmehr geboten hätten, das Ansehen des römischen Stuhles gegenüber dem Absolutismus Louis XIV. zu stärken. Für den römischen Stuhl konnte weniger der Inhalt der Propositionen verletzend sein, als dass ein so angesehener Theil der Kirche, wie die Kirche Frankreichs, unter der Form gesetzlicher Berechtigung überhaupt eine derartige Erklärung abgab, und damit den Primat vor den Augen Europa's als eine selbst innerhalb der Kirche noch bestrittene Macht hinstellte. Seitdem hat der Gallicanismus aufgehört, einen Einfluss auf die Kirche zu üben; war er doch oft in seinen bedeutendsten Vertretern weniger dem kirchlichen Interesse

---

1) Sieh S. 668, 69. — 2) De potestat. pap. c. 110 p. 448. „Assensus omnis qui est circa aliquid cum possibilitate ad oppositum includit formidinem nec est assensus firmus nec firmiter quis assentit per illum quia assentit cum possibilitate ad oppositum. Unde firmus et invariabilis assensus circa aliquid requirit quod oppositum ejus non possit esse verum sed omnino falsum; propter quod demonstratio quae causat assensum invariabilem est ex necessariis et quae non possit aliter se habere. Similiter fides virtus theologica ex necessariis et cui non potest subesse falsum, quia innititur primae veritati alias non faceret assensum firmum. Si ergo sedes apostolica sive ecclesia romana cujus auctoritas et principatus in sede apostolica locatus est a Christo in his, quae fidei sunt, errare posset et deviare, tunc credentes illud crederent possibile tamen falsum esse et non necessario infallibiliter verum et per consequens cum formidine et cum dubio erroris possibilis et ita credentes fluctuarent et essent dubii in fide et ita infideles e. r." — 3) Beim Tode Heinrichs IV., als man zum Bürgerkrieg hetzte, wurden folgende Verse zu Paris in Umlauf gesetzt (Dubarle hist. de l'univ. de Paris II, p. 185):

„Vive le pape et le roi catholique,
Vive Bourbon avec sa sainte ligue,
Vive le roi, la reine et son conseil,
Vivent les bons et vaillants huguenots,
Vive Sully avec tous ses suppots,
Vive le diable, pourvu qu'ayons repos."

als dem persönlichen Ehrgeize dienstbar geworden [1]). Die Selbständigkeit der nationalen Entwicklung, die der Gallicanismus Anfangs erstrebte, hatte die gesammte Nation als Aufgabe gelöst; dagegen die versuchte Durchführung des repräsentativen Charakters der kirchlichen Verfassung vermochte er nicht zu behaupten, da er mit Gerson unerschütterlich an der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Primates und seinem göttlichen Rechte festhielt. Seiner „Freiheiten“ aber [2]) sich zu rühmen hatte er um so weniger Ursache, als sie theilweise nur Zeugnisse seiner Abhängigkeit vom Staate waren, und er gerade jene Freiheit, ohne welche eine innerlich und äusserlich kräftige Entwicklung des kirchlichen Lebens auf die Dauer nicht möglich wird, die Freiheit des Gewissens, niemals principiell anerkannt hat [3]).

---

[1]) Nach Paulin Paris (Les Manuscrits de la Bibliothèque du Roi T. IV. p. 227 sqq.) findet sich ein handschriftliches Gutachten von Marca in der Pariser Bibliothek, das dieser ausgezeichnete Gelehrte 1661 auf Verlangen des Kanzlers Le Tellier gelegentlich einer Thesis der Sorbonne über die Infallibilität des Papstes abgab; in dem Begleitschreiben heisst es: „J' envoi à Monsieur Le Tellier le memoire dressé pour l'examen de la thèse. Je l'ay dicté en quatre matinées: l'ay reveu et faict abregé qui est en tête dans deux jours; le tout sans avoir veu les auteurs qui sont citez; ayant seulement indiqué les endroits d'où l'on a copiez ceux qui sont mis au long. Ce memoire contient les anciennes meditations que j'avois mises en corps jusqu'à présent. Et parce que mes sentiments sont libres et pourroient m'attirer l'indignation de Rome, si la chose paroissoit au dehors, je supplie très humblement et conjure Mrs. Le Tellier de ne souffrir point qu'il en soit tiré aucune copie et de n'en permettre la lecture qu'à Messieurs ses fils. — Le remede que je propose contre les entreprises que l'on voudroit faire à Rome sous pretexte de decrets de foy contre la souveraineté du Roy au temporel, est de mon invention et très bien fondé. Si Mrs. Le Tellier jugeoit à propos de me rendre office auprès de sa Majesté, lui faisant entendre que je travaille dans ma chambre à exclaircir et soutenir ses droits, je lui en aurois une obligation toute particulière ....“ Kurze Zeit darauf erhielt Marca das Erzbisthum Paris, starb jedoch schon am 29. Juni 1662. — [2]) Ein Verzeichniss dieser Freiheiten giebt Fleury „Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane“ Hist. eccles. T. XXII, p. XL—LXXIII. A Nismes 1780. — [3]) Selbst Richer nicht. Ungeachtet er über Gerson hinausgehend der Kirche jede Zwangsgewalt abspricht: Libellus de ecclesiastica et politica potestate, Colon. 1683, p. 86. „Potestas ecclesiastica, quoniam erecta est ut animas hominum Christo lucrifaceret, certumque est mentes humanas solo interno principio efficaciter moveri: ideo animis praeesse debet per actus hierarchicos, illuminando per doctrinam, purgando per poenitentiam et censuras, deinde perficiendo reliquorum sacramentorum administratione: quae quidem omnia in invitum efficaciter non exercentur, si censuras excipias. Itaque quando nil est tam congruum et consentiens humanae naturae quam ratione consilioque optimo gubernari, lex autem gratiae hac tantum via nequaquam vero per vim et coactionem externam aut absolutum imperium sicut potestas seculi procedit, necessario relinquitur genus regiminis Ecclesiae, quod ministeriale et spirituale est, omnium quidem optimum, naturae convenientissimum, suavissimum et mitissimum esse. II. Cor. 1, 33. „Non dominamur fidei vestrae sed adjutores sumus gaudii vestri.“ Glossa: fides non patitur dominium, cum sit voluntatis non necessitatis.“ hat er gleichwohl der Kirche das Recht beigelegt, die Fürsten zum Kampfe gegen Häretiker aufzurufen, und in gewissen Fällen die hierin Widerspenstigen mit Censuren zu belegen. Nur soll sie dem Staate die Bestrafung der Ketzer überlassen „non propter mentis errores, sed potius quia sunt turbones et civilis societatis pestes“. Apologia pro Gersone, Lugduni Batav. 1676 p. 218 u. 228.

Achtzehntes Capitel.

Gersons letzte Jahre, sein Charakter, seine Schriften.

Als Gerson im Mai 1418 Constanz verliess, durfte er es nicht wagen, bei der damaligen Macht und dem Einflusse des Herzogs von Burgund nach Frankreich zurückzukehren, sondern musste in den Ländern der Gegner des Herzogs eine Zuflucht suchen. Er begab sich zuerst nach Baiern, wo er vor den Nachstellungen seines Feindes sicher war [1]). Herzog Albrecht wies ihm das Schloss Rattenberg am Inn an. In der Einsamkeit dieser Burg verlebte er die Zeit von Juni bis August, theils mit der Arbeit an seiner „Josephina" und kleineren Gedichten, theils mit dem Niederschreiben seines „Trostes der Theologie" beschäftiget [2]), und nur kurze Zeit später ist die Apologie seines Verhaltens zu Constanz vollendet [3]). Seine Stimmung war im Anfange sehr gedrückt, er hatte sich, wie wir aus einem Schreiben an seinen Bruder in Lyon vom 1. Januar 1416 wissen [4]), ein seiner mystischen Ader entsprechendes Wappen gezeichnet, ein flammendes, geflügeltes Herz, bezeichnet mit dem goldenen „Thau" auf blauem Grunde und umgeben von Sonne, Mond und Sternen, durch welches er als Pilger (Gerson = Fremdling) an die apostolischen Worte erinnert werden sollte: „unser Wandel ist im Himmel"; die bitteren Erfahrungen, die er in Constanz gemacht, das beschwerliche Reisen im fremden Lande, wo er die wenigen Gefährten, die in Liebe und Treue ihn in das Exil begleitet, durch den Tod verlor, am meisten die Schreckensnachricht von der Einnahme von Paris durch die Burgunder und den blutigen Greueln der wiederholten Gefängnissmorde, wobei auch seine Freunde als solche zu leiden hatten [5]), steigerten den Wunsch nach dem Ziele seiner Pilgerfahrt. In einem Schreiben vom 10. August 1418 aus Neuburg in Baiern an seine Brüder Nicolaus und Johann [6]) wünscht er, dass die Seinen weniger bekümmert um seine äusseren Verhältnisse, ihn wie todt betrachten und nur für sein ewiges Wohl beten mögen [7]). Aber bereits war er zu dem reichen Schatze seines geistigen Lebens geflüch-

---

[1]) De consolat. Theolog. I, 131. „Undique sibi parabantur insidiorum tendiculae." — [2]) Nach IV, 783 schrieb er in Rattenberg am 27. Juli 1418 an der Schrift de consolatione Theologiae. — [3]) II, 392. — [4]) Gersoniana lib. II, p. XXXVI. — [5]) I, 145. — [6]) Zuerst mitgetheilt von Gence in seinem „Jean Gerson restitué et expliqué par lui-même, Paris 1836, p. 34 sqq. — [7]) „Nolite quomodolibet solliciti esse qualis in peregrinatione mea sit corporalis aut futurus status meus, sed existimantes me quasi mortuum et perditum super terram totam vestrae recogitationis aciem vertite ad rogandum ea, quae ad pacem sunt Jerusalem tam internam quam externam — Deus pure gratis agens nobiscum sit misericordia nostra, refugium, susceptor in die mortis inevitabilis, quae janua aperit ad patriam, ut non confundatur spiritus noster dum loquatur inimicis suis in hac porta ...."

tet, zu der über alle Geschicke erhebenden Theologie [1]), um für sich und seine Freunde aus der Betrachtung der Weisheit der göttlichen Führung Trost in der schweren Zeit zu schöpfen. Seine vier Bücher „von dem Troste der Theologie“ [2]) schliessen sich der Form nach theilweise an den in gebundener und ungebundener Rede gehaltenen „Trost der Philosophie“ von Boethius an, mit welcher Schrift er von Jugend auf vertraut geworden [3]), theilweise folgen sie der eigenen Neigung zur dialogischen Darstellung in einem Gespräche zwischen Verstand (intellectus discursivus — Volucer), Meditation (int. meditativus — Monicus) und Contemplation (int. contemplativus — Peregrinus). Dem Inhalte aber nach will der Trost der Theologie da anheben, wo der Trost der Philosophie zu Ende gegangen, bei dem Hinweise auf Gott als den allwissenden Richter. Dass Gott Richter der Welt sei, das hat die Philosophie noch erreichen können, aber wie er richtet, lohnt, straft, das liegt jenseits ihres Gesichtskreises. Die in stolzer Wissbegierde unternommene Betrachtung der Gerichte Gottes stürzt in Verzweiflung und Gotteslästerung, geschieht sie aber in Demuth und gläubiger Unterwerfung, dann führt sie auf den Weg des wahren Trostes, der in den Worten liegt: „Denen die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten [4]).“ Die Untersuchung kehrt sich sogleich der paulinischen Form des göttlichen Gerichtes, der Prädestination, zu, um die Nichtigkeit menschlichen Scharfsinnes zu zeigen, der darin nur Härte und Parteilichkeit sehe. Gott, der Niemanden verpflichtet ist, trifft solcher Vorwurf nicht, gebrauchen ja auch die Menschen die Dinge der Welt in sehr verschiedener Art (!). Wenn Gott, um den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren, den Einen aus Erbarmen beseligt, den Andern aus Gerechtigkeit verlässt, ergiebt sich aus dem Dur der Gerechtigkeit und dem Moll der Barmherzigkeit nicht die schönste Harmonie [5])? Je weniger beseliget werden, desto mehr offenbart sich in den Beseligten die Gnade; nur auf die Einzelnen darf sich die Forschung nicht richten, warum z. B. Petrus und Paulus gerettet, Judas verworfen wurde; denn so wenig ein anderer Grund angegeben werden kann, warum von dem vielen Möglichen gerade Dieses geschaffen worden ist, Jenes nicht, als weil es Gott so gefallen, eben so wenig ist dieses bezüglich der Regeneration möglich; denn der ewige Wille Gottes, Diesen zu beseligen und Jenen nicht, hat keine weitere Voraussetzung, nur das muss festgehalten werden, dass Niemand

---

[1]) I, 132. „*Casus se (theologia) sociam praebet in omnes*
Ac vitae relevat taedia moesta.
. . . . *Nemo satis theologiae*
Laudes extulerit tanta patrantis,
Qua curae fugiunt, mens hilarescit
Quae virtute sua monstra trucidat:
Cujus vi rapitur advena (Gerson) degens
Terris, ad nitidum scandere coelum;
Excelsa residens cernit ab arce
Fortunam merito rectus utramque.“

[2]) I, 129—184. — [3]) Ibid. 133. — [4]) Ibid. 135. — [5]) Ibid. 137.

ohne Schuld verdammt, Niemand ohne Gnade beseliget wird [1]). Sein eigenes Gefühl bei dieser Anschauung spricht Gerson in den Worten aus: „Ich weiss, o Herr! dass die Verdammten in der Hölle dich hassen und als ungerecht und grausam lästern, und wäre ich dort, vielleicht thäte ich es auch; aber noch frei von diesem schauervollen Gefühle liebe ich dich, weil du der Liebe würdig bist, und halte dich für den Gerechtesten und Liebevollsten und preise dich und deine Heiligen; was immer dein Wille über mich verhängen wird, ich glaube und bekenne mit Herz und Mund, dass in dir kein Unrecht, und du heilig bist in allen deinen Werken." Bei solcher Demuth führt die Theologie „durch Verzweiflung am Menschen zur Hoffnung auf Gott, durch Trostlosigkeit zum Troste". Dieses der Inhalt des ersten Buches, während das zweite sich mit der Lösung der Frage über das Verhältniss der Freiheit zum göttlichen Willen beschäftigen will, in Wirklichkeit aber grossentheils in scholastischen Untersuchungen über die Formen des Willens und der Erkenntniss verläuft, die von dem in der Mystik über die „Vis affectiva" Gegebenen nicht wesentlich verschieden sind. Da Gott Alles vorhersieht, die ganze Reihenfolge der Ursachen, und Alles leitet, so muss ihm Alles dienen, das Gute wie das Böse; der Mensch aber soll die Gottähnlichkeit seines Willens damit beweisen, dass er Gott nicht dient, nur um Segen zu erhalten oder Unheil abzuwenden, das wäre Rückfall in den Stand des alten Bundes, denn die Tugend ist herrlicher als aller zeitliche Lohn und Jene gehen irre, welche durch Verheissung zeitlichen Segens den Menschen zur Liebe Gottes bestimmen wollen; aber man soll auch nicht mit den Stoikern sagen, dass die Tugend ihr eigener Lohn sei, wie jedes Laster seine Strafe mit sich führe; denn um die Menschen zu den Beschwerden der Tugend an- und von den Reizen der Lust abzulenken, war ein eigener hoher Lohn und besondere Strafe nothwendig, von denen die Philosophie nichts weiss [2]). Ungeachtet Alles von Gott vorhergewusst und gewirkt ist, so ist er doch in diesem Wissen und Wirken frei, und daraus folgt, dass wir unser Gebet nicht umsonst zu ihm empor senden, der, an sich unveränderlich, Alles ändern kann, wenn er will;

---

[1]) I, 137. „Sicut nulla ratio potest assignari, cur inter tot res possibiles fieri, ista non, illa facta est, nisi beneplacitum Dei: ita de recreatione seu regeneratione ad vitam spiritualem multo magis dici debet: neque confugiendum est ad illorum merita vel opera quos ab aeterno praedestinat Deus, quia si ex operibus, jam non ex gratia; sed neque priorem aeterna Dei voluntas causam habet, qui fecit omnia propter semetipsum, impium quoque in diem vindictae: nihilominus fatendum est quod nemo sine culpa damnabitur sicut absque gratia salvabitur nullus." — [2]) I, 135. „Non esse serviendum Deo pro sola prosperitatis adeptione vel adversitatis evitatione temporali: est quidem praemium praestantius merito, nil autem temporale praestantius est virtute. Sed nec cum Stoicis dicere satis est: virtutem esse praemium sui sicut vitium seipsum poenam habet." Alliciendi fuerunt homines ad laboriosa virtutum opera et a suis voluptatibus vitiosis arcendi per separatum aliquod majus tam praemium quam supplicium. — Deficiunt et illi qui volentes suis exhortationibus vel praedicationibus bene instituere ad amorem Dei promittunt pro illo quasi commutationem quandam bona temporalia, ut sanitatem, prolem egregiam aut aliquod similium; sic enim et cortex litterae veteris praetendebat quamvis intus prophetici et elevati viri spiritualia sub his temporalibus promissionibus obumbrata conciperent et gustarent."

denn wie das Geistige über dem Zeitlichen steht, so wird dieses auch immer der gnadenvollen Leitung der Geister zur Seligkeit gemäss bestimmt. Darauf beruhen die Charismen, besonders Glaube, Hoffnung, Liebe, die einen natürlichen Zug haben, Wunder zu erwirken (impetraro), wo es frommt, um die beseligende Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen herzustellen durch Einigung beider. Den Trost, den die Theologie durch Förderung der Geduld gewährt, schildert das dritte Buch; die Erinnerung an seine eigene kampf- und mühevolle Vergangenheit führt ihn auf die Charakteristik des falschen und wahren Eifers, welcher letztere, auch wo seiner Thätigkeit ein Erfolg versagt ist, noch im Gebete und gelassenen Ertragen wirksame Waffen hat. Der Mensch, lautet der Schluss, ist nun einmal zu Kampf und Mühe bestimmt; hast du gefehlt, so beuge dich geduldig der Last, bist du dir nichts bewusst, so freue dich der Mühen, dein Lohn ist um so grösser; ohne Versuchung geht es nun einmal im Leben nicht ab; trage, die du einmal hast, denn weicht sie von dir, so rückt nur eine schwerere an ihre Stelle. Gott hat den Menschen nicht aus dem Paradiese gestossen, um in ein neues ihn zu versetzen, sondern dass er in Mühe lebe, durch Trübsal Friede, durch Schmach Ehre, durch Armuth wahren Reichthum und durch Elend Seligkeit gewinne[1]). Das vierte Buch endlich biethet den Trost eines über sein Wirken beruhigten Gewissens; da die Quelle der Leiden Gersons und des Unglückes, das über seine Freunde gekommen, in dem Widerstande liege, den sie der Herrsch- und Habsucht der burgundischen Partei entgegengestellt, so seien sie glücklich zu preisen, wenn sie auch äusserlich unterliegen; wer immer für die Vertheidigung der Wahrheit und Gerechtigkeit den Tod erleidet, ist vor Gott ein Martyrer, wie auch die Menschen über ihn urtheilen[2]).

Wie Gerson sich innerlich im Unglücke emporzuhalten wusste, fehlte es auch nicht an äusseren Ermuthigungen. Schon der Umstand, das Unglück seines Vaterlandes nicht mit ansehen zu müssen, schien ihm gegen Gott dankenswerth[3]). Einen wohlthätigen Eindruck machte auf ihn die freundliche Aufnahme und Unterstützung, die er bei dem Herzoge Friedrich von Oesterreich fand, der ihm auch eine Professur an der Universität Wien anbot. Seine dankbare Erinnerung daran hat er in einigen Distichen der Nachwelt übermacht[4]). Näheres über seinen Aufenthalt in Oesterreich, wohin er

---

[1]) I, 168. „Homo nascitur ad laborem; si demeruisti, te aequo animo id ferre aequum est; si tibi bene conscius es, gaude, quia major te merces manet. — Credo, non ejecit hominem Deus ab horto voluptatis ut hic novum constitueret, sed in labore viveret et aerumna ....“ — [2]) I, 182. „Perspicuum fit, omnem hominem qui perimitur odio justitiae et veritatis, dum sectatur illam, prosequitur aut defendit, insignitur apud Deum vero titulo martyrii, qualecunque fuerit apud homines judicium.“ — [3]) I, 145. — [4]) IV, 487. Carmen in laudem ducis Austriae et studii ejusdem (Universität Wien); auch mit Weglassung einiger Zeilen in dem Carmen super Magnificat. IV, 527.

„*Heu pietas, heu prisca fides, coguntur alumni*
Francigenae montes exiliumque pati
Summe Deus, pro lege tua, quam sub decachordo
Mentibus impressam scribis et in tabulis.

im Herbste 1418 kam, ist nicht bekannt, doch soll er einige Zeit in der Abtei Mölk verweilt haben. Die Ermordung des Herzogs von Burgund (10. Sept. 1419) machte seine Rückkehr nach Frankreich möglich und das Wohlwollen des auf Seite des Dauphin stehenden EB. von Lyon, wie die Liebe seines Bruders Johannes, Prior des Coelestinerconventes daselbst, gewährten ihm die Mittel, in einer Zelle des Klosters der Collegiatkirche St. Paul seine Tage in einsamer Thätigkeit zu beschliessen. Auch der Dauphin gewährte nach einer Mittheilung des Juvenal des Ursins am 25. Januar 1420 Gerson 200 Livres und seinem Freunde Gerard Maccheti 100 L. theils als Anerkennung ihrer Dienste, theils als Entschädigung für die zu Paris erlittenen Verluste. In dieser Zurückgezogenheit, in welcher er jeden persönlichen Verkehr auf das äusserste beschränkte [1]), genoss er, den patriotischen Schmerz über das Unglück Frankreichs ausgenommen [2]), einen Frieden und eine Freudigkeit (alacritas) der Seele, „wie sie ihm bisher nie zu Theil geworden“, selbst sein Geist sei lichter und leichter zur Arbeit geworden [3]). Letzteres bezeugt die ausserordentliche schriftstellerische Thätigkeit, die er in den zehn Jahren seines Aufenthaltes zu Lyon entwickelte. Die Zahl der hier vollendeten grösseren und kleineren Tractate beträgt gegen 40, die sich über alle Zweige des theologischen Gebietes verbreiten, besonders über die Mystik [4]). Dazu kam noch eine reiche Correspondenz, von der uns nur einzelne Bruchstücke erhalten sind, die aber alle den grossen Einfluss und das Vertrauen beweisen, das er ebenso als gründlicher Theologe wie als einsichtsvoller Führer der Seelen besass.

O quot theologi, quot pontifices periere
Carcere quos clausos dira necat rabies.
Effugit altera pars alienis incola terris
Tutior exilio sed spoliata bonis.
Inter quos unus, qui cancellarius almi
Parisiis studii est, cedit et advena fit.
Austria tu felix, felix studiosa Vienna
Dux quibus est talis traditus in regimen,
Zelo qui fidei fervens ob eum fugitivum (o)
Huic miserans offert ultro refrigerium,
Assignatque locum cum libertate suique
Patribus egregii commoda collegii.
Sis sua magna Jesu merces, pro cujus honore
Doctorem recipit discipulumque tuum.“

[1]) II, 710. Stelle oben S. 265 Anm. 5. — [2]) Epistola fratris Joannis de Gersono, ordinis Coelest., Gersoni Opp. I, CLXXVII. „Non crederes quantis lacrymarum profluviis ab intimo cordis profluentibus defiet miserabilem cladem praeclarissimi Franciae regni ....“ Gerson brachte täglich das Messopfer zur Abwendung der Leiden Frankreichs dar. — [3]) Ibid. „Sicut ipse mihi saepius testatus est nunquam quantum meminit tanta pace et cordis alacritate fruitus est quam hoc aliquanto temporis intervallo. — Gloriabundus in Domino mihi dixit aliquando, sentire ingenium nunc clarius et vivacius sibi inesse quam unquam antea.“ — [4]) Z. B. 1423 de perfectione cordis; 1424 de elucidatione theologiae mysticae; 1426 de susceptione humanitatis Christi; 1427 Tractatus super Magnificat; 1428 Anagogicum de verbo et hymno gloriae; 1429 super cantica canticorum e. r. Dass er wie Hasemann l. c. p. 40 bemerkt, auch die Bücher „de mystic. theolog. speculat. et pract. in Lyon geschrieben, ist ein Irrthum, der um so leichter zu vermeiden war, als Gerson III, 399 selbst sagt, dass er die practische Mystik in Genua geschrieben.

Aber aus seiner Zurückgezogenheit trat er nicht mehr heraus — nur im Beginne seines Aufenthaltes zu Lyon finden wir ihn einigemale als Prediger auftreten, z. B. auf der Provinzialsynode zu Lyon im October 1421 — mit dem Concile zu Constanz ist sein öffentliches Wirken abgeschlossen. Die früher oft gewünschte Stille des beschaulichen Lebens, die ihn ohne den Willen der Eltern wohl einem beschaulichen Orden zugeführt hätte [1]), war ihm nun geworden, und wurde gefördert durch den Verkehr mit Ordensmännern, besonders aus dem von ihm hochgeschätzten Karthäuserorden. Er hatte jedoch einen sehr offenen Blick für die Licht- und Schattenseiten des klösterlichen Lebens und legte ihm niemals einen anderen Werth bei als den eines nicht einmal unbedingt gültigen Mittels für das Streben nach Vollkommenheit, wie uns ein Blick in seine hieher gehörigen Schriften zeigen soll. Selbst öffentlich vertrat Gerson die Vollkommenheit des christlichen Lebens in seiner Allgemeinheit zu Constanz gegen den Dominicaner Matthäus Grabow, der dem entarteten Mönchthume allein den Charakter vollkommenen christlichen Lebens zuzuerkennen schien. In einer Zeit, wo viele Mönche, wie Gerson klagt, so vom Geist der Frömmigkeit abgekommen waren, dass sie bei jedem Worte, das man zu ihnen vom inneren Leben spricht, verstummen und so stumpfsinnig sich zeigen, dass sie nicht einmal mit Pilatus fragen mögen, was ist Wahrheit, sondern nirgends sich geistig, vielmehr wie thierisch benehmen, voller Ansprüche aber ohne Weisheit [2]), erregte das Wirken der von Gerhard Groot gegründeten Genossenschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben in Holland, die durch Wort und That die Frömmigkeit des Volkes zu läutern und zu pflegen suchten, so wie die vielen aus älterer Zeit stammenden Beguinenvereine bei einem Theile der Mendicanten Anstoss. Der Lector des Dominicanerklosters zu Gröningen, Matthäus Grabow, trat in einer ausführlichen Schrift gegen sie auf [3]), die durch den Prior der regulirten Canoniker in Nordhorn, Hendrik Loeder, an den den Brüdern wohlgesinnten Bischof von Utrecht kam; Grabow aber appellirte an den Papst, wodurch die Sache an das Concil zu Constanz gelangte. Hier scheinen D'Ailly und der Cardinal Anton von Verona mit der Untersuchung beauftragt worden zu sein. D'Ailly, der das Institut der Brüder aus früherer Zeit kannte [4]), trug Gerson auf, die Sache mit Zuziehung von Theologen zu berathen; für den Fall seiner Verhinderung gab er sein Gutachten ab, das sich mehr an das Allgemeine der Sätze Grabows hielt, das weitere bezüglich

---

1) Schreiben Gersons an seinen Bruder Nicolaus, III, 745. — 2) De studio monachorum II, 693. „Videmus plures ex religiosis nostri temporis senes cum junioribus servire Deo in ariditate spiritus velut in horrore deserti inaquosi. Et primum quod si quaestio fiat, an gustaverint et viderint quam suavis est dominus, et quia oportet adorare Deum in spiritu et veritate, respondere nequeunt ex scientia sed neque si perstem et interrogari cum Pilato: quid est veritas? ita omnia agunt sine spiritu, animales fere per omnia et in nullo paene spirituales, imo vix ad vitam capescendam rationales. Nihilominus sibi ipsis aliter blandiuntur tanto incurabilius quanto insolentiae plurimum et sapientiae parum habent.“ — 3) Das Nähere bei Delprat, Verhandeling over de Broederschap van G. Groote etc. Tweete vermeerderde en verbeterde Druk. Arnheim b. Nighoff, 1856, p. 50—58. — 4) Ibid. p. 56.

der Person Grabow's sollten die Juristen verfügen [1]. Die Hauptsätze Grabows sind diese [2]: Aller Besitz ist von Behauptung des weltlichen Standes untrennbar und keiner kann ohne Sünde auf das verzichten, was er zu einer standesmässigen Lebensweise bedarf [3]; nur in den von dem apostolischen Stuhle approbirten Orden ist auch ein Leben ohne persönlichen Besitz möglich, und es kann daher keiner, ohne in einen solchen approbirten Orden (religiones) zu treten, ohne Todsünde auf sein gesammtes Vermögen Verzicht leisten, selbst der Papst kann ihm dieses nicht gestatten, denn es käme dieses der Entziehung des zum Leben Nothwendigen gleich und wäre gegen das Gebot „du sollst nicht tödten". Die freiwillige Armuth lässt sich daher verdienstlicher Weise nur im Stande der geistlichen Vollkommenheit d. h. in einem approbirten Orden ausüben, und wer behauptet, dass der in der Welt Lebende auf Alles um Christi willen Verzicht leisten könne, ist als Häretiker zu betrachten. Mit der freiwilligen Armuth hängen aber die Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams so enge zusammen, dass keiner ausserhalb eines approbirten Ordens dieselbe verdienstlich und Gottes Willen gemäss erfüllen kann [4]. Daher sind nicht blos die gemeinsam lebenden Beguinen, auch wenn sie keine Irrthümer festhalten, Töchter der Verdammniss und ihre Lebensweise ist zu verwerfen, sondern auch Priestern und Clerikern ist es bei Todsünde untersagt, ausserhalb eines Ordens ein gemeinsames Leben zu führen. Sie sind in diesem Falle falsche Propheten und unterliegen der Excommunication, wie auch jene, die ihnen Almosen reichen oder sie sonst in Rath und That unterstützen.

Durch diese Sätze war sohin jede Form des frommen Lebens untersagt, die sich nicht entweder im Geleise der Welt hielt oder mit einem Orden und seinen Gelübden sich verband. Dieses war entschiedener Irrthum und indem D'Ailly sich besonders auf die zweideutige Bezeichnung warf, welche die Orden als „wahre Religion" erhielten, erklärte er die Schrift als ärgernissgebend, der hl. Schrift entgegen, an Häresie streifend und daher verdammenswerth. An dieses Urtheil sich anschliessend gab Gerson am 3. April 1418 auf Verlangen des Papstes eine motivirte Censur der Sätze Grabows an den Cardinal von Verona ein [5]. Die christliche Religion allein, sagt er, die Christus selbst in der vollkommensten Weise beobachtet und dargestellt hat, ist im strengen Sinne des Wortes Religion zu nennen; sie verpflichtet nicht zur Beobachtung der evangelischen Räthe, weder mit noch ohne Gelübde, sie kann ohne Verpflichtung zu solchen Gelübden auf das vollkommenste erfüllt werden und bedarf zu dieser vollkommenen Erfüllung nicht jener Satzungen oder Reli-

---

[1]) Tenor responsionis Domini Card. Camerac. Gers. Opp. I, 469. — [2]) Conclusiones fratris Mathaei Grabow, ibid. 470—74. Cf. de perfectione cordis, III, 437. — [3]) „Nullus sine peccato potest illud abjicere quo retento potest convenienter vivere secundum statum suum." — [4]) „Nullus potest meritorie et secundum Deum obedientiae, paupertatis et castitatis consilia extra veras et approbatas religiones manendo adimplere." — [5]) Opp. I, 467—69. Dieselben Grundsätze in dem 1428 geschriebenen Aufsatze de religionis perfectione et moderamine, II, 682 sqq.

gionen, die Anselmus „selbstgemachte Religionen" nennt [1]). Diese Religionen, Orden, werden mit Unrecht Stand der Vollkommenheit genannt, da sie doch nur den Stand der nach Vollkommenheit Strebenden, nicht der bereits Vollkommenen bezeichnen. Vielmehr kann und soll das Christenthum vollkommener verwirklichet werden von dem Papste, den Cardinälen, Prälaten, auch wenn sie durch kein Gelübde, das Gesetz Gottes ausgenommen, verpflichtet sind, als von einfachen Mönchen. Missbrauch sei es, nur die Glieder dieser „gemachten Religionen" Religiosen zu nennen, wohl sei die Lebensweise der Mönche von jener der Weltlichen geschieden, aber doch nicht so, dass nicht Vieles, was den Mönchen zukomme, in Wahrheit und mit Verdienst auch vielen Weltlichen zukommen könne, selbst in mehr vollendeter Weise, und Grabows Ansicht sei daher nur die Ausgeburt einer thörichten Phantasie, ja Gotteslästerung, gegen welche eingeschritten werden müsse, jedoch so, dass damit den Begharden und Beguinen nicht ein Anlass zu eigenmächtigem Verfahren und zur Auflockerung des Gehorsams gegen ihre Prälaten und Pfarrer gegeben werde. Grabow unterwarf sich und widerrief seine Sätze.

Konnte, wie hier Gerson sagt, das Christenthum unter Umständen vollkommener erfüllt werden ohne Gelübde als mit Gelübden, so traten diese in die Categorie der blos relativen Mittel zur Vollkommenheit; worin aber besteht die Vollkommenheit des christlichen Lebens selbst? Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht in der Liebe [2]); um dazu zu gelangen, haben Viele verschiedene Mittel und Wege angegeben, woraus sich die einzelnen Orden gebildet haben, deren Ursprung also in dem Streben, Anderen den sicheren Weg zur Vollkommenheit zu zeigen, wie in dem Bedürfnisse Einzelner liegt, durch Anschluss an Andere im Gehorsame auf den sicheren Weg zum Ziele geleitet zu werden, da das eigene Urtheil oft täuscht und zu wenig Gewicht hat [3]). Diejenigen aber irren, die meinen, es sei in den göttlichen Geboten nur ein geringerer Grad von Liebe verlangt, die höhere Liebe aber den „evangelischen Räthen" überlassen, sondern das Gebot, Gott aus ganzer Seele zu lieben, ist allgemein [4]), und die evangelischen Räthe gehören nur in so weit zur

---

[1]) L. c. 468. „Religio christiana non requirit ad perfectiorem sui observationem tam in praeceptis quam in consiliis quod superaddatur alia religio quales dicuntur observationes institutae per ss. Basilium, Augustinum e. r. et quales Anselmus vocat religiones facticias." — [2]) De perfectione cordis, III, 437. „Perfectio status humanae vitae consistit in charitate." Noch schärfer in der Schrift: de consiliis evangelicis et statu perfectionis, II, 669—81, p. 671. „Charitas et ejus mandata per se et essentialiter integrant, constituunt et perficiunt vitam christianam." Diese Schrift, wenn sie überhaupt Gerson angehört, kann nur aus den ersten Jahren seines theologischen Studiums stammen. Denn nicht blos finden sich Citate, die bei Gerson gänzlich fehlen, z. B. aus Athanasius, dann ein angeblicher Spruch Christi p. 671: „Neque enim, ait Christus, recte curritur, si quo currendum est nesciatur", den man vergebens sonst sucht, sondern es ist auch diese durchgängige Rücksicht auf Thomas von Aquin etwas den anderen Schriften Gersons fremdes. — [3]) De consolat. Theolog. I, 176. — [4]) De consil. evangel. II, 672. „Minus sufficiens est imaginatio illorum, qui imaginati sunt, quod praecepta Dei ordinantur ad charitatem et alias virtutes sub aliqua certa mensura minimo gradu, quod autem est supra illam mensuram vel gradum est sub consilio."

christlichen Vollkommenheit, als sie fördernde Mittel für dieselbe sind [1]); jene, welche die Verwirklichung dieser Räthe sich als Lebensaufgabe gewählt, sind daher auch nicht schon im Stande der erreichten, sondern der erst zu erlangenden Vollkommenheit, wie dieses im Grunde mit jedem guten Christen der Fall ist [2]). Jeder Orden will daher nur eine Schule sein, nicht des gelehrten Wissens, sondern der Zucht und Reinheit eines demüthigen Lebens [3]). Wie nun das contemplative Leben die Liebe, das Wesen der Vollkommenheit, fördert, ja diese selbst ist, so erscheint jeder Orden um so vollkommener, je zweckmässiger er das contemplative Leben pflegt, das auf Lesen, Gebet, Betrachtung beruht [4]). Viele Glieder der Orden aber stehen noch so tief [5]), dass sie äusserlich erst eine gewisse Haltung und Fügsamkeit erlangen müssen, um durch das Leibliche nicht an dem Geistigen gehindert zu sein; dieses wird erzielt durch die mancherlei Uebungen und Gebräuche, die aber auch oft dem geistigen Fortschritte im Wege stehen und Trockenheit und Gleichgültigkeit auch gegen das Heiligste erzeugen [6]). Darum kömmt in dem Ordensleben Alles einmal auf die Umsicht und Liebe des Vorstandes, ohne welche nirgends die Ordnung gesichert ist und andererseits auf den aufrichtigen und völligen Gehorsam des Mönchs an, der auch das Widerlichste nicht ausschliessen darf, wenn nur keine Sünde darin liegt [7]). „Sagt mir aber einer von den weniger Erfahrenen, ja, wenn ich einen Abt oder Prior hätte wie den heil. Bernardus, dann würde ich ihm gerne gehorchen, aber mein Oberer ist so beschränkt, dass ich ihm mein Gewissen nicht zu überlassen wage; so muss ich einem solchen entgegnen: du hast sehr Unrecht; denn du hast dich und dein Heil nicht in die Hände eines Menschen gelegt, weil er klug, gelehrt, fromm, sondern weil er nach dem Gesetze des Ordens dein Vorgesetzter ist. Darum gehorche ihm, nicht als einem Menschen, sondern als wenn Gott in ihm befehlen würde,

---

Er führt dagegen die Worte des Thomas von Aquin, aus dessen Schrift „de perfectione vitae spiritualis“ an: „Praeceptum dilectionis nullis terminis coarctatur, ita ut recte dici possit, quod tanta dilectio sit in praecepto quod nulla excedit limites praecepti, imo unicuique mandatur, ut Deum quantum possit diligat.“ — [1]) Ibid. 678. — [2]) De perfectione cordis, III, 439. „Est Christianus omnis in statu perfectionis exercendae, dum sibi vacat pro loco et tempore, imo et hoc etiam ex promissione seu voto professionis baptismalis, custodiendo obedientiam, castitatem et paupertatem juxta vocationem suam, etsi non semper in actuali exhibitione, tamen in animi praeparatione et habituatione.“ — [3]) De libris legendis a Monacho, II, 706. — [4]) De religionis perfectione, II, 684. — [5]) Tractatus secundus de Canticordo, III, 654 erzählt Gerson, zwei ihm bekannte Doctoren der Theologie hätten in einen Orden treten wollen; der Vorstand fragte sie: „Possetis onera religionis conformiter ad ceteros fratres exequi? Quibus se non posse cum jam fracti essent aetate respondentibus, sed posse studendo, docendo, meditando compensationem afferre, subintulerunt: Et si quotidie cum Paulo raperet vos Deus in tertium coelum, nisi compleveritis instituta religionis nobis, quorum magna pars animalis est, non nisi scandalum et vobis ludibrium futuros esse noveritis; tempus intrandi religionem, tempus in saeculo manendi: vulgo dicitur: qui cum lupis est, cum ipsis ululet.“ — [6]) De simplificatione cordis III, 464. De studio Monachorum II, 693. — [7]) De libris legendis II, 705. „Censeri debet pro regula generali illud esse melius, pulchrius, nobilius atque honestius, quod est obedientiae proximius, sit illa res in qua obeditur vilis, abjecta, turpis (?), inutilis, laboriosa, vana, stulta, quantumlibet inhonesta, *solo peccato excluso.*“

so lange er nichts gegen Gott befiehlt [1]). Gar oft wird der Gehorsam um so fruchtbringender, je unwürdiger derjenige ist, dem man um Gottes willen sich unterwirft.“

Im Zusammenhange mit diesem strengen Gehorsame steht für den Mönch die Pflicht des Schweigens; er ist ja durch den Eintritt in das Kloster der Welt erstorben, was hat er sich noch um die Dinge der Welt zu kümmern, die, gegen das Himmlische gehalten, doch nur Tod, Finsterniss und Schmutz sind; es wird ihm das Gerede nur Trübsal oder Freude bereiten, in jedem Falle aber ein Hemmniss auf dem Wege zur Vollkommenheit sein [2]). Damit aber nicht durch innere Ueberhebung der Gehorsam leide, wie es vielfach in Folge wissenschaftlicher Strebsamkeit vorkam, soll der Mönch wohl bedenken, dass, wie alle Theologie mehr auf Verherrlichung Christi durch den Gehorsam der Liebe als auf speculative Forschung hinausgeht [3]), all sein Studium, Lesen, Singen, Meditiren nur auf Entzündung des frommen Gefühles gerichtet sein soll [4]), ohne dass ihm jedoch das Studium der scholastischen Theologie ganz verschlossen wäre [5]). Doch soll der Mönch vorzugsweise den heil. Bernard, die Moralien des heil. Gregor, die Schriften des Hugo und Richard von St. Victor, und vor Allem des Bonaventura lesen, der ebenso für Belehrung des Verstandes als Entflammung des Gefühles geeignet ist. Seit 30 Jahren suche er sich mit den Schriften dieses Mannes vertraut zu machen und doch bieten sie ihm noch bei jeder Lecture neue Eindrücke [6]), so dass er jetzt im Alter oft zu sich selbst spreche: Diese Lehre ist ausreichend, wozu noch Zeit zur Abfassung anderer Werke verschwenden? Besser wäre es, durch Abschriften die Werke Bonaventuras zu verbreiten [7])! Gerson hatte die Frage, wiefern das Studium für die Mönche des Karthäuser- und Coelestiner-Ordens zulässig sei, in einigen Betrachtungen erörtert, von denen wir nur den Eingang besitzen: die Entscheidung ist, wie bereits angedeutet, dass es der Entflammung des Gefühles dienen muss, ohne jedoch eine eigentliche Forschung ganz auszuschliessen.

Dagegen hat er in einer anderen Abhandlung sich über das Wohlthätige der Uebung des Bücherabschreibens durch die Karthäuser- und Coelestiner-Mönche ausgesprochen [8]), veranlasst durch den Mangel an guten Büchern und Abschreibern, wie durch das

---

1) De praeparatione ad Missam, III, 326. „Obedias sibi non ut homini sed ut Deo jubenti, si tamen non contra Deum.“ — 2) De reformatione linguae, III, 163. „Talis ergo est abusus et tale monstrum, religiosum aliquem aut solitarium loqui audire de rebus mundanis et saecularibus et de circum volantibus novis et rumoribus ac si mortuus talia exerceret officia.“ — 3) De libris legend. II, 704. — 4) Ibid. 707. — 5) De examinatione doctrinarum I, 21, cf. Schreiben an seinen Bruder II, 710. — 6) II, 709. — 7) I, 121. — 8) De laude Scriptorum ad fratres coelestinos et carthusienses, geschrieben im April 1423, II, 694—703. Neu herausgegeben von Jehan Spencer Smith zu Caen 1841, mit einem Anhange, der für die Geschichte des Bücherabschreibens von Interesse ist, nemlich: „Quaedam regule de modo titulandi seu apificandi pro novellis scriptoribus copulate“ cf. Spencer Smith, Collectanea Gersoniana Caen 1842, p. 3—8, 19—23, 27, 33 sqq. Dass Gerson auch Verfasser dieses Anhanges sei, ist mehr Voraussetzung Smiths als erwiesen.

Beispiel der Brüder vom gemeinsamen Leben in Holland. Die Frage war eigentlich, ob die Arbeit des Bücherabschreibens auch an Festtagen zulässig sei? „Die Arbeit des Abschreibens, sagt Gerson, ist ein gutes Werk im Allgemeinen, und wenn es aus Liebe (und Gehorsam, wie das MS. von Smith hat) geschieht, verdienstlich und nichts weniger als knechtisch, denn inneres und äusseres Wirken ist darin vereinigt; der Schreiber verkündet die Wahrheit, lehrt, theilt geistiges Almosen mit, theils zum Schutze der Seelen gegen Irrthum, theils zum Troste, er betet, wird betrübt (thut Busse) und theilt das Salz der Weisheit aus, nur muss er darauf sehen, dass sein Salz nicht dumm wird durch fehlerhaftes Abschreiben, wie dieses eben häufig der Fall ist, so dass selbst der Autor seine Arbeit nicht versteht, und das Studium an den Universitäten durch solche schlechte Abschreiber leidet [1]; der Abschreiber eröffnet die alten Quellen und bereichert die Kirche, indem er die Mittel bietet, die verschiedenen Zweige des Wissens sich anzueignen, in welcher Beziehung sehr zu wünschen wäre, die Päpste und christlichen Fürsten möchten das Beispiel des Ptolomaeus nachahmen, dessen Bibliothek 50,000 Bände gehabt haben soll. Der Schreiber bringt der Kirche Hilfe gegen die Ketzer, dass sie besiegt werden können und beugt vor, dass sie siegen, wiewohl das Interesse für profane Litteratur jetzt grösser ist als für kirchliche [2]; und durch Verbreitung guter Bücher ehrt er die Kirche, indem der Curatklerus ausser seinen Synodalstatuten nur wenige Schriften und Kenntnisse besitzt [3]. Das Abschreiben von Büchern Seitens der Mönche würde daher der Kirche zu grösserem Nutzen gereichen als das übermässige Chorgebet und Messsingen derselben."

Die Erkenntniss, dass eine nachhaltige geistige Thätigkeit eine gewisse Schonung der physischen Kräfte verlangt, lässt ihn auch rücksichtlich des Fastens und Kasteiens der Mönche grosse Discretion empfehlen [4]. Zwar erklärt er, das Statut der Karthäuser über

---

[1]) De laude script. ad fratres coelest. et carthus. II, 698. „Videat scriptor ne suum sal infatuet vel sibi, si ei non sapuerit, vel aliis, si corruptum per ineptias scribendi reddiderit. Quales vero protulit aetas nostra plurimos, quorum mendosa fuerunt adeo volumina, ut consultius fuisset nulla quam talia ministrari cum litteris inconditis, sine lege, sine sensu vel ordine, adeo quidem, ut auctori proprio seu dictatori non intelligibilia redderentur quantumlibet introspecta. Hanc existimant aliqui non minimam tribuisse jacturam Studiis ac Universitatibus nostrae tempestatis, dum quilibet admittebatur ad scribendum non probatus, non cognitus; exemplaria quoque dabantur incorrecta...." Gerade aber an der Universität Paris, wie auch in Bologna, bestanden genügende Statute zur Ueberwachung des Manuscriptenverkaufs und Ausleihens, cf. Kirchoff, die Handschrifthändler des Mittelalters, Börsenblatt 1852, S. 829, 59, 942, 58, 70, 89, 1003, 44. — [2]) Ibid. 701. „Vide si non charior est hodie conscriptor citationum quam evangeliorum; mentior, si non pluris emuntur, si non sedulius apud quosdam christianos comparantur scripturae fabulosae quam religiosae et profanae quam sacrae et lubricae quam castae." — [3]) 703. — [4]) Auch für Nicht-Mönche sagt er, de exercitiis discretis devotorum simplicium, III, 606. „Consilium meum est, ut homo devotus si omnino mensuram servare nequit, nutriat potius corpus suum aliquali cum excessu quem subtrahat sibi nimis cum defectu. Ratio, quia difficilius, imo quandoque nullatenus subveniri potest corpori laeso per hujusmodi nimiam necessariorum subtractionem, ubi tamen facile per unam aut duas abstinentias reprimi posset quod excessum erat per nimis delicatam educationem."

gänzliche Enthaltung von Fleischessen könne auf vernünftigen Gründen ruhen (rationabiliter), selbst für den Fall es eine Abkürzung des Lebens oder Schwächung der Gesundheit nach sich ziehe, da ja in anderen Berufsarten, wie des Soldaten, Kaufmannes, diese Folge auch eintrete und für geistige Güter man doch eher sein Leben einer Gefahr aussetzen dürfe als für leibliche [1]), aber er lässt Ausnahmen zu und macht Alles abhängig von der besonnenen Erwägung der Verhältnisse durch den Obern [2]), da Mangel mehr schade als Ueberfluss; nicht sowohl der leibliche Nachtheil übertriebenen Fastens und äusserer Uebungen komme zuerst in Betracht, als die dadurch herbeigeführte Abstumpfung des Sinnes und Urtheils; denn in diesem Falle wird der Mönch roh und theilnahmlos, lässt sich nicht mehr durch Vernunft, sondern durch thierischen Ungestümm leiten, hält sich bei aller Thorheit für weise und weigert sich zu gehorchen; schon glaubt er in der Höhe zu sein, denkt an Offenbarungen und Wunder, die er vollbringen wird und hält seine Träume und Phantasieen für wirkliche Visionen. Noch verderblicher wirkt excessive Abtödtung auf Einsiedler; Gerson giebt darum einem, der ihn um eine Lebensordnung gebeten, den Rath, sich unbedingt der Leitung seines Prälaten zu überlassen [3]), mässig im Fasten zu sein und sich der Einsamkeit des Geistes, d. i. der Freiheit von allen Sorgen um Menschen und Dinge zu befleissen, alle ungewöhnlichen Visionen, die ihm kommen, als Ausgeburten eines kranken Kopfes oder seiner Sünden zu betrachten, sich selbst aber als ein wildes Thier, das man der Sicherheit wegen einsperren müsse [4]).

Bei dieser Kenntniss der Gefahren und Gebrechen des klösterlichen Lebens war es ihm eine Angelegenheit, die Einzelnen auf eine genaue Prüfung ihrer selbst anzuweisen, ehe sie in einen Orden einträten, diejenigen aber, die den Schritt einmal gethan, in dem ergriffenen Berufe zu befestigen; „es ist eine der gefährlichsten Versuchungen des Teufels, gegen den ergriffenen Beruf unter dem Vorgeben grösserer Wirksamkeit in anderen Verhältnissen, Missfallen zu erregen [5]), oder Ungeeignete ins Kloster hinein und Geeignete heraus zu führen. Sieht er nemlich einen dafür geeignet, gleich flüstert er ihm zu: was willst du die bürgerliche Gesellschaft verlassen, da doch der Mensch von Natur ein geselliges Wesen ist; kannst du nicht auch in der Welt unter dem Abte Christus dein Heil wirken? Was ist besser, als seine Freiheit behaupten? Warum dich diesen Satzungen und Gebräuchen unterziehen, die eben so

1) De non esu carnium apud Carthusienses, im J. 1400 geschrieben, II, 715—30, p. 717, 22. — 2) 729. „Invigilat superiorum exercitata discretio ut suam unicuique pro qualitate conditionis, loci aut temporis abstinentiam limitet et mensuret, ne quod pro divino officio sancitum est, tollat illud aut notabiliter impediat.“ — 3) Schedula directa cuidam incluso, II, 773. „Sit ista mens, assidua sit tibi ista animi praeparatio, ut nunquam vel minimo dissentias (si cognoveris) a sententia, judicio, arbitrio, consilio ejus, cui te dedisti et dare debuisti, praelatum tuum loquor. Esto sub eo velut lutum molle in manibus rotantis figuli.“ — 4) Ibid. 775. „Habeas omni tempore suspectas quascunque visiones insolitas, diurnas vel nocturnas et illas imputa laesioni capitis vel certe demeritis et peccatis tuis....“ — 5) De libr. legend. a Monachis II, 706.

viele Fallstricke für dich sind? Wie Viele sind in einem Orden zum Falle gekommen, wie Viele abgefallen! Warum also dein Talent in der Einsamkeit vergraben? Das verhehlt ihm der Betrüger freilich, dass ausserhalb des Ordens in allen Verhältnissen sich Gefahren finden. Gewahrt er aber Einen, der aus Unbeständigkeit des Charakters oder wegen schwächlicher Constitution nicht in's Kloster passt, sieh' doch, ruft er ihm zu, welche Vollkommenheit, einsam ganz seinem Heile leben zu können! Was hilft es, die ganze Welt gewinnen, aber an der Seele Schaden leiden? Wie kurz ist das Leben, und gross die Pein der Hölle! Darum zögere nicht, frage nicht erst bei der Welt um Rath, denn des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen; auch ist ja die Sache ganz zweifellos, denn es ist Häresie, zu behaupten, der Ordensstand sei nicht vollkommener als das Leben ausser demselben; thöricht aber wäre es, dass Vollkommene nicht zu wählen. Was zögerst du? Gott ruft dich, gieb ihm den Baum deines Willens mit allen seinen Früchten! Das wieder verschweigt ihm der Ruchlose, dass es für den Eintritt in einen Orden nicht blos auf die Vorzüge des Ordenslebens an sich ankömmt, sondern auch darauf, ob die Glieder eines Ordens ihren Statuten getreu leben, ob der Eintretende im Stande ist, die übernommenen Pflichten zu erfüllen, und dass man demnach hier durch den Rath der Vernunft, nicht durch kindisches Verlangen und fromme Regung, wie sich das bei Knaben und Mädchen findet, oft mehr aus Versuchung des Teufels oder aus Krankheit als aus Gott, sich bestimmen lasse [1]). So tritt der Verführte dann ein, giebt seine Stelle auf, spendet das Seinige den Armen, und der Teufel ruft frohlockend: „wir haben ihn!" denn nun öffnen sich ihm die Augen, er sieht sich getäuscht und ruft klagend: was hab' ich gethan!"

Unter den älteren Orden war es besonders der Karthäuserorden, dem Gerson zugethan blieb; nicht blos vertheidigte er seine strenge Lebensweise, „die er nicht nachahmen könne, vielleicht auch nicht wolle" [2]), suchte ein sehr beschwerliches Statut des Ordens, wonach die mit einer schweren Sünde behafteten Ordensmitglieder von den Beichtvätern nicht absolvirt, sondern an den Vorsteher des Hauses verwiesen werden sollten [3]), als der evangelischen Freiheit zuwider und seelengefährlich zu mildern durch den Vorschlag, den Beichtvätern der einzelnen Häuser ausgedehnte Vollmacht zu geben [4]), und nahm den Orden in Schutz gegen die ihm wahrscheinlich von Seite der Mendicanten gemachten Vorwürfe, als habe der Orden keine

---

1) Tractatus VIII sup. Magnificat, IV, 364, 65. „Quod si secundum rationis consilium res tam grandis aggredienda est, quam postmodum mutare non licet: non sequendi sunt pueriles impetus aut motus devotionum, quales habere possunt pueri aut puellae, quandoque plus ex inconstantiae vitio vel melancholiae, quam gratiae certo instinctu; potius aliquando qualiter modo ex astuto daemonis impulsu quam certae devotionis afflatu . . ." — 2) De non esu carnium II, 730. „Haec est laudabilis et ab indiscretione libera ss. Patrum abstinentia quam etsi peccator et saecularis imitari non valeo aut non satis volo, veneror tamen in aliis, admiror et colo." — 3) Opp. II, 460, 61. — 4) Avisamentum de modo confessiones audiendi in religionibus, II, 462.

Heiligen, sei nicht durch Wunder verherrlicht und es fehle ihm die päpstliche Approbation. „Wunder, bemerkte er, machen nicht heilig, sondern sollen blos da die Heiligkeit bezeugen, wo sie nicht bereits durch die Schrift oder sonst wie erwiesen ist. Die grössten Heiligen, wie die Martyrer und die heilige Jungfrau, hätten keine Wunder gewirkt und bei der Canonisation des hl. Thomas von Aquin habe der Papst die Einwendung, dass er keine Wunder gethan, mit den Worten erlediget: er habe so viele Wunder gewirkt, als er Quästionen behandelt habe. Das Wunder sei sogar nicht einmal ein sicheres Zeugniss der Heiligkeit, da es auch von Gottlosen vollbracht werden könne. Man werfe dem Orden vor, er habe nur Einen Canonisirten, den Bischof Hugo von Lincoln; nein, auch dieser sei nicht auf Verlangen des Ordens, sondern auf Andringen des Königs von England canonisirt worden; übrigens sterben mehr Heilige, als canonisirt werden [1]), hat ja nur um Täuschungen vorzubeugen die Kirche erst spät die Censur der Canonisation eingeführt. Was die Bestättigung der Orden betrifft, so sei auch diese erst ein späterer Brauch der Kirche; von den alten Orden sei keiner durch den apostolischen Stuhl approbirt, sondern durch das hl. Leben ihrer Glieder, und diese Approbation genüge auch ohne jene des römischen Stuhles, denn sie sei die unsichtbare Approbation des hl. Geistes [2]).“ Der Karthäuserorden hatte aus Dankbarkeit für diese Anhänglichkeit dem Kanzler, der sich später ihren „Alumnus“ nannte, besondere Fürbitte nach dem Tode zugesichert; Gerson wünscht diese jedoch schon für die noch übrigen Tage seines Lebens, weil ihm dadurch für Leben und Tod die Gnade Gottes leichter erworben, und den Vätern des Ordens selbst ihre Fürbitte weniger beschwerlich werde [3]).

Selbst für Nonnen finden sich in seinen Schriften Vorschläge zur Führung eines ihrem Berufe entsprechenden Lebens [4]). Wie innerlich durch bussfertigen frommen Sinn gesammelt, soll die Nonne auch äusserlich sich so benehmen, dass Jeder, der sie sieht oder hört, sie für eine hl. Nonne hält. Zwar soll sie, wie dieses Gerson allgemein in seiner Seelenführung verlangt [5]), alle Singularität in ihrer Haltung vermeiden, selbst beim Sprechen soll sie nicht darauf sehen, einen ungewöhnlichen Grad von Scharfsinn und Kenntniss und eine gutgewählte Sprache zu zeigen, sondern sich an das Gewöhnliche halten, ja sie darf sogar bisweilen lachen und scher-

---

[1]) Opusculum contra impugnantes ordinem Carthus. II, 713. — [2]) Ibid. 714. „Dicamus sufficere ad confirmationem cujuscunque religionis, collegii seu congregationis spiritualis vitae sanctitatem h. e. in servitio Dei virtuosam perseverantiam absque etiam approbatione sedis apostolicae. Et haec est approbatio seu confirmatio invisibilis spiritus s. et ipsius unctio, quae docet de omnibus. I Joh. 2, 27.“ — [3]) Epistola ad Carthusienses super acceleratione suffragiorum. III, 760. — [4]) Moralis admonitio pro sanctimonialibus III, 237 und XV perfectiones, III, 240. — [5]) De exercitiis discretis devotorum simplicium III, 608. „Persona devota debet diligentiam adhibere, ut non incurrat aliquam singularitatis notam per suam devotionem prae ceteris inter quas conversatur. — Studeat esse in publico communis et aliis conformis absque tamen peccato. In secreto vero poterit esse singulariter Deo devotus et corde et moribus et gestis et exercitiis, cum discretione tamen ne se destruat.“

sen, um die Tiefe und Fülle des inneren Lebens nicht zu verrathen, sondern gleich Moses den Glanz desselben zu verhüllen. Dagegen aber muss sie verharren in der Gleichmüthigkeit des Geistes in Trauer und Freude und im Tragen des Kreuzes Christi mit seinen vier Armen: der Ertödtung aller Sünde, der Entsagung aller zeitlichen Güter, der Unterdrückung aller sinnlichen Neigung und Liebe und der gänzlichen Demüthigung und Verleugnung des eigenen Willens.

Die letzten Jahre Gersons verliefen in frommen Uebungen und Betrachtungen. Der Rückblick auf die erfolglosen Kämpfe seines Lebens, vielleicht auch der Schmerz über den Tod seines geliebten Bruders Nicolaus, haben diese fromme Stimmung, die ihm seit der frühesten Jugend eigen war, nur genährt. „Wenn man bedenkt, klagt er schon im Jahre 1423, wie wenig der Mensch aus eigener Kraft für das Heil und die Belehrung Anderer zu thun vermag, so dass er selbst da, wo er glaubt genützt zu haben, oft mehr geschadet als genützt hat, ist es nicht thörichte Vermessenheit, sich zum Wirken hinzudrängen und nicht zu warten, bis man gerufen oder vielmehr gezwungen wird durch Autorität und das Gesetz Gottes und unserer Vorgesetzten? Aber du fürchtest durch Zurückgezogenheit dein Talent zu vergraben? Nun, gebrauche das Talent deines Herzens und diene Allen damit; lass' es wandern, predigen, zurechtweisen und Almosen spenden, lass' es einen Zufluchtsort aller Unglücklichen sein. Wie? Durch das Gebet für das geistige und leibliche Wohl Aller. Der Vater im Himmel kennt dein Verlangen und wird es erhören“ [1]). Ganz der „Kunst des Gebetes“, in der es der Cleriker zur vollen Vertrautheit gebracht haben soll [2]), hingegeben, nahm er jetzt auch zur Nachtzeit an dem kirchlichen Officium Theil, so wie er in früheren Jahren, um die Ständigkeit des Gebetes durch feste Ordnung zu sichern, dem Gefühle einen gewissen Wechsel der Verehrung gestattet hatte. Den Sonntag widmete er der göttlichen Dreieinigkeit, den Montag der Verehrung der hl. Engel, am Dienstage wandte er sich an die Patriarchen, Propheten, Apostel, am Mittwochen an die Martyrer, am Donnerstage an die Bekenner, der Freitag blieb der Betrachtung des Leidens Christi, der Samstag der Verehrung der hl. Jungfrau vorbehalten [3]). Von den Heiligen will er aber nur das „Almosen ihrer Fürbitte“ bei Gott, dessen Gnade allein ihm die Quelle alles Heiles ist [4]), in welcher Wahrheit er auch die Beruhigung der Seele bezüglich ihrer Sünden findet [5]). Darum hat er auf die Tage der Woche auch das Flehen um die sieben Gaben des hl. Geistes vertheilt, um durch jede einer der in der Bergrede verkündeten Seligkeiten theilhaft zu werden.

---

[1]) De perfectione cordis, III, 448. — [2]) Tractatus de oratione, III, 268. — [3]) Epistola ad sorores, III, 603. — [4]) De contractibus, III, 186: „Non ex operibus justitiae sed ex sola Dei gratia salus nostra.“ — [5]) De exercitiis discretis III, 606. „Non ignoro Domine Deus meus, räth er der ängstlichen Seele zu beten, quod quamvis millies confiteor (beichten) ex hoc non possum justificari, sed ex tua sola misericordia mea dependet justificatio; cum enim tu mihi non imputaveris peccatum tunc justus sum et non alias.“

Gegen Ende des Jahres 1428 traf Gerson nähere Anstalten für den Fall seines Todes; am 21. October stiftete er in der Kirche des hl. Paulus zu Lyon einen Jahrtag (anniversarium panis et vini perpetuum) auf den 14. December (seinen Geburtstag)[1]. Die Canoniker von St. Paul gaben ihm die Erlaubniss, sich in ihrer Begräbnissstätte einen noch freien Platz auszusuchen. Im November vermachte er seine gesammte Bibliothek dem Coelestinerconvente zu Avignon[2], sie soll im Kloster genau verwahrt werden, aber nicht so, dass nach dem Ermessen des Superiors nicht einzelne Bücher ausgeliehen werden könnten. In diese Zeit mag das „tägliche Testament des Fremdlings" fallen[3], in dem seine letzten Wünsche zusammengedrängt sind:

„Ich erscheine, Vater, vor dem Hofe deiner Barmherzigkeit und trete mit Vertrauen zu dem Throne deiner Gnade, um Erbarmen und Gnade zu erlangen. Gieb mir stete Gesundheit des Geistes, wahre Busse, wenigstens im Verlangen (in affectu) die hl. Communion und Oelung, vollen Nachlass meiner Sünden, den Trost der Heiligen gegen die feindlichen Mächte, und das ewige Leben. Das Zeitliche der Welt lassend kehre der Staub zur Erde zurück — zum kirchlichen Begräbnisse, und der Geist zu Gott, der ihn gab. Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!"

Am 9. Juli 1429 hatte Gerson seinen „in Liebe" dem Karthäuserorden gewidmeten Tractat über das hohe Lied[4]) vollendet; die letzten Worte des Tractates: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes" (Cant. I, 1.) waren die letzten, die Gerson schrieb. Am 12. Juli schied er betend aus dem Leben, in seinem 66. Lebensjahre, „geniessend nun, fügt sein Bruder, der Coelestinerprior Johann, bei, wie die Liebe glauben darf, der süssen Umarmungen und Küsse des Geliebten, die er in seiner letzten Schrift mit so wunderbarer Erhabenheit und Anmuth geschildert hat"[5].

Nach einer, meines Wissens zuerst von Richer gemachten Mittheilung hätte Gerson die Kinder, die er in der Kirche St. Paul zum christlichen Unterrichte um sich zu sammeln gepflegt, vor seinem Tode beten lassen: „Gott, mein Schöpfer, erbarme dich deines armen Dieners Gerson!"[6]. Es ist möglich, dass Gerson bei dem hohen Werthe, den er auf fromme Erziehung der Jugend legte, einer derartigen catechetischen Thätigkeit sich auch in seiner Zurückgezogenheit gewidmet hat. Aber weder in den zahlreichen Schriften seiner letzten Jahre noch in dem seine zurückgezogene Lebensweise schildernden Schreiben des Bruders Gersons und ähnlichen Documenten, wie dem die Wirksamkeit des Kanzlers bei seinem Tode hervorhebenden Schreiben des Erzbischofs von Lyon[7]) findet sich eine Andeutung darüber. Beinahe scheint es, dass die irrige Vor-

---

[1]) III, 761. — [2]) III, 760. — [3]) Testamentum quotidianum peregrini III, 762. Auch ein metrischer Erguss p. 765—67. — [4]) Tractatus super cantica canticorum, IV, 27—82. — [5]) IV, p. 82. — [6]) „Mon Dieu, mon Createur, ayez pitié de vostre pauvre serviteur Jean Gerson." — [7]) Gers. Opp. I, CLXX.

aussetzung, die Schrift „de parvulis ad Christum trahendis“ sei in Lyon geschrieben, eben um diesen „Unterricht“ zu rechtfertigen, zu der Annahme dieser „katechetischen Thätigkeit“ geführt hat. Jedenfalls gehört es der dichtenden Sage an, dass Gerson, um seinen Unterhalt zu sichern, eine Knabenschule gehalten [1]) und in Armuth gestorben sei. Gerson wurde in der mit St. Paul zusammenhängenden Kirche des hl. Laurentius an der rechten Seite der Kanzel beigesetzt; sein Grabstein trug die von ihm in seinen Predigten oft wiederholten Worte: „Thuet Busse und glaubet dem Evangelium.“ Eine Kupferplatte an der Mauer enthielt neben seinem mystischen Wappen die Inschrift:

„Magnum Parva Tenet Virtutibus Urna Johannem
Praecelsum Meritis, Gerson Cognomine Dictum,
Parisiis Sacrae Professor Theologiae
Claruit Ecclesiae Qui Cancellarius; Anno
Milleno Domini Centum Quater Atque Vigeno
Nono Luce Petit Superos Julii Duodena.“

Von Seite der frommen Bevölkerung Lyons genoss Gerson die Verehrung eines Seligen; wie ein Schreiben des Capitels von Lyon vom 22. Februar 1504 an den Bischof von Basel, Christoph von Utenheim, einen grossen Verehrer der Schriften Gersons, bezeugt [2]), war sein Bild auf dem Altare einer von Carl VIII. ihm zu Ehren errichteten Capelle in St. Paul aufgestellt und Viele glaubten durch seine Fürbitte wunderbare Hilfe erlangt zu haben [3]). Die politisch religiösen Kämpfe des XVI. Jahrhunderts verwischten das Andenken Gersons, Grab und Altar verschwanden. Erst am 14. April 1643 wurde das Grab durch Zufall beim Herstellen einer Gruft wieder entdeckt. Der Erzbischof von Lyon, Ludwig Alphons Richelieu, Bruder des Ministers, liess den Sarg am 27. April öffnen. Man fand den Leib noch erhalten (calci similis diutius maceratae) in seinen priesterlichen Kleidern. Auf der Brust lag ein Kelch aus Zinn, der wahrscheinlich den Händen entfallen war. Der Erzbischof vertheilte einiges von den Haaren (prolixiores satis) und Kleidern an die Anwesenden und liess das Grab wieder schliessen [4]). Es erneuerten sich die Wunder und die Verehrung, bis sie nach einiger Zeit von neuem erloschen. 1793 wurde die Kirche des hl. Laurentius demolirt und der Raum, den sie einnahm, ist ein Theil eines öffentlichen Platzes geworden. Eine neue Entdeckung des Grabes erfolgte durch den Architecten Dunod 1842 [5]).

---

[1]) „Cachant, sagt die französische Academie in der 1887 gestellten Preisaufgabe, „eloge de Gerson“ le reste de sa vie dans une école de faubourg, ou il instruit les petits enfans du peuple ...“ und demgemäss erzählt Faugère, eloge d. G. p. 12. „Plus tard — nous le retrouverons se faisant maitre d'école à Lyon ...“ ungeachtet er richtig die Schrift de parvulis in eine frühere Lebensperiode Gersons verlegt hat. — [2]) Gers. Opp. I, CLXXI. — [3]) „Magnusque populi concursus affluit et plurimi se adjuvari beati Joannis Gerson precibus praedicant et fatentur.“ — [4]) Der ausführliche Bericht in „Joannes Charlierus de Gerson in tumulo gloriosus.“ Lyon 1643. Abgedruckt in Gers. Opp. I, CLXXXVIII—CXCV. — [5]) Der Auszug des Berichtes der Revue du Lyonnais bei Spencer Smith, Collect. Gers. p. 95, 96.

Blicken wir auf das Leben und Wirken Gersons zurück, so finden wir wie bei allen bedeutenden Persönlichkeiten dieses eben so durch die gegebenen geschichtlichen Verhältnisse als durch seine Individualität bestimmt. Die Zeit Gersons ist eine Zeit des Ueberganges, des Ringens und Tastens nach neuen Grundlagen der zersetzten bürgerlichen und kirchlichen Ordnung. Das kirchliche Schisma hat die allgemeine Zerfahrenheit nur fühlbarer gemacht. In Frankreich ist die Monarchie ein Einheitspunkt für die Nation, wiewohl sie noch ringt um ihren Bestand mit äusseren Feinden und mit den Folgen eines schlechten Haushaltes und die unglückliche Regierung Carls VI. laut genug spricht, dass die Monarchie noch anderer Rechtsgrundlagen bedarf, als des guten Willens des Volkes und des Fürsten. Die gallicanische Kirche hat ein Organ der Einheit an der Universität Paris; ihr Einfluss ist zunächst ein kirchlicher, wird aber durch den engen Verband, in dem in Frankreich Kirche und Staat stehen, auch ein politischer; in der Zeit des Schisma erreicht dieser Einfluss bei dem gesunkenen Ansehen des Primates und dem traurigen Zustande der Monarchie seinen Höhepunkt. Den inneren Verfall des kirchlichen Lebens theilt zwar auch die Universität; neben äusserem Anschlusse an das Dogma, ein sehr verweltlichter Sinn, neben sorgfältiger Pflege des scholastischen Elementes, eine grosse Gleichgültigkeit gegen die sittliche und geistige Verkommenheit des Volkes; die Theologie hat sich dem Leben entfremdet, die Philosophie sich einem in Subtilitäten sich gefallenden Formalismus ergeben, das canonische Recht sich in den Buchstaben seiner Satzungen verloren; aber durch ihre eigenthümliche Organisation vermag sie auch jeden Gedanken des Bessern, der sonst unter dem Drucke der Verhältnisse verstummt geblieben, zum lauten Worte vor ganz Frankreich zu verhelfen. In diese Verhältnisse trat Gerson, ein klarer, scharfer Verstand und dabei mit einem starken, leicht erregbaren Gefühle begabt, festen, ausdauernden Willens, und doch wieder ängstlich und umstimmbar, gegen Ruhm und Ehre bei richtiger Würdigung menschlichen Urtheiles [1]) nichts weniger als gleichgültig, selbst wo er sie abzulehnen scheint, aber auch eine Sehnsucht nach stiller Beschaulichkeit und Weltflucht nährend, ein unbefleckter, reiner Sinn, der bei seltener Milde und Schonung gegen fremde Gebrechen, nur gegen sich keine Nachgiebigkeit kannte. Der Grundton und bestimmende Zug dieses Charakters aber war Frömmigkeit im edelsten Sinne des Wortes [2]), getragen durch einen bis zur letzten Lebensstunde unerschütterten Glauben an die geoffenbarte göttliche Wahrheit, wie durch die lebendige Sehnsucht seines Gemüthes. Diese Frömmigkeit lässt ihn mitten in den Kämpfen und Wirren der Zeit den Blick auf das richten, was göttlicher Ordnung gemäss sei; denn diese Ord-

---

[1]) Serm. Dom. I post octav. Epiphan. III, 1014. „Non committamus vitam nostram aliorum opinioni sed Deo et veritati. Nil est tam fragile, nil tam mutabile sicut hominum loquela. Mihi crede, qui ad alterius opinionem vivit, nunquam pacem habebit nec gaudium nec sufficientiam. Qui te reprehendunt de parvo statu, non vellent apponere quatuor denarios ad eum augmentandum.“ — [2]) Tract. V sup. Magnif. IV, 298. „Pietas est amor eo proveniens quod Dei genus sumus et capaces ejus.“

nung will er aufrechthalten und herstellen in der Kirche und selbst im Staate, da ja das Naturrecht mit dieser göttlichen Ordnung in Einheit steht. Wie darum sein politisches Wirken auf Einheit und Friede Frankreichs gerichtet ist und zwar auf der Grundlage eines Rechtszustandes, der aller Willkür der Gewalt Schranken setzend, ihren Bestand auch für die Zukunft sichere, so nimmt er auch im Schisma eine Stellung über beiden sich gegenseitig abstossenden Parteien [1]), er setzt Alles an Herstellung der Einheit, aber er will sie nicht auf einem Wege verwirklichet, der die hierarchische Ordnung, zunächst den Bestand des Primates gefährde, so wie er auch wieder im Interesse der Kirche den Primat in die nach seiner Anschauung von Gott gesetzten Schranken weiset. Noch selten ist diese eigenthümliche Stellung Gersons in der kirchlichen Verfassungsfrage richtig gewürdiget worden; ältere Theologen urtheilen zum Theile noch besonnen [2]), Neuere aber sehen in ihm nur den kirchlichen Revolutionär [3]), den Vorläufer Luthers, allerdings auf der Grundlage der ihm nicht angehörigen Schrift: de modis uniendi Ecclesiam [4]), was als Entschuldigung dienen kann.

Die Frömmigkeit Gersons bestimmt auch seine theologische Haltung; sie ist, wiewohl er für speculative Forschung in hohem Grade begabt, mit den Leistungen der Schule innig vertraut und noch in

---

[1]) Ein herrliches Zeugniss der wahrhaft kirchlichen Haltung Gersons findet sich in den Briefen des königlichen Secretairs Jean de Montreuil, epist 35, Martene, collect. II, 1378, gelegentlich der Bemühungen Gersons für die Restitution Benedicts. „Alle hätten nur den Parteistandpunkt im Schisma: „Modo bonum et vere bonum cancellarium Parisiensem exemero, cujus in hac re sinceritatem fidemque ac zelum purissimum nemo te magis novit, quem explicare gestio si valerem. Nam is primus mortalium fuit qui haesitantes timidosque ac morantes arduum hoc facinus aggredi excitavit et id vehementer in initio promovit — et semper perstitit ac vacavit indefesse quousque ad extremitatem ventum et in tantum processum est, ut anniterentur nonnulli summum pontificem decernere schismaticum, mirabile dictu! postquam in fame, siti, sub miseriis aliis infinitis detrusus acerrimo fuerat in carcere. In quo tam magnanimiter quam fortiter ad displicentiam omnium potentissime domini sui naturalis (des Herzogs von Burgund) et eorum maxime qui rerum tum fungebantur habenis sese idem cancellarius viriliter opposuit, ut de XLIV s. theologiae professoribus XXXIII efficacibus suis rationibus converteret et induceret demum saniorem Universitatis portionem secum esse . . . jugiter sua in dulci temperie et sacro medii proposito manens, effugiens vitia extremorum, nisi extremitatem vocares extreme appetere moderationem extremorum et intensissime quaerere quae Christi sunt et pacis Ecclesiae.“ — [2]) Z. B. Raynald 1429, N. 22. Quamvis, dum adversus tyrannidem Petri de Luna — decertavit, visus sit pontificiam auctoritatem oppugnasse, tamen alias dum loquitur de Pontifice non ambiguo *egregie eam confirmat.* — [3]) Z. B. Ritter K. G. 4. Auflage, B. II, p. 90. — [4]) Abbate Tosti, storia del Concilio di Costanza, I, p. 72. „. . . . Bossuet e Gerson — ragionando di papi e di cherici svegliarono l'umanita a creare due grandi epoche quella di Lutero e l'altera di Mirabeau.“ Nicht jeder Leser, meint Tosti, habe „elasticita di pensiera“ genug, um diesen Zusammenhang einzusehen, und erläutert ihn mit folgenden Worten: „Volle il Gerson il suffragio della universale opinione nell' ambito di un Concilio, a pacificare la chiesa; volle Lutero il suffragio della universale opinione nell' ambito della individuali conscienze per riformare la chiesa; volle Bossuet emancipare la chiesa gallicana da quelle che credeva esorbitanze di papale signoria; volle Mirabeau la emancipazione della nuova Europa dalla vecchia!“ Ich besitze leider auch jetzt noch nicht die nöthige „Elastizität des Gedankens“, um diesen Zusammenhang zu verstehen.

den letzten Jahren mit speculativen Problemen beschäftiget ist, doch eine durch und durch practische; die theologische Forschung auf die Entwicklung des christlichen Lebens vorzugsweise hinzulenken, ihr selbst durch die aus einer christlichen Lebensführung geschöpfte Erfahrung mehr inneren Halt zu geben, dahin strebt seine Reform der Theologie, seine Vereinbarung der Mystik und Scholastik; diese practische Richtung aber soll sich durchaus auf der Grundlage des Glaubens bethätigen, gegen jede Abweichung nicht blos von dem Inhalte des Glaubens, sondern selbst von der Form, die er in der Kirche durch die theologische Entwicklung erhalten hat, ist Gerson hart, bis zum Fanatismus [1]); im Interesse des unveränderten Festhaltens am Glauben nach Inhalt und Form beschränkt er die Freiheit der Schule, der dann als Entschädigung für den Zwang eine der Kirche beinahe gleichkommende Autorität beigelegt wird [2]). Im Interesse des christlichen Lebens will er die dasselbe hemmenden menschlichen Satzungen und Traditionen beseitiget und beschränkt haben, wie er ja auch die Pforten des mystischen Lebens dem frommen Gläubigen erschliesst, aber damit will er dem christlichen Leben selbst seine Entwicklung nicht in die Hand geben, die hierarchische Ordnung, Hinleitung des Niederen zu dem Höheren durch das Mittlere, ist im äusseren wie im inneren Leben bei Gerson Grundgesetz [3]), er ist bei allem Streben nach Verinnerlichung und Aneignung des Christenthums im besten Sinne des Wortes ein hierarchischer Geist, die Kirche ihm der allgemeine Lebensgrund, aus und in dem jedes christliche Einzelleben seine ewige Bestimmung verwirklichen muss. Die Festigkeit des eigenen Glaubens, das ihm angeborene Interesse für das Gebiet der Seelenzustände und ein damit verbundener scharf beobachtender Blick, wie der ungetrübte Ruf eines reinen Lebens haben ihn besonders für die geistige Führung Anderer befähiget und ihm aus der Nähe und Ferne vertrauensvolles Entgegenkommen beängstigter Seelen und heilsbegieriger Gewissen gewonnen. In dieser Beziehung nannte ihn Wimpheling im Hinblick auf seine licht- und trostvollen moralischen, ascetischen Tractate den „Lehrer des Trostes" (doctor consolatorius) [4]), eine französische Synode „einen Beruhiger (serenator) der Gewissen" [5]), wie er ja allgemein um seiner ausschliessend auf Förderung christlichen Sinnes und Wandels hinstrebenden Richtung willen als „allerchristlichster Lehrer" (doctor christianissimus) geehrt wurde, ungeachtet Gegner durch lächerliche Deutung das Gewicht dieses Prädicates zu entkräften bemüht waren [6]).

---

[1]) Sieh die Aeusserung S. 598, A. 1. — [2]) Sieh S. 619, A. 7. Alle diese königlichen Erlasse gingen vor ihrem Erscheinen durch die Hände Gersons und seiner Freunde. — [3]) Es gilt dieses selbst bezüglich der Einwirkung auf das Volk durch Uebersetzen theologischer Schriften: De laude scriptorum, II, 102. „(Vulgus) ab ore sacerdotum oportet legem exquirere, neque tamen arcendi videntur ab opusculis moralibus et devotis, nullam in se difficultatem nec ambiguitatem nec absurditatem in translatione gerentibus, cujusmodi sunt historiae vel vitae vel Legendae Sanctorum nec non meditationes sanctae. *Translationes in reliquis jure culpantur plus erroris arrogantis quam devotionis humilis aut eruditionis salubris materiam propinantes.*" — [4]) Gerson Opp. I, CLXXIX. — [5]) Ibid. CLXXXI. — [6]) Duval, tractatus de suprema summi

Aber es sind nach einem natürlichen Zusammenhange auch Schwächen mit dieser überwiegend practischen Richtung verknüpft, eine gewisse Unruhe und Heftigkeit, die ihn bisweilen zu Uebertreibungen führt, wo er auf Widerstand gegen das seiner Ueberzeugung gemäss erstrebte Bessere stösst und eine leichte Bestimmbarkeit des Urtheils durch äussere Verhältnisse, eine Art Accomodation an die gegebenen Zustände, wo nicht der Inhalt des Glaubens selbst berührt ist. Er selbst hat sich diese Geschmeidigkeit des Urtheils als Weisheit gedeutet [1]), und seine älteren Verehrer haben bei dem ersten Lehrer der ersten Universität der Christenheit schonend darüber sich geäussert [2]).

Eine andere Folge dieser Richtung tritt in der unvollendeten Form vieler seiner Schriften zu Tage, wiewohl hiezu noch andere von ihm selbst bezeichnete Umstände mitwirkten. Wie bereits bemerkt, sind beinahe alle seine Schriften unter dem Drange äusserer Verhältnisse und mit steter Beziehung auf specielle Zustände und Bedürfnisse niedergeschrieben worden; Gerson selbst war nichts weniger als schreibselig [3]), er, der überhaupt mehr nur in einer ihm entsprechenden Weise das vorhandene theologische Material bearbeiten wollte, hätte es lieber gesehen, wenn das Studium der älteren bedeutenden Lehrer seine Schriften, besonders so weit sie das innere Leben betrafen, entbehrlich gemacht hätte, und verwies oft genug darauf [4]). Sein Ruf aber, wie seine ersten Schriften, veranlassten nicht blos wiederholte Aufforderungen an ihn zu schriftstellerischen Leistungen, sondern man liess ihm nicht einmal Zeit, das Aufgezeichnete verbessernd durchzuarbeiten, man erpresste es von ihm durch zudringliches Bitten, oder entfremdete es ihm heimlich und veröffentlichte es in einer Weise, dass es ihm selbst oft unverständlich erschien [5]).

Pontificis potestate, b. Roccaberti, III, 468. „Gerson doctor christianus nuncupatur forte a regno Galliae cujus erat civis quod inter alia regna christianissimum nuncupatur vel potius a tractatibus quos de fide et examine doctrinarum luculenter edidit...“ — [1]) Sieh S. 169, A. 1. — [2]) Johann Wessel sagt in seiner Schrift de indulgentiis (bei Goldast, Monarchia T. I, p. 582), nach Gersons Lehre „esse universam autoritatem apostolicae sedis ex canonicarum Scripturarum veritate pendentem, debere moderari et aestimari, non scripturae veritatem ex papali voluntate aut autoritate, etiamsi non deliret aut erret. Quare si quicquam postea vel in illo „de indulgentiis“ venerabilis ille aliter dicat, mitius aliquando quam theologica pura veritas habet, puto pietati magis tacentem condescendere, quo non veritas malitia quorundam pusillis scandalum pariat. *Nosti studiosam et officiosam viri illius pietatem, quam saepe suam opinionem aliis contra sentientibus deserat.*“ — [3]) „Licet, sagt Gersons Bruder von ihm, Opp. I, CLXXV, inter ceteros hujus infelicissimi nostri temporis veluti vas electissimum repletus esset spiritu sapientiae et intellectus et ob hoc a me meisque similibus saepius interpellatus fuerit, ut secundum talentum sibi creditum de scripturis s. ad informationem morum nobis aliqua saltem suo modo disserere vellet, vix tandem ad hoc adduci potuit, ut extra ea, quae vel ex injuncto Cancellariatus officio vel ratione scholastici exercitii compilare coactus est, pauca opuscula — sub nomine proprio voluerit conscribere...“ — [4]) Opp. I, 106 und 119, 120 und CLXXV. — [5]) I, 120. „Contra domesticos talium rerum fures non fuit aliqua mihi satis fortis sera, quin me prohibente clam fere omnia diriperentur, incorrecta etiam et sparsa per minuties, qualia ego ipse vix relegens intelligerem vel in unum compingerem; quo magis ignosci peto et obtestor, si talia ab alienis incondite corrupteque habeantur, qualia utinam (quia nec copia penes auctorem est nec emendandi licentia) flamma vorax absumpsisset...“

Unter diesen Umständen sind formelle Mängel schwer zu vermeiden; aber bei Gerson treten sie zurück vor dem Reichthume des Inhaltes, der das gesammte Leben der Kirche wie ihrer Glieder umspannt, vor der lichtvollen und gründlichen Behandlung, die, der belästigenden Citation von fremden Autoritäten und aller zersplitternden Polemik ferne, alle ihre Kraft an die Erzielung möglichster Klarheit und Sicherheit des Gedankens setzt; vor allem aber liess über jene Mängel hinwegsehen die aus den bedeutendsten seiner Schriften durchblickende Tendenz, eine Reform des kirchlichen Lebens anzubahnen. So lange die Hoffnung, auf kirchlicher Grundlage eine solche zu gewinnen, die Gemüther in Spannung hielt, und es war dieses das ganze XV. Jahrhundert hindurch der Fall, blieb Gerson einer der ersten Lehrer der abendländischen Christenheit [1]). In zahllosen Abschriften wurden seine Tractate in den deutschen Klöstern und Abteien verbreitet, und die ersten Drucke vervielfältigten nicht nur einzelne seiner Arbeiten, sondern legten in einer wahrhaft staunenswerthen Anhäufung von Gesammtausgaben seiner Werke an den Tag, welches grosse Vertrauen man zu ihm hatte, ungeachtet der Ausgang der Synoden zu Constanz und Basel doch wahrlich nicht von der Siegeskraft seines kirchenrechtlichen Systems Zeugniss gab. Aber man wollte nun einmal nicht in der Theorie, sondern lieber in der Selbstsucht menschlichen Treibens den Grund des Misslingens sehen. Mit der Reformation trat ein plötzlicher Stillstand ein; die Ausgaben der Werke Gersons verschwanden, das Interesse für ihn hielt sich beinahe nur als ein nationales, französisches; die neuen Kämpfe und Bedürfnisse der Kirche hatten neue Aufgaben gestellt, für deren Lösung die theologische Richtung Gersons sich unzureichend erwies. Gersons Wirken war aus seiner Zeit und für seine Zeit; mit dem Schlusse des Concils zu Constanz war seine Sendung erfüllt.

Eine vollständige Sammlung seiner Schriften hat Gerson selbst nicht veranstaltet, es gingen sogar mehrere seiner Jugendarbeiten verloren [2]). Doch liess er noch vor seinem Tode diejenigen, die er in Händen hatte, für den Coelestiner-Convent zu Avignon verzeichnen; ein anderes, aber auch nicht vollständiges Verzeichniss machte sein Bruder, der Coelestiner Prior Johann [3]), und ein drittes legte der Magister Jacob de Cirhesio, der 1418 Gerson in die Verbannung nach Deutschland begleitet hatte [4]), für den Karthäuser Oswald, einen langjährigen Freund Gersons an [5]), der sich früher von Gerson schon einzelne Schriften hatte mittheilen lassen [6]). Wie das Ver-

---

[1]) Ich gebe hier das kurze, gemässigt gehaltene Urtheil des Trithemius über Gerson (Opera hist. Tm. I, p. 349, Francofurt. 1601): „Vir in divinis scripturis eruditissimus et saecularis philosophiae non ignarus, ingenio subtilis, sermone scholasticus, sententia certus et stabilis, consilio cautus, dubiorum clarissimus interpres, vita et conversatione insignis, *theologorum sui temporis longe princeps.*" — [2]) Opp. I, CLXXV. — [3]) Opp. I, CLXXVII—IX. — [4]) Schreiben Gersons aus Neuenburg a. d. Donau, vom 10. August 1418, b. Gence, Gerson restitué e. r. p. 36. — [5]) Nach einem aus dem Ludgeristift bei Helmstadt in die Bibliothek von Wolfenbuttel gekommenen Codex „Jo. Gersonis opera — quae non habentur in quatuor voluminibus nostris impressis (ed. Coloniens, Koelhoff, 1483—84)." G. 18, N. 657, fol. 148. — [6]) Opp. I, 116.

zeichniss des Bruders Gersons zeigt, waren schon zu Lebzeiten Gersons je in einem eigenen Bande gesammelt: Gersons Reden zu Constanz, seine Reden an den Clerus, seine Reden an das Volk in französischer Sprache, ein Theil seiner Reden und Abhandlungen gegen Jean Petit und mehrere seiner kleineren Aufsätze; ob das von Gerson selbst (de considerat. quas debet habere princeps, III, 233) genannte „collectorium quorundam opusculorum in Gallica nuper editorum“ gemeint ist, ist ungewiss; die übrigen Schriften fanden vereinzelt Verbreitung. Durch den Mangel genauer Verzeichnisse und einer vollständigeren Sammlung seiner Schriften war es möglich geworden, dass schon im XV. Jahrhunderte ihm eine Reihe von Schriften beigelegt werden konnte, die selbst in späteren Ausgaben noch als Gersonische Arbeiten Aufnahme fanden; selbst die letzte und vollständigste Ausgabe, die von Dupin, ist davon nicht frei; so haben im I. Bande Aufnahme gefunden: das „compendium theologiae“ p. 233—422, ungeachtet der deutlichen Spuren seines anderweitigen Ursprunges [1]); im II. B. die „exhortatio ad constantiam suscepti propositi cuidam novitio carthusiensi directa“ p. 741—769, wo ausser der Gerson ganz fremden Darstellungsart der Schluss gleichfalls auf einen Regularen als Verfasser zeigt [2]); dann der auch von Dupin als nicht Gersonisch bezeichnete „Tractatus contra proprietarios Regulae Augustini“ p. 775—794. Im III. B. die „collecta super incitatione cujuspiam ad digne suscipiendum corpus domini“ p. 310—23, wo die deutschen Redensarten, namentlich das ohne allen Beisatz gebrauchte „Vulgares“ einen deutschen Autor verrathen, z. B. p. 318: „Solet dici apud *vulgares* susceptio hujus sacramenti reconciliatio, dicunt enim: Jo will mich berichten.“ p. 319: „Solent *vulgares* accessum ad hoc sacramentum exprimere: Jo will Gotes Lichnam empfahen.“ oder p. 321: „Jo will zutreten zu Gotes Dische.“ Dann der „Tractatus de verbis: Venite ad me omnes...“ p. 710—40, der nicht blos, wie Dupin angiebt, das Werk eines Benedictinermönches zu sein scheint, sondern ist [3]).

Ferner sind als Gersonisch aufgenommen p. 746—757. „Epistola incitativa ad spiritualem profectum.“ „Ep. pro confortatione cujusdam tentati.“ Ep. de conversione et perseverantia in bono proposito.“ Ep. de pia memoria defunctorum.“ Diese Briefe finden sich auch in dem genannten Wolfenbüttler Codex als Briefe Gersons, aber von einer anderen Hand ist die Bemerkung beigefügt, dass die Briefe nicht dem Gerson, sondern dem Thomas von Kempis angehören, wie sie ja auch in den gedruckten Ausgaben der sämmtlichen Werke des letzteren sich finden. Ein kleiner Zug in dem letzten

---

1) Z. B. I, 277. „Quoniam de Sacramento poenitentiae sufficienter in summa Raymundi tractatur, *quae passim apud fratres habetur* ideo hic pauca de hoc sacramento dicenda sunt...“ Also von einem Mönche und für Mönche geschrieben. — 2) L. c. 769. „Salutat te multum in Domino G. charissimus *conservus et frater noster* qui licet Marthae fungens officio turbetur erga plurima semper tamen memoriam tui facit in orationibus — Salutant te P. et E. et *omnes qui mecum sunt fratres*...“ — 3) Z. B. l. c. p. 728. „Propter quod b. Benedictus legislator noster...“

Briefe hätte allein schon warnen sollen, sie Gerson beizulegen. Der Schreiber fordert zum frommen Andenken an die verstorbenen Eltern und Freunde auf: „lass' uns für sie mit Andacht beten, die Vigilien mit Aufmerksamkeit lesen und gern und oft am Altare ministriren [1]." Als die Mutter Gersons starb (1401) war er längst Priester, Kanzler der Universität, Dechant des Collegiatstiftes zu Brugge und hatte nicht nöthig, um den Verstorbenen Hilfe zu bringen, am Altare zu ministriren, da er das Opfer selbst für die Verstorbenen darbringen konnte. Endlich ist noch das „Alphabetum divini amoris" p. 769—800 von Dupin zwar aufgenommen, aber als Gerson nicht angehörig, so wie B. IV der „Donatus moralizatus, der Dialogus inter Francum et Anglum und das Opus collativum de puella Aurelianensi." Dieses Verfahren, einzelne Tractate auf der vereinzelten Angabe einer Handschrift hin oder weil sie sich im Verbande mit ächten Schriften Gersons abgeschrieben fanden, ihm beizulegen, ist bis in die neueste Zeit herab geübt worden. So wünscht Gerson in der für seine Schwestern geschriebenen Abhandlung „von dem Berge der Betrachtung" eine Uebersetzung des „Stimulus divini amoris" [2]; dieses war Anlass, die vorhandene seit dem XV. Jahrhundert ihm beizulegen; neuere Untersuchungen aber haben gezeigt, dass sie bereits 1406 von dem Franziskaner Simon de Courcy, Beichtvater der Prinzessin Marie (Tochter des Herzogs von Berri) gefertigt wurde [3]. In seinem Leben Gersons theilt Thomassy [4]) aus der Handschrift No. 7867 der k. Bibliothek zu Paris fromme Betrachtungen, nach den canonischen Tageszeiten vertheilt, über das Leiden Christi mit, die Gerson für seine Schwestern geschrieben habe. Dass die Betrachtungen nicht von Gerson sind, wird aus einer Vergleichung mit den echten Betrachtungen Gersons über die Leidensgeschichte unwiderleglich. Als Beispiel der Differenzen beider Betrachtungen mag die Haltung der hl. Jungfrau bei dem Leiden Christi dienen. Nach den Betrachtungen Thomassys sinkt die hl. Jungfrau bei der Nachricht von der Gefangennehmung ihres Sohnes ohnmächtig zusammen [5], und als sie Christum leiden sieht, stürzt sie mit ihren Begleiterinnen zu Boden, während Christus das Kreuz trägt, folgt sie von den Freunden unterstützt, schreit laut auf und benimmt sich wie eine Verzweifelnde [6]; am Kreuze selbst umfasst sie dasselbe küssend, wirft sich zur Erde und wälzt sich im Blute ihres Sohnes, bis sie selbst ganz blutig [7] zu dem Grabe Christi getragen wird, da sie sich nicht aufrecht zu halten vermag [8]. Halten wir nun an diese geradezu unkirchliche Auffassung die Schilderung des Benehmens der hl. Jungfrau durch Gerson. „Wie ich glaube, sagte er, hörtest du, Mutter der Schmerzen, diese Nachricht (von der Gefangenschaft und Ver-

---

[1]) L. c. p. 757. — [2]) III, 572. — [3]) Le livre de l'internelle consolation première version française de l'imitation de J. X. Nouvelle edition avec une introduction et des Notes par MM. Moland et Ch. Hericault, Paris 1856, p. LI. — [4]) Jean Gerson e. r. p. 338—69. — [5]) L. c. p. 352. „elle chait à terre toute pasmée." — [6]) Ibid. 357. „Se desroute et démène comme une personne moult désolée." — [7]) 359. „Se jetoit contre terre et se tournoit au sang de son enfant en tant qu'elle estoit toute ensangonnée." — [8]) Ibid. 368.

urtheilung Christi) mit standhafter Gelassenheit, ja eher wohl haben die Anderen, besonders Maria Magdalena und die Jünger von dir Stärkungen erhalten ..." [1]) „Merket wohl auf diese bewunderungswürdige Standhaftigkeit Marias! Ungeachtet der grössten Ermüdung, des tiefsten Kummers und der körperlichen Erschöpfung, ungeachtet ihr Herz durchbohrt war durch das Schwerd des schmach- und schmerzenvollen Todes ihres Sohnes, stand sie doch, wie das Evangelium sagt, vor dem Kreuze, nicht zur Seite, blickend in das Angesicht des gekreuzigten Kindes. Wie vermochte sie aufrecht zu stehen? Wer hielt, wer stützte sie? Dieses Alles wirkte die Kraft des höheren geistigen Vermögens, die sich den niederen Kräften mittheilte und sie gleichsam trug [2]). — Auch nahm man bei der hl. Jungfrau kein Klagen (planctus) oder Benehmen wahr, das ihrer Würde und freundlichen Güte nicht gemäss gewesen wäre, ungeachtet sie Schmerz um Schmerz erfuhr ..." Mit dieser Auffassung Gersons bildet die von Thomassy mitgetheilte einen unlösbaren Widerspruch. Ebenso ist dem Geiste Gersons ganz entgegnen, die hier empfohlene Verehrung der 5490 Wunden des Leibes Christi mit täglichen fünfzehn Vaterunser und Ave Maria [3]).

Auch die Schrift „von der Nachfolge Christi" ist seit dem XV. Jahrhundert besonders in Frankreich Gerson beigelegt worden, ohne dass es jedoch gelungen wäre, sichere und feste Anhaltspunkte für eine wissenschaftliche Begründung dieser Annahme zu ermitteln [4]). Thomassy hat zuletzt den Vorschlag gemacht, bei den vielen zwar in ihrer Vereinzelung ungenügenden aber in ihrer Gesammtheit gewichtigen Wahrscheinlichkeiten, die für Gerson seien, so zu verfahren, wie man im Leben verfährt, nemlich frisch die Autorschaft Gersons zu behaupten, ohne sich um die Sicherheit der Beweise viel Sorge zu machen [5]). Dieses war im Grunde auch vielfach schon vor diesem Vorschlage geschehen. Nachdem die Grundlage, die man aus den wohl den Namen Gersons führenden, aber beinahe durchgängig undatirten Handschriften [6]) der Nachfolge aus dem XV. Jahrhundert gewonnen, sich ungenügend erwies, nachdem auch die 37 Ausgaben, in denen bis zum Jahre 1500 die „Nachfolge" unter dem Namen Gersons erschien, in der Sache nichts zu ändern vermochten, glaubte endlich Onesimus Leroy in einem Manuscripte

---

[1]) Exposit. in passion. Opp. III, 1175. — [2]) Die Stelle oben S. 50, Anm. 2. — [3]) Thomassy, Jean Gerson, p. 354. — [4]) Die Geschichte des Streites über den Verfasser der „Nachfolge" bei Gregory, „histoire du livre de l'Imitation", II Bände, Paris 1843. Dann bei Malou, recherches historiques et critiques sur le veritable auteur du livre de l'imitation e. r. Edit. II, Louvain 1849. Das Gerson betreffende: p. 29—36 und 178—210. Sehr gründlich sind die noch unvollendeten Untersuchungen über die Handschriften, die je für Thomas a Kempis, Gerson und Gersen als Beweismittel gebraucht worden sind, von Dr. Nolte, in der Zeitschrift für katholische Theologie von Scheiner und Häusle, B. VII, Heft I, p. 2—68, Wien 1855. — [5]) Jean Gerson, p. 335. — [6]) Die Zahl dieser Handschriften ist noch nicht abgeschlossen; so besass die ehemalige Domstiftsbibliothek zu Augsburg in dem Cod. N. 112 (Münch. C. lat. 3812) einen „Gerson tractatus pro informatione fidelium i. e. de imitatione Christi lib I" aus dem XV. Jahrhundert. Sieh Ruland, geschichtliche Nachricht über die ehemalige Domstiftsbibliothek zu Augsburg. Augsburg 1854, p. 124.

der Bibliothek von Valenciennes vom J. 1462, welches neben den Passionsreden Gersons die s. g. „internelle consolation" enthielt, den französischen Originaltext der Nachfolge gefunden zu haben [1]), nur dass, wie bekannt, die Aufeinanderfolge der Bücher der Nachfolge hier eine andere ist, nemlich zuerst steht das zweite, dann das dritte und zuletzt das erste. Sollte nun dieser französische Text der „Internelle Consolation" das von Gerson stammende Original der Nachfolge sein, so müssten erst gewisse Schwierigkeiten beseitiget werden, die dieser Annahme im Wege stehen. Gerson sollte nach der herkömmlichen Annahme die Nachfolge in Lyon geschrieben haben. Thomassy hat dafür eine eigene Situation erfunden. Indem er die oben (S. 763, A. 2) mitgetheilten Worte Gersons über die thierische Verkommenheit des Mönchthums durch eine verfehlte Uebersetzung auf einen in den Klöstern herrschenden Indifferentismus deutete, sollte die Nachfolge Christi gerade gegen diesen religiösen Indifferentismus gerichtet sein. Le Roy fand in dem Schreiben des Bruders Gersons das „da mihi nesciri" der Nachfolge angedeutet, so wie die Aufforderung des Bruders zur Aufzeichnung eines moralisch-ascetischen Tractates als äusserer Anlass für das Aufzeichnen der Nachfolge betrachtet wurde [2]), wobei man nur übersah, dass, wie das „extra ea quae vel ex injuncto Cancellariatus officio vel ratione scholastici exercitii" zeigt, diese Aufforderung in die Zeit der academischen Wirksamkeit Gersons fiel. Endlich glaubte Leroy in dem Style des nach seiner Voraussetzung in Lyon geschriebenen Tractates „de parvulis ad Christum trahendis" eine Annäherung an die Sprache der Nachfolge zu entdecken [3]). Was half das Alles aber gegenüber der Thatsache, dass sich bereits aus dem Jahre 1421 eine Handschrift mit dem I. Buche der Nachfolge in der Abtei Mölk fand? Das ganze Gewebe der Aufzeichnung der Imitatio zu Lyon ging damit auseinander. Man suchte es in anderer Weise wieder anzuknüpfen. In seiner Preissgekrönten Schrift: „Corneille und Gerson" [4]) lässt Leroy Gerson die „internelle Consolation" bereits während seines Aufenthaltes zu Bruges, also während der Jahre 1397—1401 niederschreiben, und zwar für seine Schwestern; in Lyon aber sollte er das französische Original nur für die Coelestinermönche ins Latein übersetzt haben; daher sollen in dem lateinischen Texte die vielen Anspielungen auf das Mönchsleben rühren, die man vergeblich in dem französischen Texte suche [5]). Nun zeigt aber jeder vergleichende Blick auf die internelle consolation und imitation, dass die erstere nicht blos eine Uebersetzung, sondern eine durch ängstlich-dogmatische Rücksichten geleitete, jedes der Unmittelbarkeit des inneren Lebens entströmende Wort in die geregelte Sprache der kirchlich sanctionirten Erbauung kleidende Paraphrase der Nach-

---

1) Etudes sur les mystères. Et sur divers Manuscrits de Gerson — par Onésime Leroy Paris 1837. Das Gerson betreffende p. 413—75. — 2) Bulletin de la Société de l'histoire de France vom 10. Janv. 1842. Cf. Spencer Smith l. c. p. 87. — 3) Etudes l. c. 442. — 4) Corneille et Gerson dans l'imitation de J. X. Paris 1841. — 5) Bulletin, b. Spencer Smith p. 89.

folge ist [1]). Dieses Resultat, dass die internelle consolation eine blose Uebersetzung der Imitatio ist, hat auch urkundlich seine Bestättigung gefunden. Die Bibliothek zu Amiens besitzt einen Text der internelle consolation, der von jenem der Valencienner Handschrift nur unbedeutend abweicht, aber am Schlusse die Worte hat: „übersetzt aus dem Latein ins Französische zu Hesdin im Febr. 1447 [2]).“ Aus Hesdin stammte aber David Aubert, der den Valencienner Text schrieb. Aber noch mehr. Der Text der internelle consolation soll für Laien, für das Volk, wie auch Moland und Hericault meinen [3]), bestimmt sein, der lateinische für die Mönche, woraus hier die vielen Beziehungen auf das Ordensleben zu erklären seien. Wenn dieses der Fall wäre, wie kömmt es doch, dass der Text der internelle Consolation nicht nur die sämmtlichen Beziehungen auf den Mönchsstand des lateinischen Textes beibehält, sondern sehr viele Stellen, die in dem lateinischen Texte eine ganz allgemeine Haltung haben, in eine ausdrückliche Beziehung zum Ordensstand setzt [4])? So ist

---

[1]) Einige Stellen mögen als Belege dienen. Der Text der internelle consolation ist nach der oben erwähnten Ausgabe v. Moland u. Hericault. Imit. lib. II, c. 1. „Est regnum Dei pax et gaudium in Spiritu s. quod non datur impiis. — Int consol. lib. I, c. 1, p. 4. Le royaulme de Dieu est paix en Dieu et joye au St. esprit, laquelle n'est jamais aux mauvais, c'est assavoir en ceulx qui sont en peché mortel. — Ibid. c. 6 „Gloria boni hominis testimonium bonae conscientiae.“ Int. consol. c. 6, p. 15. „La gloire et la joye d'une bonne personne est le temoignasge de la conscience, c'est a dire, qu'il s'esjouyst tant seulement en ce que en son coeur ou en sa conscience n'a point remors de peché mortel qu'il saiche, et s'il le sçavait le confesseroit et osteroit le plustot qu'il pourroit.“ — Imit. lib. III, c. 2. „Possunt quidem (Prophetae) verba sonare sed spiritum non conferunt.“ — Consol. p. 53. „Ils peuvent vrayement dire et proferer par dehors parolles, mais ils ne baillent pas l'entendement ou le sens spirituel, c'est a dire ils ne peuvent faire qu'on l'entende par effet et par execution.“ — Imit. c. 3. „Ego docui prophetas ab initio et usque nunc non cesso omnibus loqui.“ — Consol. p. 55. „Je — ay enseigné des la commencement les prophétes qui vous ont fait et escript les Escriptures en mon nom, et jusques à present je ne cesse de parler à vous, c'est assavoir par les prescheurs et clercs qui vous denoncent ma volenté et intencion et ce que vous devrez faire et de quoi vous vous devrez garder.“ — Imit. c. 9. „Qui mihi solute et libere deserviunt gratiam pro gratia accipient.“ Consol. p. 78. „.... recevront grace pour grace, c'est à dire, s'ils usent bien de la première grace que je leur donne, c'est àssavoir de la bonne voulenté et propos aux aultres bonnes oeuvres, et qu'ils m'en remercient et ne s'en orgueillissent pas ils deserviront les aultres graces.“ — [2]) Malou l. c. p. 189. — [3]) Internelle consolation l. c. p. XXIV. „Arrangée pour le vulgaire, pour les simples gens, pour cet immense public de la bourgeoisie et du peuple.“ — [4]) Z. B. Imitat. lib. I, c. 3. Homo pacificus magis prodest quam bene doctus.“ Consol. p. 9. „Un homme paisible peut plus proufiter *en une congregacion* qu'un bien saige, voire qui ne l'est pas.“ — Imit. c. 11. „Virum pauperem spiritu — quis inveniet? Procul et de ultimis finibus pretium ejus.“ Consol. p. 36. „Son louyer et sa retribution sera de loingtains pays et de derniers regions, c'est assavoir de Paradis. Et c'est à quoi nous devons tendre especiellement *religieux* et qui veullent tendre à parfaite devotion. — Imit. lib. III, c. 8. „Erubesce serve piger et querulose, quod illi paratiores inveniuntur ad perditionem, quam tu ad vitam.“ Consol. p. 58. „Ayes et pren en toy grande honte et grande vergoigne, *religieux ou homme de l'Eglise* paresseux ou negligent. Car les mondaines sont plus prets . . .“ — Imit. III, 4. „Qui ambulat coram me in veritate tutabitur ab incursibus malis e. r.“ Consol. p. 60. „Qui chemine devent moi, c'est à dire qui vit en verité, c'est assavoir qui mène telle vie comme son estat le requiert *et qui n'est pas seulement religieux d'habit ou de nom mais de fait ou d'oeuvre* . . .“ Imit. III, 24. „Tu non indiges respondere pro aliis sed pro te ipso rationem reddes.“ Consol. p. 117.

auch dieser Versuch gänzlich missglückt. Die internelle consolation wie ihr lateinisches Original sind beide für Ordensleute geschrieben.

Noch schlimmer steht es mit den inneren Gründen, auf welche hin man Gerson als Autor der Nachfolge glaubte betrachten zu können. Bereits Dupin hatte [1]) eine Reihe von Stellen aus den Schriften Gersons ausgehoben, welche die innigste Verwandtschaft mit dem Geiste der Nachfolge constatiren sollten, und Gence [2]) hatte die Zahl dieser Stellen noch vermehrt. Allein grösstentheils ist diese Verwandtschaft eine blos durch die Allgemeinheit des Inhaltes gegebene. Die Entwicklung und Führung des inneren Lebens nemlich ist innerhalb der Kirche eben so an traditionelle Grundsätze geknüpft, wie in analoger Weise das Dogma; und selbst bezüglich des sprachlichen Ausdruckes herrscht auf diesem Gebiete durch alle Jahrhunderte hindurch ein wunderbares Einverständniss. Wenn der Verfasser der Nachfolge und Gerson den demüthigen Sinn der Einfalt dem sich überhebenden Wissen vorziehen, so folgt daraus nichts für ein Abhängigkeitsverhältniss des einen von dem andern, denn derselbe Gedanke kömmt bei Bonaventura und Bernardus in zahllosen Wendungen vor und ist aus dem Wesen der Frömmigkeit von selbst verständlich. Wenn nun Gence z. B. die Stelle der Nachfolge [3]) von dem Unterschiede zwischen Weisheit und Wissenschaft als verwandt mit der bezüglichen Aeusserung Gersons zusammenstellt [4]), so hätte er nicht übersehen sollen, dass Gerson hiebei sich auf die alten Lehrer und ausdrücklich auf Bernardus beruft; Parallelen zwischen Gerson und dem Verfasser der Nachfolge können bei der verwandten Richtung beider durchaus nichts Auffälliges haben; aber wo in den von Dupin und Gence ausgehobenen Stellen wirklich in Inhalt und Form eine nähere Beziehung unverkennkar wird, da sind die Stellen unglücklicher Weise jenen oben erwähnten Briefen des Thomas a Kempis entnommen, die Dupin als Gersonische Briefe drucken liess. Ohne diesen letzteren Missgriff würde wohl ein Beweis auf derartige Parallelstellen hin niemals unternommen worden sein. In der That ist ja die gesammte Auffassungs- und Darstellungsweise Gersons in seinen sämmtlichen Arbeiten eine so durchaus sich gleichbleibende, bestimmt ausgeprägte und von jener der „Nachfolge“ so sehr verschiedene, dass ein derartiges Heraustreten des Geistes aus sich selbst, ein plötzliches Hineinfahren in eine ihm ganz neue Form und eine sofortige Rückkehr in die früher eingelebte Weise, wie es die Annahme, Gerson sei der Autor der „Nachfolge“ voraus-

---

„Tu ne dois pas respondre de leurs pesches mais te fauldra respondre pour toy, voyre especiellement quand ils ne te sont pas commys et que tu *n'es pas leur prelat* . . .“ Imit. III, 47. „Scribe, lege, canta, tace, ora, sustine viriliter contraria . . .“ Consol. p. 171. „Occupe bien ton temps c'est assavoir à escrire, à lire, à chanter, *c'est à dire en faisant l'office divine en l'eglise* . . .“ — [1]) Gersoniana lib. II, § 10, p. LXXVII—VIII. — [2]) Jean Gerson restitué et expliqué par lui même. Paris 1836 u. Second. edit. ibid. 1837. — [3]) Imitat. lib. III, c. 31. „Est magna differentia sapientis illuminati et devoti viri et scientia litterati et studiosi clerici.“ — [4]) De monte contemplat. III, 547. „Magnam differentiam assignant doctores s. inter scientiam et sapientiam et principaliter b. Bernardus, quia scientia pertinet ad intellectum et convenit isti soli: sed sapientia ad affectum.“

setzen muss, nur auf dem Wege des Wunders erklärlich würde, analog dem plötzlichen Sprechen einer ganz fremden Sprache. Der Ruhm Gersons verliert nichts, wenn ihm die Autorschaft eines Buches abgesprochen wird, dessen wahren Werth kein unbefangener Leser verkennen kann, in dessen überschätzender Anpreissung aber bis jetzt nur immer einer den andern überboten hat.

Wenden wir uns endlich zu den Ausgaben der Schriften Gersons, so wird man kaum einen Theologen finden, dessen Schriften eine solche Verbreitung bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst gefunden hätten, als jene des Kanzlers von Paris! Nahe an 60 seiner Schriften waren bis zum Erscheinen der ersten Gesammtausgabe des Jahres 1483 in einer Unzahl von Einzeldrucken erschienen [1]).

Bereits die Officin des Johannes Fust und Peter Schöffer zu Mainz hatte als einen ihrer ersten Drucke die „Quaestio notabilis de custodia linguae“ veröffentlicht, indessen die Mehrzahl der Gerson'schen Schriften durch einen Zögling Gutenbergs, den trefflichen Drucker Ulrich Zell aus Hanau, welcher nach der bekannten Mainzer Catastrophe sich eine eigene, berühmt gewordene Officin in Cöln gegründet hatte, ihre Herausgabe am Sitze jener damals noch bedeutenden Universität fand. So wurden demnach von 1465 an bis zur Reformation, fort und fort die Gerson'schen Schriften vielfach gedruckt; und zwar blieb Deutschland hauptsächlich das Land der Verbreitung, indessen sich Italien nicht, Frankreich und die Niederlande hiebei wenig betheiligten.

Anlangend nun die Ulrich Zell'schen Drucke [2]), so erschienen solche in einer handhablichen Quartform und scheinen — zusammengebunden nur Ein Werk zu bilden, zumal bei dem Mangel der Signaturen, Custoden, Folierung und dem Vorhandensein jener Merkmale, die den ältesten Drucken so characteristisch eigen sind. Als solche Zell'sche Drucke finden sich bei Hain [3]) verzeichnet: De Meditatione... Hain No. 7628. — Alphabetum divini amoris. No. 7631. — Conclusiones de diversis materiis moralibus. In zweifacher Ausgabe. No. 7639. 7640. — Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi — de confessione — de arte moriendi. No. 7653. — De materia celebrationis missae. In zwei Ausgaben No. 7666. 7694. — De sollicitudine ecclesiasticorum. No. 7668. — De mendicitate spirituali. No. 7675. — De passionibus animae, et de modo vivendi omnium fidelium. No. 7677 und 7678. In zwei Ausgaben. — De simplificatione, stabilitione et mundificatione cordis. — De directione seu rectitudine cordis. — Dyalogus de perfectione cordis. — Tri-

---

1) Am übersichtlichsten finden sich solche bei „Panzer, Conspectus Monumentorum typographicorum seculi decimi quinti. Norimbergae 1797“, Annalium Volumen V, p. 218—222 verzeichnet. — 2) In dem „Archief voor kerkelijke Geschiedenis, verzameld door N. C. Kist en H. Royaards, V. Deel, Leiden 1834“ findet sich S. 203—215 „Berigt nopens de oudste uitgave der Schriften van Joh. Gerson, Door N. C. Kist“ mit einem Nachtrage S. 479—489, der aber im Zusammenhalte mit den früheren Beschreibungen deutscher Bibliographen, die dem Professor Kist unbekannt blieben, keine neuen Momente bietet. — 3) Ueber Hain vergleiche man die Bemerkung zur ersten Gesammtausgabe.

logium astrologiae theologisatae. — Contra superstitiosam dierum observationem. — Adversus doctrinam cujusdam medici sculpentis in numismate figuram leonis. — No. 7681. —, De custodia linguae. In zwei Ausgaben. No. 7682. 7683. — De efficacia orationis. De diversis diaboli tentationibus. — De temptationibus diversis. — Tractatus pro devotis simplicibus. No. 7687. — De cognitione castitatis et pollutionibus diurnis. No. 7690. 7691. In zwei Ausgaben. — De pollutione nocturna, an impediat celebrantem. In 4 Ausgaben. No. 7695. 7696. 7697. 7704. — De remediis contra pusillanimitatem. No. 7705. — De Simonia. De probatione spirituum. De remediis contra recidivum peccandi No. 7707.

Sämmtliche sind ohne Angabe des Druckorts und Jahrs, und gehören dem Ende der Sechziger Jahre an, sind also Producte der ersten Pressen!

Die andere Stadt, welche mit besonderer Vorliebe Gerson'sche Schriften publicirte, war Nürnberg, deren erster Drucker, Johannes Sensenschmid, seine Presse in dem Beginn der Siebziger Jahre fortwährend mit einzelnen Schriften Gersons beschäftigte. Er liebte das Folioformat. Seine Drucke sind: De examinatione doctrinarum. De duplici statu in Dei ecclesia. Admonitio quo modo caute legendi sint quorundam libri propter errores occultos. De appellatione cujusdam peccatoris a divina justitia ad divinam misericordiam. Conclusiones factae pro unione ecclesiae. — De delectatione in servitio Dei. — Bei Hain No. 7627. — De regulis mandatorum. No. 7646. — Tractatus de arte audiendi confessiones et remedia contra recidiva. No. 7659. — Tractatus de Simonia. No. 7709. — De trahendis parvulis ad Christum. No. 7710. — Trilogium Astrologiae. N. 7711. — De spiritualibus nuptiis, seu opusculum super Cantica canticorum. No. 7715.

Dieselben erschienen jedoch sämmtlich ohne Angabe des Druckortes und Jahres, während die characteristischen Typen für diese Nürnberger Wiege zeugen. Indessen blieben auch andere Drucker in jenen beiden Städten Cöln und Nürnberg mit dem Abdrucke Gerson'scher Schriften nicht zurück.

So druckte in Cöln der Drucker Arnold Therhoernen um 1471: De consolatione Theologiae. Hain No. 7629. — De custodia linguae Hain 7685. — Concordantia Evangelistarum. Hain 7719, welchem sich „Conrad de Homborch“ anschloss. In Nürnberg druckte fast gleichzeitig mit obigem Sensenschmid der Buchdrucker Friderich Creussner.

Ausserdem betheiligten sich mit Wiederabdrücken Gerson'scher Schriften besonders die Buchdrucker der deutschen freien Reichsstädte Augsburg, Strassburg, Speier, Reutlingen, Esslingen, Memmingen.

Eine Anzahl von Drucken erschien, ohne dass man deren Ursprung, bei dem Mangel aller Anhaltspuncte über den Druckort, anzugeben im Stande wäre, so z. B. »Tractatulus de ecclesiastica potestate et origine juris ac legum in concilio Constantiensi editus,

No. 7669*, dann die Schrift: „De auferibilitate Papae ab Ecclesia, vel potius de auferibilitate Sponsi Ecclesiae, tractatus in Constantiensi concilio compositus. Hain No. 7670.“

Diese sämmtlichen Drucke flossen nun aus Handschriften, und sind nach der Correctheit dieser in ihrem Texte mehr oder minder correct und brauchbar, weil die Drucke jener Zeit gewöhnlich lediglich die Handschrift, aus der sie abgedruckt sind, repräsentiren.

Endlich nach so vielen Ausgaben einzelner Schriften Gersons gab sich das Bedürfniss einer Gesammtausgabe kund, welche denn auch der Buchdrucker Johann Koelhoff zu Cöln in 4 Foliobänden veranstaltete, von denen Band I—III 1483, Band IV aber 1484 erschien. Seemiller [1]) beschrieb zuerst dieselbe bibliographisch:

„Operum Johannis Gerson, Cancellarii Parisiensis, Volumina
„I, II et III, anno 1483, Vol. IV, anno 1484 impressa Coloniae
„per Johannem Koelhoff, in Fol. min.“

indessen Hain [2]) eine diplomatisch getreue Ausführung der Zeilenstellung giebt. Eine Vorrede über den Zweck der Ausgabe u. dgl. findet sich nicht.

Indessen enthält das 382 Blätter zählende

Volumen I

folgende Schriften: Monotesseron. Tetramonum unum ex quattuor. Super canticum Mariae Magnificat. Sermo de nativitate B. Virg. Carmen Josephinum. Quae veritates sint de necessitate salutis credendae. Centilogium de conceptibus. Anagogicum de verbo et hymno gloriae. Super Cantica Canticorum ad Carthusienses. De susceptione humanitatis Christi allegorica tropologica et anagogica ad generalem Celestinorum. Epistola ad fratrem Bartholomeum Carthusiensem super tertia parte Johannis Ruysbroich. Libellus Johannis de Schoenhavia defendentis contra Cancellarium dicta Ruysbroich. Epistola cancellarii contra praedictum defensorem. Lectiones super Marcum. De mystica theologia. De practica theologia. De elucidatione theologiae mysticae.

Der Drucker hatte diesen Band „1483 in vigilia Urbani Papae“ vollendet, welchem schnell der zweite, „die ultimo Augusti“ zum Abschluss gebrachte, sich anreihte. Dieses 388 Blätter starke

Volumen II

bietet folgende Schriften: De perfectione cordis. Propositiones in causa fidei de vera religione et perfectione. Responsio Petri de Eliaco ad idem Conclusiones fratris Mathei Grabow de vera religione. Revocatio ejusdem. De religionis perfectione. De meditatione cordis. De simplificatione .... cordis. De directione .... cordis. De remediis contra pusillanimitatem. De diversis diaboli

---

[1]) Bibliothecae Academicae Ingolstadiensis Incunabula typographica... illustravit Seb. Seemiller. Fasciculus II, Ingolstadii 1788, p. 122, No. XIV. — [2]) Repertorium bibliographicum. Opera Lud. Hain. Voluminis I, Pars II, Stuttgart 1827, No. 7621.

tentationibus. De parvulis ad Christum trahendis. De vita spirituali animae. De moralibus regulis. Opus tripartitum de decem praeceptis, de modo confitendi et de arte moriendi. De cognitione peccatorum mortalium et venialium. De arte audiendi confessiones. De absolutione confessionis sacramentalis. De moderatione casuum reservandorum. Dialogus de potestate ligandi et solvendi. Octo praepositiones ad elucidationem praemissorum. De remediis contra recidivum. De indulgentiis. De oratione et ejus valore. De oratione ad frat. Celest. Expositio super: Dimitte nobis &c. De efficacia orationis. Oratio pro peccatis dimittendis. Expositio super septem psalmos poenitentiales. Appellatio peccatoris a justitia ad misericordiam. Resolutio quorundam dubiorum. Responsio super triplici quaestione. De testamento condendo. De visitatione praelatorum. Resolutio super casu irregularitatis. De materia excommunicationum et irregularitatum. De praedestinatione. De modo confessionis et absolutionis sacramentalis. Responsio ad quatuor quaestiones. De statibus ecclesiasticis. De statu curatorum privilegiatorum. De modo vivendi omnium fidelium. Decreta Concilii Constantiensis. De potestate ecclesiastica Petri de Eliaco. De potestate ecclesiastica, et origine juris ac legum. De unitate ecclesiastica. De auferibilitate papae ab ecclesia. Considerationes IV de pace. De modo se habendi tempore scismatis. De scismate. Adhuc de scismate. De eodem scismata quot fuerunt. Signa ruinae ecclesiae. Declaratio defectuum ecclesiasticorum. De vitiis ministrorum ecclesiasticorum Nicolai de Clemangis. De Symonia. De solicitudine ecclesiasticorum. Sermo super processionibus faciendis &c. De materia celebrationis. De cognitione castitatis. Dialogus sophiae et naturae de coelibatu ecclesiasticorum. De probatione spirituum. De examinatione doctrinarum. De libris quorundam cum cautela legendis, vel de doctrina Hubertini. De distinctione verarum visionum a falsis. Contra heresim de communicando laicos sub utraque specie. De Astrologia theologisata. Contra doctrinam cujusdam medici sculpentis in numismate figuram leonis. Contra doctrinam M. Jacobi medici. De erroribus circa artem magicam. Contra superstitiosam dierum observationem.

Der dritte Band, gleichfalls noch 1483 vollendet, zählt 328 Blätter. Dieses

Volumen III

enthält: Liber de consolatione theologiae. Testamentum metricum Peregrini. De passionibus animae. De monte contemplationis. De mendicitate spirituali. Orationes et meditationes animae devotae. Instructio ad sorores de Orationibus faciendis. Carmen de vita solitaria. Tractatus de canticis I—III. Centilogium de meditatione crucis. Compendium theologiae. De verbis Domini: Venite ad me. De illuminatione cordis. Contra proprietarios. Questio utrum Aurora solem ediderit. Contra professum inobedientem. De zelo et fervore novitiatus. De exercitiis devotorum. Resolutio: an monachus propter studium possit dimittere aliqua officia divina. De libris a monacho &c. &c. frequentandis. De laude scriptorum. Resolutio de delectatione in servitio Dei habenda. De temperantia praelatorum. Contra

impugnantes ordinem Carthusiensem. Contra eosdem, quod ordo non est confirmatus; de non esu carnium apud Carthus. Utrum liceat ei, qui gravatus est debitis intrare religionem.

Der vierte Band, vollendet 1484 „in vigilia S. Matthiae Apostoli" ist 429 Blätter stark. Dieses

Volumen IV

giebt folgende Schriften: Sermo de vita clericorum. Sermones IV in Coena domini. Sermo in die paschae. Sermo in Concilio Remensi. Sermo in die ascensionis. Sermo Dominica XIX post Pentecosten. Collatio ejusd. sermonis. Sermones IV de omnibus Sanctis. Sermo in die nativitatis, circumcisionis, in Septuagesima. Sermo de conceptione B. M. V. Sermo de S. Bernardo. Sermo in die S. Ludovici. Sermo de oratione factus Concilio Constantiensi. Sermo de Spiritu Sancto. Documentum notabile de Sacramento altaris. Epistola missa ad Magistrum Vincentium. Epistola ad Fratrem Nicolaum. Aliae Epistolae V. Epistola quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor. Epistola missa studentibus collegii Navarrae. Propositio facta Massiliae coram papa Benedicto. Propositio facta coram Anglicis. Propositio facta coram Concilio Constantiensi. Causae propter quas Cancellariam dimittere voluit. Recommendatio licentiandorum. De nobilitate. De considerationibus, quas debet habere princeps. Dialogus de querelis Franciae et Angliae. De quadam puella, quae olim in Francia equitabat in Armis. Tractatus de contractibus.. Henrici de Hassia. Tract. de contractibus Henrici de Hoyta. De contractibus et redditibus M. Joannis Gerson. Tract. Wilhelmi Orem de moneta &c.. De secta Flagellantium se. Tractatus contra sectam Waldensem. Sermo Johannis Huss factus Pragae. Alius sermo ejusdem. Epistola tripartita de erroribus Hussitarum. Liber de consolatione ecclesiae Theodorici Vyre. De protestatione circa materiam fidei. Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare. Libellus in quo sunt articuli contra Petrum de Luna. Orationes dicendae ante et post missam.

Dieses nun der Inhalt dieser ersten auf schönem pergamentartigem Papier mit halb gothischen Typen gedruckten Ausgabe, welche demnach auch einige Schriften anderer Verfasser enthält. Das Volum IV ist übrigens eine besondere Seltenheit und fehlte bei manchen Exemplaren, wesshalb auch diese erste Ausgabe als blos 3 Bände zählend öfters aufgeführt wird.

Bald scheint sich jedoch das Bedürfniss einer neuen Ausgabe nach wenigen Jahren geltend gemacht zu haben, welche denn auch wirklich 1488 in 3 Foliobänden erschien, und zwar ohne Angabe des Druckorts und Druckers, indessen ersterer Strassburg, letzterer Johannes Prüss —, der Herausgeber aber der weltberühmte Johannes Geßler von Keisersberg [1]) ist, welcher bekanntlich

[1]) Vergl. Amoenitates literariae Friburgenses. Ulmae 1775, Fasciculus I (wo sich S. 54—126 eine sehr gute Arbeit „De Joanne Geilero Kaisersbergio" findet), S. 74.

ein grosser Verehrer Gersons selbst einige seiner Werkchen in's Deutsche übertragen hatte [1]).

Diese 2. Ausgabe

„Operum Johannis Gerson, Cancellarii Parisiensis, Volumina I, II „et III, 1488, in Fol. min.“ [2])

dem Druck nach weniger schön als die erste, ist nun keineswegs ein Abdruck derselben, sondern Geiler, dem, wie es scheint, der 4. Band der ersten Ausgabe unbekannt geblieben sein mochte, gab eine völlige Umstellung der Schriften Gersons, die er in drei Theile theilte: „Quarum *prima* complectitur tractatus fidem et potestatem ecclesiasticam concernentes, quibus omnibus praemissus est Tractatus de laude scriptorum.“ „*Secunda*, in qua locata sunt praecipue opuscula ad mores accomodata.“ „*Tertia* quae contemplativae vitae praecepta tradentes tractatus continet.“

Geiler hatte nebst einem ausführlicheren Index, „Inventarium“ genannt, verschiedene Pieçen, die in der ersten Ausgabe fehlen, beigefügt.

Ueber die Art seiner Zusammenstellung möge der Inhalt von

Volumen I

Aufklärung geben. Hier finden sich nemlich: De laude scriptorum. Monotessaron. De potestate ecclesiastica. De origine juris et legum. Sermo super processionibus pro viagio Regis Rom. ad Petrum de Luna. De auferibilitate Papae. De modo habendi se tempore scismatis; scismata quot fuerunt. De unitate ecclesiastica. De statibus ecclesiasticis. De modo vivendi omnium Christi-fidelium. Signa ruinae ecclesiae. Declaratio defectuum virorum ecclesiasticorum. De scismate tractatus II. De concilio generali unius obedientiae. Decreta Concilii Constantiensis. Sermo in die circumcisionis. Considerationes IV de pace. Sermo in die Ascensionis. Oratio coram Papa Benedicto. Propositio facta coram Anglicis. Trilogus in ma-

---

[1]) Man vergleiche Geiler's Schrift: „Der dreieckecht Spiegel &c. &c. Strasburg (1510)“, welche eine Uebersetzung von Gersons „Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi“ ist. In der Vorrede hiezu, in der Geiler den Satz aufstellt, dass „die heiligen christenlichen lerer die waren auszleger der gebott gottes und faeger des spiegels der geschrifft“ seien, fügt er bei: „Under den ist ein erleuchteter und trostlicher Doctor gezein, hat geheissen Johannes Gerson etwann Cantzeler zu Parysz. Der hatt für das gemein Volck in frantzösischem welsch, kurz und lauter geschrieben ein dreygeteilt wercklin, das er genannt hat: den spiegel der seelen, von den X gebotten, von beichten der sünden und von wol sterben. Ist aus welsch in latin und niderlendisch teütsch bracht. Hab ich unterstanden das in oberlendisch oder hochteutsch zu bringen, auft das sie auch einen spiegel haben, darinn sie sich besehen, und ihre masen durch rüw und beicht abtilken, und also zu einem seligen end kommen moegen.“ Mit Recht tadelt Geffcken in seiner werthvollen Schrift: „Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1855, 4⁰, S. 11“, dass von Ammon in „Geilers Leben, Erlangen 1826“ sehr im Irrthume gewesen sei, wenn er Geilers Uebersetzung nach Gerson kaum der Erwähnung werth gehalten habe, da solche wirklich deutsch aus Geilers Feder gekommen, zu dem Besten gehöre, was man von Geiler habe. —
[2]) Hain a. a. O. No. 7622.

teria scismatis. Sermo in die s. Antonii. De nuptiis ecclesiae. Mendicitatis et proprietatis disceptatio. Corrigendos esse errores contra praeceptum non occides. Sermo in die Purificationis &c. &c. Assertiones Magistri Joannis Parvi. Quae credenda sunt de necessitate salutis. De protestatione circa materiem fidei. An liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare. Articuli speciales contra Petrum de Luna. De susceptione humanitatis Christi. Contra tertiam partem Joannis Ruysbroch. Libellus Joannis de Schoenhavia. Contra praescriptam defensionem. Lectiones super Marcum. De sensu literali scripturae et de causis errantium. Contra haeresim de communione Laicorum sub utraque specie. De probatione spirituum. De examinatione doctrinarum. Epistola laudans mellifluam et igneam D. Bonaventurae doctrinam. Quid studere debeat novus theologiae auditor. Epistola missa studentibus collegii Navarrae an monachus pro studio possit negligere divina. De libris legendis a religiosis. De distinctione visionum. Trilogium astrologiae theologisatae. Contra superstitiosam dierum observationem. Contra superstitionem cujusdam medici. De erroribus circa artem magicam. Propositiones in causa fidei de vera religione. Conclusiones Matthaei Grabow. Contra sectam flagellantium se. Contra proprietarios.

Dieser erste Theil war beendet worden 1488 „Mensis Septembris ydus quarto“, indessen Nichts mehr für die Thätigkeit der Presse jener Zeit zeugt, als der Umstand, dass an allen 3 Bänden gleichzeitig gedruckt ward, indem Volumen II 1488 „Nonas Julii mensis quinto“, Volumen III 1488 „Idus mensis Septembris“ vollendet erschien. Den einzelnen Bänden ist der bekannte Holzschnitt, Gerson als Pilger vorstellend, beigefügt.

Wie viel aber Gersons Werke in den Augen der gelehrten Welt jener Zeit galten [1]), geht daraus hervor, dass das folgende Jahr 1489 zwei Ausgaben erscheinen sah [2])! Die eine

„Operum Johannis Gerson Volumina I, II et III, 1489, in 4° maj.“ [3])

ohne Angabe des Ortes und Druckers, erschien in einer handhablicheren Quartform. Sie ist lediglich Abdruck der vorausgehenden, jedoch höchst wahrscheinlich gleichfalls in Strassburg bei Johann Prüss gedruckt. Der erste Band ist „Decembris X Kal.“, der zweite

---

1) Wympheling schildert sie als Compendium der wahren christlichen Lebenswissenschaft. „O vos omnes Christi cultores veraeque sapientiae studiosi legitote Gersonem, qui obscura et impensa per alios quosdam scripta plane et breviter perstrinxit, qui universales aliorum veritates ad particulares casus exactissime resolvit, qui conscientiam tranquillam et pacificam reddit: neque enim claudit hominibus facile coelos neque caecam nutrit praesumptionem, at media via, quae tutior est, inceditur. Quisque inventurus est, quod officio suo, aetati suae, statui et affectioni conducit. Ipse enim Gerson tanquam omnium debitor factus, omni homini, omni sexui, omni statui (ut salvus fiat) opem ferre conatur, et id quidem benigne, constanter, absqua assentatione, absque omni spe quaestus, absque contemptu cujuscunque doctoris.“ — 2) Eine Pariser Ausgabe von 1484 — bei Panzer II, 286. s. erwähnt — giebt es nicht. — 3) Hain a. a. O. No. 7623.

„Quinto nonas Augusti", der dritte „XII Kal. mensis. Novemb." vollendet.

Die andere, gleichfalls nur Abdruck der Geilerschen Ausgabe, befand sich fast gleichzeitig mit der vorhergehenden zweiten Strassburger Ausgabe unter der Presse des Baseler Buchdruckers Nicolaus Kessler. Diese Ausgabe

„Operum Johannis Gerson Volumina I. II. III. Basileae per Nico-
„laum Kessler 1489" [1])

in 3 Foliobänden gedruckt, steht an Schönheit den früheren nach. Der erste Band ist vollendet „Marcii id. quarto", der zweite „Duodecimo Kalend. mensis Aprilis", der dritte am selben Tage, trägt das Buchdruckerzeichen Kesslers.

Gleichfalls Abdruck der vorhergehenden ist die im Jahre 1494 zu Strassburg bei Martin Flach erschienene

„Operum Johannis Gerson Volumina I. II. III. Argentorati per
„Martinum Flach 1494" [2])

gleichfalls 3 Foliobände füllend und an Schönheit des Drucks den zuerst erschienenen nachstehend. Band I und II tragen als Beendungstermin „Idibus Decemb.", Band III aber „III. idus Mens. Augusti."

Mit dieser Ausgabe schliesst nun das XV. Jahrhundert ab. Allein das beginnende zeigt noch denselben Eifer für Gersons Werke. Der bekannte Jacob Wimpheling [3]) war es, der 1502 unter dem Titel

„Quarta pars operum Johannis Gerson prius non impressa. Argen-
„tinae. (Matth. Schurer) 1502 [4])

den seit 1488 erschienenen Ausgaben ein Supplement beifügte, welches namentlich die „Sermones" der früheren Ausgaben vermehrt, theils andere Stücke in verbesserter Auflage bietet, worüber Wimpheling in einem kurzen Vorworte Auskunft giebt.

Hier würde sich nun die von verschiedenen Bibliographen aufgeführte Ausgabe

„Operum Volumina IV edita studio Ioannis Campani. Parisiis
„1514. Folio" [5])

anreihen, die wir aber nicht selbst zu Angesicht erhalten konnten, eben so wenig als die Frobenische Ausgabe

„Operum Ioannis Gerson Pars prima Basileae per Joannem Fro-
„benium 1514, Folio" [6]),

von der Volumen III und IV 1517 erschienen sein sollen.

Das Jahr 1514 sah abermals in Strassburg eine neue Ausgabe der Werke Gersons entstehen und vollenden:

---

[1]) Beschrieben von Seemiller a. a. O. Fasc. III, p. 165. Hain 7624. — [2]) Hain 7625. — [3]) Vergl. Amoenitat. Friburg. Fasc. II, wo sich S. 161—581 „De Jacobo Wimphelingo" das Beste findet, was in literarischer Beziehung über diesen Theologen und Humanisten zu finden ist. — [4]) Hain a. a. O. No. 7622, S. 461. — [5]) Panzer VIII, 20, 766. — [6]) Panzer VI, 192, 127 und VI, 202, 196. Selbst die Münchener Hof- und Staatsbibliothek kennt diese Ausgabe nicht.

„Operum Ioannis Gerson Volumina I, II, III, IV. Argentorati „per Joannem Knoblauch 1514.“ Fol.

Der 4. Band [1]) führt die Aufschrift:

„Quarta et nuper conquisita pars Operum Joannis de Gerson . . . „Wimphelingiana recognitione illustrior.“

welche ganz die Eintheilung der früheren Strassburger Ausgaben einhält.

Gleiche Eintheilung und Behandlung hat die Ausgabe in 4 Foliobänden:

„Operum Ioannis Gerson Pars I, II, III, IV. Basileae 1518 ex „officina Adami Petri sumptu prudentium virorum Ludovici „Hornken et Godofr. Hitorpii.“ [2])

Dieser Ausgabe geht voraus ein Schreiben des Basler Bischofs Christoph an sein Capitel und dieses an den Bischof; dann die „Joannis de Gerson laus a Petro Schotto Argentoratensi hortatu Jo Geileri Keiserspergii elucubrata.“ Epitoma vitae Joa. Gerson. Es ist sofort diese Ausgabe lediglich Abdruck der früheren.

Auch die Ausgabe, wahrscheinlich Wiederholung jener von 1514,

„Operum Joannis Gerson pars I, II, III, IV, studio Ioannis Cam„pani editorum. Parrhysiis apud Joannem parvum et Francis„cum Regnault 1521.“ [3])

in 4 Foliobänden, enthält nichts Neues, es wäre denn die Vorrede, welche ein Brief des Herausgebers an „Robertus Delenoncourt Remensium Archiepiscopus“ bildet, enthaltend ein Lob des Gerson und — Complimente für den Erzbischof.

Von jetzt an trat fast gänzlicher Stillstand in der Herausgabe Gerson'scher Werke ein, bis endlich „cum privilegio regio“, jedoch ohne Angabe des Druckers und Verlegers die Ausgabe erschien:

„Jo. Gersonis Opera, multo quam antehac auctiora, in partes qua„tuor distributa. Acc. Vita Gersonis et cum aliquot Opusculis „Petri de Alliaco, Jac. Almaini et Io. Maioris super Ecclesiae „et Concilii auctoritate, pro Gersonis et placitorum scholae „Parisiensis propugnatione. Parisiis 1606.“

Auch diese in 4 Foliobänden bestehende Ausgabe giebt im ersten Bande, der 32 Blätter und 934 Spalten enthält, die Mittheilungen der alten Ausgaben als Vita Jo. Gerson. — Jcon Peregrini. — Jo. de Gerson laus u. s. w. Prologus Jacobus Vympfelingii &c. &c. Band II hat 878, Band III 1190, Band IV 982 Spalten nebst Index a—k. Einige Mittheilungen über diese Ausgabe hat Dupin in der Vorrede seiner eigenen Ausgabe gemacht, wie auch im I. Bande derselben p. 11—14 ein paginirtes Verzeichniss der in jedem Bande enthaltenen Schriften gegeben.

---

[1]) Vergl. Panzer Annales Typogr. Vol. VI, 64. No. 390. — [2]) Panzer VI, 208. 246. IX, 397. 246. — [3]) Panzer VIII, 29. 1255.

Gerade 100 Jahre später erschien in Amsterdam unter dem falschen Druckorte Antverpen die neueste Ausgabe, der in Casimiri Oudini Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis Tom. III, Lips. 1722, S. 2265—92 ein eigener Abschnitt gewidmet ist:

„Joannis Gersonii Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis. Opera omnia, novo ordine digesta et in V tomos distributa; Ad manuscriptos codices quamplurimos collata et innumeris in locis emendata; quaedam etiam nunc primum edita; quibus accessere Henrici de Hassia, Petri de Alliaco, Joannis Breviscoxae, Joannis de Varenis scriptorum coetanorum ac insuper Jacobi Almaini et Joannis Majoris tractatus, partim editi partim inediti; nec non monumenta omnia ad causam Joannis Parvi pertinentia. Opera et studio M. Lud. Ellies Du Pin, s. Facultatis Parisiensis Doctoris Theologi et Philosophiae professoris regii, qui huic novae editioni praefixit Gersoniana, in quibus historia ecclesiastica temporis illius in quo Gersonius vixit texitur, hujus et coaevorum vita narratur, scripta recensentur, doctrina exponitur: T. I continens opera dogmatica de religione et fide. Antwerpiae, sumptibus societatis. MDCCVI, Pag. CXCV und 944, in folio, zweispaltig gedruckt. T. II, 1164 S. Ea complectens quae ad ecclesiasticam πολιτειαν et disciplinam pertinent. Pars *prima* continens tractatus ad schisma pertinentes usque ad Concilium Constantiense. P. *secunda* continens tractatus pertinentes ad Concilium Constantiense. P. *tertia* continens tractatus qui spectant ad forum poenitentiae. P. *quarta* continens tractatus qui spectant ad munia et officia Praelatorum et Clericorum aliorumque fidelium. P. *quinta* continens ea quae pertinent ad disciplinam monasticam. Tm. III, 1600 S. Continens opera moralia. Pars *prima*, ea complectens quae ad morum doctrinam pertinent P. *secunda* continens opera mystica, mit einem appendix, continens tractatus quosdam spirituales Gallice scriptos, nunc primum editos. P. *tertia*, continens sermones de tempore et de sanctis. Tm. IV, S. 868 nebst Sachregister über die vier Bände, continens exegetica et miscellanea. T. V, S. 1036. Continens monumenta omnia, quae spectant ad condemnationem propositionum excerptarum e libro Joannis Parvi nunc primum edita.“

Das detaillirte Verzeichniss des in jedem Bande befindlichen bei Oudin, Commentar l. c. Die bisweilen citirte Ausgabe vom Jahre 1728, Hag. C. 5 Vol. ist keine neue, sondern eben diese nur mit einem andern Titel versehene Ausgabe. An Schönheit der äusseren Ausstattung, Vollständigkeit der Sammlung, Zusammenstellung des Verwandten verdient diese Ausgabe unbedingt das Lob, das ihr von jeher zu Theil geworden. In anderer Beziehung aber lässt sie Vieles zu wünschen übrig. Die Ausgabe war veranlasst durch den Herrn von Herouval, Canoniker von St. Victor zu Paris. Durch Sammeln und Vergleichen der in den Bibliotheken von St. Victor, Colleg Navarra, Colbert und Targny befindlichen Handschriften Gersons mit den gedruckten Ausgaben hatte er ein

reiches Material zusammengebracht, das er, aus welchen Gründen ist unbekannt, an Dupin behufs der Herausgabe der Werke Gersons überliess. Dupin verglich und verbesserte theilweise den Text von Neuem, fügte noch mehrere bisher ungekannte Reden und Tractate Gersons, so wie die Abhandlungen Langensteins, D'Aillys u. A. bei und gab eine vollständige Aktensammlung für die Angelegenheit Jean Petits. Seine „Gersoniana" sollten der Schlüssel zum leichteren Verständnisse des Ganzen sein. Demungeachtet sind in dem Texte noch sehr corrupte und bedenkliche Stellen, obwohl sich bisweilen in den älteren Drucken die richtige Leseart gegeben findet — ich habe nur Vol. I der Ausgabe von Koelhoeff, 1483, verglichen — und durch den entfernten Druck kamen ungewöhnlich viele sinnstörende Fehler in den Text, die blos im V. Bande drei Seiten fol. betragen; in den übrigen Bänden ist nur ein Theil derselben zu Ende des IV. Bandes verzeichnet. Als ein Mangel muss es auch betrachtet werden, dass Dupin nicht den französischen Text der populären Schriften Gersons mittheilte, sondern die lateinische Uebersetzung. Für die Würdigung Gersons als Volksschriftsteller wäre dieses unerlässlich. Thomassy hat wohl 1845 eine Ausgabe der französischen Schriften Gersons angekündet, um diesen Mangel zu ergänzen, aber über ihr Erscheinen ist bis jetzt nichts bekannt. Am wenigsten aber vermögen die „Gersoniana" vor dem Richterstuhle der Kritik zu bestehen, wiewohl sie für ihre Zeit vollkommen genügt zu haben scheinen und bis auf die Gegenwart im Besitze eines unbestrittenen Ansehens sich erhalten haben. Die in den beiden ersten Büchern gegebene geschichtliche Darstellung der Zeit Gersons hält sich nur an das Allgemeine und der gallicanische Standpunkt lässt es zu einer unbefangenen Würdigung der Verhältnisse nicht kommen; auch in dem Leben Gersons sind nur die Hauptmomente erwähnt und nichts für eine nähere chronologische Bestimmung gethan. Der im dritten Buche gemachte Versuch, den Anlass und die Abfassungszeit der einzelnen Schriften Gersons zu geben, verdient alle Anerkennung, ist aber nur wenig gelungen; bei einem grossen Theile der Schriften Gersons ist die Zeitbestimmung unterblieben, auch wo sie aus den im Texte gegebenen Andeutungen zu gewinnen war, andere haben eine ganz irrige Zeitbestimmung erhalten, wie ich dieses im Verlaufe der Darstellung nachgewiesen habe; z. B. S. 89, Anm. 2; S. 154, Anm. 4; S. 156, Anm. 1; S. 160, Anm. 2; S. 178, Anm. 1; S. 194, Anm. 3; S. 221, Anm. 2; S. 243, Anm. 2; S. 262, A. 2 u. s. f. Grosser Fleiss ist auf die im vierten Buche gegebene „Doctrina Gersonii" verwendet worden. Leider ist das reiche Material nicht gehörig verarbeitet und viel zu wenig das Eigenthümliche des theologischen Standpunktes Gersons herausgehoben. Die prüfende Lecture einiger Hauptschriften Gersons gewährt Jedem ein treueres Bild dieses Theologen als dieser ausführliche Lehrbegriff. Bei allen diesen Mängeln aber bleibt die Ausgabe Dupins für alle Arbeiten über Gerson bis jetzt noch unentbehrlich.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

